ಮನುಷ್ಯ ಜಾತಿ
ತಾನೊಂದೆ ವಲಂ

ಸಂಸ್ಕೃತಿ:
ಶ್ರಮ ಮತ್ತು ಸೃಜನಶೀಲತೆ

ಬರಗೂರು ರಾಮಚಂದ್ರಪ್ಪ



ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು
ಬೆಂಗಳೂರು-೫೬೦೦೧೮

ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತಿನ ಶತಮಾನೋತ್ಸವ ಮಾಲಿಕೆ ಪ್ರಕಟಣೆ

ಸಂಸ್ಕೃತಿ : ಶ್ರಮ ಮತ್ತು ಸೃಜನಶೀಲತೆ

ಬರಗೂರು ರಾಮಚಂದ್ರಪ್ಪ

ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು
ಪಂಪ ಮಹಾಕವಿ ರಸ್ತೆ, ಚಾಮರಾಜಪೇಟೆ
ಬೆಂಗಳೂರು - ೫೬೦೦೧೮

Kannada Sahitya Parishattu Centenary Publication

ಸಂಸ್ಕೃತಿ : ಶ್ರಮ ಮತ್ತು ಸೃಜನಶೀಲತೆ

ಬರಗೂರು ರಾಮಚಂದ್ರಪ್ಪ

ಪ್ರಕಾಶಕರು :

ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು
ಪಂಪಮಹಾಕವಿ ರಸ್ತೆ
ಚಾಮರಾಜಪೇಟೆ
ಬೆಂಗಳೂರು – ೫೬೦ ೦೧೮

ಮುಖಪುಟ ವಿನ್ಯಾಸ : ಯು.ಟಿ. ಸುರೇಶ್

ಪುಟಗಳು : ೬೭೨

ಮುದ್ರಣ ಕಾಗದ : ೮೦ ಜಿ.ಎಸ್.ಎಂ.
ಎನ್.ಎಸ್.ಮ್ಯಾಪ್‌ಲಿಥೋ

ಬೆಲೆ : ೩೦೦=೦೦

ಪ್ರಥಮ ಮುದ್ರಣ : ೨೦೦೧

ಪರಿಷತ್ತಿನಿಂದ ಮುದ್ರಣ: ೨೦೧೫

ಪ್ರತಿಗಳು : ೧೦೦೦

ಮುದ್ರಣ
ಗೀತಾಂಜಲಿ ಗ್ರಾಫಿಕ್ಸ್
ನಂ.ಬಿ–೭೧, ಹೊಸ ನಂ.೮೪
ಕೆ.ಎಸ್.ಐ.ಡಿ.ಸಿ. ಇಂಡಸ್ಟ್ರಿಯಲ್ ಎಸ್ಟೇಟ್
೬ನೇ ಬ್ಲಾಕ್, ರಾಜಾಜಿನಗರ
ಬೆಂಗಳೂರು – ೫೬೦ ೦೧೦.

SAMSKRUTI : SHRAMA MATTU SRUJANASHEELATE* - *Collection of critical essays in Kannada by Baragur Ramachandrappa.

published by :

Kannada Sahitya Parishattu
Pampa Mahakavi Road
Chamarajapete
Bengaluru - 560018

Cover Page : U.T. Suresh

Pages : 672

Paper : 80 G.S.M. N.S. Maplitho

Rs : 300=00

First Edition : 2001

Edition by Parishattu : 2015

Copies : 1000

printed at
Geetanjali Graphics
No.B-71, New No.84
K.S.I.D.C. Industrial Estate
6th Block, Rajajinagar
Bengaluru - 560010.

ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತಿನ ಶತಮಾನೋತ್ಸವ ಕೃತಿಗಳ ಆಯ್ಕೆ ಸಮಿತಿ

ಅಧ್ಯಕ್ಷರು

ಶ್ರೀ ಪುಂಡಲೀಕ ಹಾಲಂಬಿ

ಸದಸ್ಯರು

ಡಾ. ಸಿದ್ಧಲಿಂಗಯ್ಯ

ಪ್ರೊ. ಜಿ. ಅಶ್ವತ್ಥನಾರಾಯಣ

ಡಾ. ಶ್ಯಾಮಸುಂದರ ಬಿದರಕುಂದಿ

ಡಾ. ತಾರಿಣಿ ಶುಭದಾಯಿನಿ

ಡಾ. ಮಾಧವ ಪೆರಾಜೆ

ಶ್ರೀ ಸಿ.ಕೆ. ರಾಮೇಗೌಡ, **ಗೌರವ ಕಾರ್ಯದರ್ಶಿ, ಕ.ಸಾ.ಪ.**

ಡಾ. ರಾಜಶೇಖರ ಹತಗುಂದಿ, **ಗೌರವ ಕಾರ್ಯದರ್ಶಿ, ಕ.ಸಾ.ಪ.**

ಶ್ರೀ ಪಿ. ಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನಪ್ಪ, **ಗೌರವ ಕೋಶಾಧ್ಯಕ್ಷ, ಕ.ಸಾ.ಪ.**

ಪ್ರಕಟಣಾ ಸಮಿತಿ ಸಂಚಾಲಕ

ಶ್ರೀ ಜೆ.ಎನ್. ಶಾಮರಾವ್

ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು, ಬೆಂಗಳೂರು
ಕಾರ್ಯಕಾರಿ ಸಮಿತಿ

ಅಬ್ರಾಹಂ ಲಿಂಕನ್ನನ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆ ಐತಿಹಾಸಿಕವಾದುದು. ನಮ್ಮ ದೇಶದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಕ್ಕೂ ಸಂಗತವಾದದ್ದು. ಬದುಕುವ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಉಳಿಸಬೇಕಾದರೆ ಆಕ್ರಮಣಶೀಲವಾದ ತಿನ್ನುವ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಲೇಬೇಕು. ಇದರ ಬದಲು ತಿಪ್ಪೆ ಸಾರಿಸುವ ಕೆಲಸ ಮಾಡುವುದು ಜನವಿರೋಧಿ ಕೆಲಸವಾಗುತ್ತದೆ.

ನಮ್ಮ ದೇಶದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ರಕ್ಷಣೆಯ ಕಲ್ಪನೆಯು ಕಟ್ಟಕಡೆಯ ಮನುಷ್ಯನ ನೆಲೆಯಿಂದ ಕರುಳೊಡೆಯಬೇಕು. ಆಗ ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಕಟದ ಸ್ಪರ್ಶವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಂಕಟವನ್ನು ಅನುಭವಿಸದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಸಂತೋಷದ ಅನುಭವವಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಸಂತೋಷದ ಅನುಭವವಾಗಿದೆಯೆಂದರೂ ಅದೊಂದು ಅಭಿನಯವಾಗಬಹುದು ಅಥವಾ ಹುಸಿ ವೈಭವೀಕರಣವಾಗಬಹುದು. ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಹುಸಿನೆಲೆಗಳನ್ನು ವೈಭವೀಕರಿಸುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ಚುನಾವಣೆಯೇ ಅಂತಿಮ ಸತ್ಯವೆಂಬಂಥ ವಾತಾವರಣ ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡುವ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ಕಲ್ಪನೆಯೂ ಸೇರುತ್ತದೆ.

ಇದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟದ ಹಿಂಸೆ-ಅಹಿಂಸೆಗಳ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನೂ ಚರ್ಚೆಗೆ ಗುರಿಪಡಿಸಬಹುದು. ನಮ್ಮ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಅಹಿಂಸೆಯಿಂದಲೇ ಪಡೆದಿದ್ದೇವೆಂದು ನಿರಂತರವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಬಯಸಿದ್ದು ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಗಾಂಧೀಜಿಯವರಾದಿಯಾಗಿ ಅನೇಕರು ಬದ್ಧವಾಗಿ ಬದುಕಿದ್ದು ನಿಜ. ಆದರೆ ಹೋರಾಟದ ವಾಸ್ತವ ಇಷ್ಟೇ ಆಗಿರಲಿಲ್ಲವೆಂಬ ಅಂಶವನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯುವಂತಿಲ್ಲ.

ನಮ್ಮ ದೇಶದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಅಹಿಂಸಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಲಭ್ಯವಾಯಿತೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತಿದ್ದರೂ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಂಭವಿಸಿದ ಕೆಲವು ಘಟನೆಗಳು ತದ್ವಿರುದ್ಧ ನಿಲುವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆಂದ ಕೂಡಲೆ ನಮ್ಮ ದೇಶದ ಜನರೆಲ್ಲರೂ ಶಸ್ತ್ರ ಹೋರಾಟ ನಡೆಸಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಪಡೆದರೆಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ರಾಜ್ಯಾಧಿಕಾರದ ಹಿಂಸೆ ಅಡೆತಡೆಯಿಲ್ಲದೆ ನಡೆದ ಘಟನೆಗಳಿಂದ ಪ್ರೇರಿತರಾದ ಜನರು ಎದುರು ಹಿಂಸೆಗೆ ಅಣಿಯಾದ ಉದಾಹರಣೆಗಳಿವೆಯೆಂಬ ಅಂಶವನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯಬಾರದು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟದಲ್ಲಿ 'ಹಿಂಸೆ'ಯ ಪಾತ್ರವನ್ನು ಗೌಣ ಮಾಡುವಂತಿಲ್ಲ.

'ಹಿಂಸೆ'ಯನ್ನು ಜನರಿಂದ ಸಂಭವಿಸುವ ದುಷ್ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನಾಗಿ ಮಾತ್ರ ನೋಡುವ ಪರಿಪಾಠ ನಮ್ಮಲ್ಲೂ ಇದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯು ಆಳುವ ವರ್ಗದ ನೆಲೆಯಿಂದ ರೂಪುಗೊಂಡಿದೆ. ಆಳುವ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಸಂಭವಿಸುವ ಶಸ್ತ್ರಾಸ್ತ್ರ ಪ್ರಯೋಗಗಳು ಹಿಂಸೆಯಾಗಿಯೂ, ಆಳುವ ವರ್ಗವೇ ಜನರ ಮೇಲೆ ಪ್ರಯೋಗಿಸುವ ಶಸ್ತ್ರಾಸ್ತ್ರಗಳ ಶಕ್ತಿ, ಸಂರಕ್ಷಣೆಯ ನೆಲೆಯಾಗಿಯೂ ಅರ್ಥ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಇದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಆಳುವ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ. ಜನರು ದೊಂಬಿ ಮಾಡುವುದು, ಸಮಾಜ ವಿರೋಧಿ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿ ಪ್ರಾಣಹಾನಿ

ಮಾಡುವುದು–ಇಂಥ ಹತ್ತಾರು ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು ಹಿಂಸಾತ್ಮಕವೆಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಅನುಮಾನವೇ ಇಲ್ಲ. ಆಳುವ ವರ್ಗದ ಶಸ್ತ್ರಾಸ್ತ್ರಗಳೂ ಇದೆ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ವರ್ತಿಸಿ ಅಮಾಯಕ ಜನರ ಹಲ್ಲೆಗೆ ಕಾರಣವಾದಾಗ ಅದನ್ನು ಹಿಂಸಾತ್ಮಕವೆಂದೇ ಕರೆಯಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಹಿಂಸೆಯೆನ್ನುವುದು ಎರಡೂ ಕಡೆಯಿಂದ ಸಂಭವಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ. ಆಳುವ ವರ್ಗದ ಹಿಂಸಾತ್ಮಕ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಉತ್ತಮ ಉದಾಹರಣೆಯೆಂದರೆ ಜಲಿಯನ್ ವಾಲಾಬಾಗ್ ಹತ್ಯಾಕಾಂಡ.

ಜಲಿಯನ್ ವಾಲಾಬಾಗ್ ಪ್ರಕರಣ ನಡೆದು ಈಗ ಎಪ್ಪತ್ತೈದು ವರ್ಷಗಳಾಗಿದ್ದು, ಅ ನೆನಪಿನಲ್ಲಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟದ ಹಿಂಸೆ–ಅಹಿಂಸೆಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮನವರಿಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಪ್ರಯೋಜನಕಾರಿಯಾದುದೆಂದು ನಾನು ಭಾವಿಸಿದ್ದೇನೆ. ೧೯೧೮ರ ದೆಹಲಿಯ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಅಧಿವೇಶನದಲ್ಲಿ ಮುಂದಿನ ಅಧಿವೇಶನವನ್ನು ಪಂಜಾಬ್‌ನಲ್ಲಿ ನಡೆಸಬೇಕೆಂದು ನಿರ್ಧರಿಸಿದ ಮೇಲೆ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಸರ್ಕಾರದ ಕೆಂಗಣ್ಣು ಪಂಜಾಬ್ ಮೇಲೆ ಕೇಂದ್ರೀಕೃತವಾದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಇದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಆಡಳಿತವು ಜಾರಿಗೆ ತರಬಯಸುವ ರೌಲತ್ ಬಿಲ್‌ಗಳು ವಿವಾದಾತ್ಮಕವಾದವು. 'ಅರಾಜಕತೆಯುಂಟುಮಾಡುವವರಿಗೆ' ಮೇಲ್ಮನವಿ ಮಾಡುವ ಅವಕಾಶವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ ಶಿಕ್ಷೆಗೆ ಗುರಿಪಡಿಸುವುದು, ಯಾವುದೇ ಚಳವಳಿಗಳ ಜೊತೆ ಸಂಬಂಧವಿರುವವರ ಬಗ್ಗೆ ಉಗ್ರಕ್ರಮ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು, ಇವೇ ಮುಂತಾದ ಅಂಶಗಳಿಂದ ದಮನಶೀಲವಾಗಿದ್ದ ರೌಲತ್‌ಬಿಲ್‌ಗಳನ್ನು ಹಿಂತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಮಾಡಲು ಗಾಂಧೀಜಿಯವರು ಉಗ್ರ ಅಸಹಕಾರಕ್ಕೆ ಕರೆಯಿತ್ತರು. ಇದರ ಫಲವಾಗಿ ೧೯೧೯ನೇ ಮಾರ್ಚ್ ೩೦ರಂದು ಹರತಾಳ, ಉಪವಾಸ ಸತ್ಯಾಗ್ರಹ, ಪ್ರತಿಭಟನಾ ಮೆರವಣಿಗೆ ಮುಂತಾದ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳು ನಡೆದು ಆಳುವ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ನಡುಕ ಹುಟ್ಟಿಸಿದವು. ಪ್ರತಿಭಟನೆಯ ಬಿಸಿ ಪಂಜಾಬಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಬಲವಾಗಿದ್ದುದನ್ನು ಗಮನಿಸಿದ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಸರ್ಕಾರವು, ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಅಧಿವೇಶನದ ಹೊಣೆ ಹೊತ್ತಿದ್ದ ಡಾ. ಸೈಫುದ್ದೀನ್ ಕಿಚ್ಲೆ ಮತ್ತು ಡಾ.ಸತ್ಪಾಲ್ ಅವರನ್ನು ಬಂಧಿಸಿ ರಹಸ್ಯ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಸೆರೆಯಲ್ಲಿಟ್ಟಿತ್ತು. ಅನಂತರ ಭುಗಿಲೆದ್ದ ವಿರೋಧ 'ಹಿಂಸೆ'ಯ ರೂಪವನ್ನು ತಾಳಿದ್ದೂ ಉಂಟು. ಅಮೃತಸರದ ನ್ಯಾಷನಲ್ ಬ್ಯಾಂಕ್ ಕಟ್ಟಡಕ್ಕೆ ಬೆಂಕಿಯಿಟ್ಟ ಗುಂಪು ಬ್ಯಾಂಕ್ ಮೇನೇಜರರನ್ನು ಕೊಂದುಹಾಕಿತು. ಇದೇ ರೀತಿಯ 'ಪ್ರತಿಭಟನೆ'ಗಳು ಗುಜರನ್‌ವಾಲ, ಕಸೂರ್, ಲಾಹೋರ್, ಅಹಮದಾಬಾದ್‌ಗಳಲ್ಲೂ ಸಂಭವಿಸಿದವು. ಅಹಮದಾಬಾದ್ ನಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಅಧಿಕಾರಿಗಳ ಹತ್ಯೆಯಾಯಿತು. ಕಲ್ಕತ್ತದಲ್ಲಿ ಐದಾರುಜನ ಪ್ರಾಣ ಕಳೆದುಕೊಂಡರು. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಎರಡೂ ಕಡೆ ಪ್ರಾಣಹಾನಿಯಾದ ವರದಿಗಳಿವೆ.

೧೯೧೯ನೇ ಏಪ್ರಿಲ್ ೧೩ರಂದು ಜಲಿಯನ್ ವಾಲಾಬಾಗ್‌ನಲ್ಲಿ ಆಳುವ ಬ್ರಿಟಿಷರ ವಿರುದ್ಧ ಪ್ರತಿಭಟನಾ ಸಭೆ ಸೇರಿತು. ಸುತ್ತ ಗೋಡೆಗಳುಳ್ಳ ಈ ಪ್ರದೇಶಕ್ಕೆ ಚಿಕ್ಕ ಪ್ರವೇಶ ದ್ವಾರವಿತ್ತು. ಶಾಂತವಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಸಭೆಯ ಬಳಿಗೆ ಬಂದ ಜನರಲ್ ಡೈಯರ್ ತನ್ನ ಸೈನಿಕರಿಗೆ ಗುಂಡು ಹಾರಿಸಲು ಆಜ್ಞೆಯಿತ್ತ. ಆಳುವ ವರ್ಗದ ಅಹಂಕಾರವೇ ಬಂದೂಕಿನ ಬಲವಾಗಿ, ಪ್ರಾಣತೆಗೆಯುವ ಗುಂಡಾಗಿ ಸದ್ದುಮಾಡಿ ಸಾವುಗಳಲ್ಲಿ

ಸಂಭ್ರಮಿಸಿತು. ಆಳುವ ವರ್ಗದ ಅಸಹನೆಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಸೇಡು ಸಿಡಿದು, ಅಲ್ಲಿದ್ದ ೨೦೦೦೦ ಜನರಲ್ಲಿ ೪೦೦ ಜನರ ಪ್ರಾಣ ನುಂಗಿತು. ಸುಮಾರು ೨೦೦೦ ಜನರಿಗೆ ತೀವ್ರಗಾಯ ಮಾಡಿತು. ಒಟ್ಟು ೧೬೦೦ ಸಾರಿ ಗುಂಡು ಹಾರಿಸಲಾಯಿತು. ಮುಂದೆ ಮಾರ್ಷಲ್ ಲಾ ಇವರ ಪ್ರಕಾರ ೨೯೮ ಜನರ ಮೇಲೆ ಆರೋಪ ಹೊರಿಸಲಾಯಿತು. ಇವರಲ್ಲಿ ೨೧೮ ಜನರಿಗೆ ಶಿಕ್ಷೆ ವಿಧಿಸಲಾಯಿತು. ೫೧ ಜನರಿಗೆ ಮರಣದಂಡನೆ, ೧೦ ಜನರಿಗೆ ಐದು ವರ್ಷ ಹಾಗೂ ೧೩ ಜನರಿಗೆ ಮೂರು ವರ್ಷ, ಇಬ್ಬರಿಗೆ ಹತ್ತು ವರ್ಷ, ಉಳಿದವರಿಗೆ ವಿವಿಧ ಕಾಲಾವಧಿಯ ಶಿಕ್ಷೆ ಕೊಡಲಾಯಿತು. ಹೀಗೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟವನ್ನು ಆಳುವ ವರ್ಗ ಹತ್ತಿಕ್ಕುವ ಒಂದು ಸಂದರ್ಭವನ್ನಾಗಿ ಜಲಿಯನ್ ವಾಲಾಬಾಗ್ ಪ್ರಕರಣವನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿತು. ಈ ಅಂಶ ಜನರಲ್ ಡೈಯರನ ಮಾತುಗಳಲ್ಲೇ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಈ ಪ್ರಕರಣದ ವಿಚಾರಣೆಗೆ ನೇಮಕಗೊಂಡ ಹಂಟರ್ ಸಮಿತಿಯ ಎದುರು ಡೈಯರ್ ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದ: "ಗುಂಡು ಹಾರಿಸದೆ ಜನರನ್ನು ಚದುರಿಸಬಹುದಿತ್ತು. ಆದರೆ ಮುಂದೆ ನಾನಾಗಲಿ, ಇತರರಾಗಲಿ ಗುಂಡು ಹಾರಿಸುವ ಸಂದರ್ಭ ಬರಬಾರದೆಂದು ನಿರ್ಧರಿಸಿ ಗುಂಡು ಹಾರಿಸುವ ಆಜ್ಞೆ ನೀಡಿದೆ. ಗುಂಡು ಹಾರಿಸದೆ ಹಾಗೇ ಚದುರಿಸಿದ್ದರೆ, ಇದೇ ಜನರು ಅನಂತರ ನಗೆಯಾಡುತ್ತಿದ್ದರು, ಹೀಯಾಳಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ನಾನು ಮೂರ್ಖನಾಗಲು ಇಚ್ಛಿಸದೆ ಗುಂಡು ಹಾರಿಸಲು ಆಜ್ಞೆಕೊಟ್ಟೆ. ನಾನು ಈ ಬಂಡಾಯಗಾರರ ನೈತಿಕತೆಯನ್ನು ಕುಗ್ಗಿಸಲು ಇಚ್ಛಿಸಿದ್ದೆ. ಮಿಲಿಟರಿ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವ್ಯಾಪಕ ಪರಿಣಾಮವುಂಟುಮಾಡಲು ತೀರ್ಮಾನಿಸಿದ್ದೆ."

ಡೈಯರ್‌ನ ಹೇಳಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಚಳವಳಿಯ ಬಂಡಾಯ ಮನೋಧರ್ಮವನ್ನು ಹತ್ತಿಕ್ಕುವ ಆಳುವ ವರ್ಗದ ಮಿಲಿಟರಿ ಮನೋಧರ್ಮ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಪಂಜಾಬ್ ಜನತೆ ವೈಶಾಖಿ ಹಬ್ಬವನ್ನು ಸಂಭ್ರಮದಿಂದ ಆಚರಿಸುವ ಏಪ್ರಿಲ್ ೧೩ರಂದೇ ನಡೆದ ಜಲಿಯನ್ ವಾಲಾಬಾಗ್ ಹತ್ಯಾಕಾಂಡ ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಕಾಡಿಸಿದೆಯೆಂದರೆ, ಈ ಘಟನೆ ನಡೆದ ಇಪ್ಪತ್ತು ವರ್ಷಗಳ ನಂತರ ಉಧಾಮ್ ಸಿಂಗ್ ಎಂಬ ವ್ಯಕ್ತಿ ೧೯೪೦ನೇ ಮಾರ್ಚ್ ೧೩ರಂದು ಲಂಡನ್ನಿನ ಕಾಕ್‌ಸ್ಟನ್ ಹಾಲ್‌ನಲ್ಲಿ ಡೈಯರ್‌ನನ್ನು ಗುಂಡಿಕ್ಕಿ ಕೊಂದು ಹಾಕಿದ. ಅನಂತರ ಆತ ಹೇಳಿದ: "ನನ್ನ ಜನರ ಮನೋಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಕುಗ್ಗಿಸಲು ಕೊಲೆ ಮಾಡಿದ ಈ ಡೈಯರ್‌ನನ್ನು ಬಲಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಲು ೨೧ ವರ್ಷ ಕಾದಿದ್ದೇನೆ. ನಾನು ಸಾಯುವುದಕ್ಕೆ ಹಿಂಜರಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಆಳ್ವಿಕೆಯಲ್ಲಿ ನನ್ನ ದೇಶದ ಜನ ಸಾಯುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಕಂಡು ಕಂಗಾಲಾಗಿದ್ದೇನೆ ನನ್ನ ಮಾತೃಭೂಮಿಗಾಗಿ ಸಾಯುವುದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆ ಗೌರವ ಯಾವುದಿದೆ?"–ಹೀಗೆ ನುಡಿದ ಉಧಾಮ್‌ಸಿಂಗ್ ಆಶಿಸಿದಂತೆ ಹಾಗೂ ನಿರೀಕ್ಷಿಸಿದಂತೆ ಸಾವನಪ್ಪಿದ. ಉಧಾಮ್‌ಸಿಂಗ್‌ನಿಗೆ ೧೯೪೦ನೇ ಜೂನ್ ೧೨ ರಂದು ಮರಣದಂಡನೆ ವಿಧಿಸಲಾಯಿತು.

ಜಲಿಯನ್ ವಾಲಾಬಾಗ್ ಪ್ರಕರಣದಿಂದ ಒಂದು ಪ್ರಮುಖ ಅಂಶ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಜನರಲ್ ಡೈಯರ್ ಮತ್ತು ಉಧಾಮ್ ಸಿಂಗ್ ಇಬ್ಬರೂ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶವೊಂದರ ಸಂಕೇತಗಳು. ಒಂದರ್ಥದಲ್ಲಿ ಇಬ್ಬರೂ 'ಹಿಂಸೆ'ಯನ್ನು

ಒಪ್ಪಿದವರು. ಆದರೆ ಉಧಾಮ್‌ಸಿಂಗ್ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಒಡಲೊಳಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಮೈವೆತ್ತವನೂ ಅಲ್ಲ; ಮನವೆತ್ತವನೂ ಅಲ್ಲ. ತನ್ನ ಜನರ ಮೇಲೆ ಹಿಂಸಾತ್ಮಕ ಕೃತ್ಯ ನಡೆಸಿದ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ವಿರುದ್ಧ ಹಿಂಸೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲೇ ತಿರುಗಿಬಿದ್ದವನು. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಹಂಬಲಿಸಿ ಹೋರಾಟ ಕಟ್ಟುತ್ತಿದ್ದ ಜನರ ಹತ್ಯೆಯ ಕಾರಣದಿಂದ ಕಿಡಿಗೊಂಡ ದೇಶಪ್ರೇಮವನ್ನು 'ಹಿಂಸೆ'ಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿದವನು. ಹೀಗಾಗಿ ಉಧಾಮ್‌ಸಿಂಗ್‌ನ 'ಹಿಂಸಾಕೃತ್ಯ' ಜನಮೂಲದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ್ದು; ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಮುಖಿಯಾದ ಮನೋಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಮೈತಾಳಿದ್ದು, ಸೇಡಾಗಿ ಸ್ಫೋಟಗೊಂಡದ್ದು. ಉಧಾಮ್ ಸಿಂಗ್‌ನ 'ಹಿಂಸೆ'ಯ ಕಾರಣಗಳು ಜನರಲ್ ಡೈಯರ್‌ನಲ್ಲಿ ಜೀವಂತವಾಗಿರುವುದೇ ಇಲ್ಲಿನ ವಿಶೇಷ. ಜನರಲ್ ಡೈಯರ್‌ನಲ್ಲಿ ಜೀವಂತವಾಗಿದ್ದ ಹಿಂಸೆ, ಉಧಾಮ್‌ಸಿಂಗ್ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಎದುರಿಗೆ ಬಂದು ಬಲಿತೆಗೆದುಕೊಂಡಿದೆಯೆಂಬ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವೇ ಹೆಚ್ಚು ಉಚಿತವಾದುದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಹಿಂಸಾತ್ಮಕ ಕ್ರಿಯೆ ಮೊದಲು ನಡೆದದ್ದು ಜನರಲ್ ಡೈಯರ್‌ನಿಂದ. ಉಧಾಮ್ ಸಿಂಗ್ ಹೇಗೆ ಕೇವಲ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ ತನ್ನ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು 'ಬಲಿ'ಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಿಸಲಿಲ್ಲವೊ ಹಾಗೆಯೇ ಡೈಯರ್ ಸಹ ಕೇವಲ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸಲಿಲ್ಲ. ಇಬ್ಬರಲ್ಲೂ ವ್ಯಕ್ತಿವೈಪರೀತ್ಯದ ಛಾಯೆಗಳು ಇರಬಹುದು. ಆದರೆ ಡೈಯರ್‌ನ ಕ್ರಿಯೆ ಮತ್ತು ಉಧಾಮ್‌ಸಿಂಗ್‌ನ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳು ಎರಡು ವಿರುದ್ಧ ನೆಲೆ–ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತವೆ. ಉಧಾಮ್‌ಸಿಂಗ್ ತನ್ನ ಜನರ ಮೇಲೆ ನಡೆದ ಹಿಂಸೆಯ ಫಲವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡ ಸಂಕೇತವಾಗಿದ್ದರೆ, ಡೈಯರ್ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ ಆಳುವ ವರ್ಗದ ಸಂಚಯಗೊಂಡ ಹಿಂಸೆಯ ಸಂಕೇತವಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ 'ಮಿಲಿಟರಿ ಮನೋಧರ್ಮ'ದ ಫಲವಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಹಿಂಸೆಯ ಮೊದಲ ಕ್ರಿಯೆ ಆಳುವ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ ಸೇಡಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿದ್ದು, ಜನರು ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಮಾತ್ರ ತೋರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ 'ಉಧಾಮಸಿಂಗ್ ಹಿಂಸೆ' ಹುಟ್ಟುವುದು 'ಡೈಯರ್ ಹಿಂಸೆಯ' ಒಡಲಲ್ಲೇ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಡೈಯರ್‌ನಲ್ಲಿ ಉಧಾಮ್ ಸಿಂಗ್ ಹುಟ್ಟುವುದು ಹಿಂಸೆಯ ಒಂದು ವೈಚಿತ್ರ್ಯ.

ನಮ್ಮ ದೇಶದ ಮೊದಲ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಸಂಗ್ರಾಮವೆಂದು ನಾವು ನಂಬಿರುವ ೧೮೫೭ರ ಸಿಪಾಯಿದಂಗೆಯ ನಂತರ ನಡೆದ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಮುಖ ಘಟನೆಯೆಂದರೆ ೧೯೧೯ನೇ ಏಪ್ರಿಲ್ ೧೩ರಂದು ಸಂಭವಿಸಿದ ಜಲಿಯನ್ ವಾಲಾಬಾಗ್ ಪ್ರತಿಭಟನೆ; ಇದು ಇಡೀ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಹೊಸ ವಾತಾವರಣಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಯಿತು. ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಆಡಳಿತದಲ್ಲಿ ಡೈಯರುಗಳು ಬಲಗೊಳ್ಳುತ್ತ ಬಂದಂತೆ ದೇಶದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಚಳವಳಿಯಲ್ಲಿ ಉಧಾಮ್ ಸಿಂಗ್‌ಗಳೂ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡರು. ಆದರೆ ಈ ಉಧಾಮ್ ಸಿಂಗ್ ಸಂಕೇತ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕವಾಗಿ ಬೆಳೆಯತೊಡಗಿದ್ದು ಒಂದು ವಿಶೇಷವಾಗಿತ್ತು. ಇದಕ್ಕೆ ಭಗತ್ ಸಿಂಗ್ ಬಳಗವೇ ಸಾಕ್ಷಿ.

ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಚಳವಳಿಯು ಅಹಿಂಸಾತ್ಮಕವಾಗಿ ನಡೆಯಬೇಕೆಂಬುದು ಗಾಂಧೀಜಿಯವರಾದಿಯಾಗಿ ಅನೇಕರ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಾಗಿತ್ತು; ಅದೊಂದು

ಸಿದ್ಧಾಂತವಾಗಿತ್ತು; ಸಂವೇದನೆಯಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿ ಎಷ್ಟು ತೀವ್ರವಾಗಿತ್ತೆಂದರೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಚಳವಳಿಯ ಒಳಗೆ ವಿವಿಧ ವಿಧಾನಗಳು ಹುಟ್ಟುತ್ತ ಹಿಂಸೆಗೆ ಹಿಂಸೆಯೇ ಉತ್ತರವೆಂಬ ಭಾವನೆಯೂ ಬಲವಾಗಿತ್ತು. ಶಸ್ತ್ರ ಹೋರಾಟದ ಸಿದ್ಧಾಂತವೂ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿತ್ತು. ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕವಾಗಿಯಲ್ಲದೆಯೂ ಭಾವನಾತ್ಮಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ 'ಹಿಂಸಾತ್ಮಕ' ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಪ್ರತಿಭಟನೆಗಳು ನಡೆದ ಉದಾರಹಣೆಗಳೂ ಹೇರಳವಾಗಿವೆ. ಅಂಚೆಕಛೇರಿ, ಖಜಾನೆ ಮತ್ತು ರೈಲ್ವೆ ಮುತ್ತಿಗೆಗಳು ನಡೆದಿವೆ. ಸಾವುನೋವುಗಳು ಸಾಕಷ್ಟು ಸಂಭವಿಸಿವೆ. ಹೀಗೆ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ ಆಳುವ ವರ್ಗದ ಉಗ್ರಗಾಮಿ ಹಿಂಸೆಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಜನಾಂದೋಲನ ಹಿಂಸೆ ಪ್ರಖರಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದುದರಿಂದಲೇ ಗಾಂಧೀಜಿಯವರ ಅಹಿಂಸಾ ಹೋರಾಟದ ಕಲ್ಪನೆಯೂ ತೀವ್ರ ಸಂವೇದನಾಶೀಲವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿತಗೊಂಡಿದೆ. ಗಾಂಧೀಜಿಯವರ ಅಹಿಂಸಾ ಹೋರಾಟದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಪಾದನೆಗಳು ಏನಿಲ್ಲವೆಂದರೂ ಹಿಂಸೆ–ಅಹಿಂಸೆಗಳ ನಡುವೆ ಸಮತೋಲನ ತಂದಿವೆ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ, ನಮ್ಮ ದೇಶದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟವು ಹಿಂಸೆ–ಅಹಿಂಸೆಗಳ ಮಿಶ್ರರೂಪದಲ್ಲಿತ್ತು ಎನಿಸುತ್ತದೆ.

ಹೀಗೆ ಹಿಂಸೆ–ಅಹಿಂಸೆಗಳ ಮಿಶ್ರರೂಪದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟದ ಫಲವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕುರ್ಚಿಗೆ ಎಲ್ಲಿಲ್ಲದ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯ ಲಭಿಸುತ್ತಿರುವುದು ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ಇನ್ನೊಂದು ವಿಪರ್ಯಾಸವಾಗಿದೆ.

ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದಲ್ಲಿ ಕುರ್ಚಿಯ ಕನಸು ಕಾಣುವುದು ತಪ್ಪಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಮುಜುಗರಪಡುವ ಅಗತ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಕುರ್ಚಿಗಾಗಿಯೇ ಆತುರದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದಂತೆ ಆಡುವ ರೀತಿ ಮಾತ್ರ ಅಪಾಯಕಾರಿಯಾದದ್ದು. ಕುರ್ಚಿಯ ಮೇಲೆ ಕೂತುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ಒಂದೇ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಸತ್ಯವನ್ನು ಸಮಾಧಿಮಾಡಿ, ನ್ಯಾಯವನ್ನು ನಾಶಮಾಡಿ, ಅನ್ಯಾಯದ ಆವರಣದಲ್ಲಿ ಸುಳ್ಳಿನ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ಸಂಚುಗಾರಿಕೆಯನ್ನು ಜನರು ಧಿಕ್ಕರಿಸದಿದ್ದರೆ ಕುರ್ಚಿಯು ಕೊಳೆತು ನಾರುತ್ತದೆ. ನೆಲದ ತುಂಬ ಹೊಲಸನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತದೆ.

ಕುರ್ಚಿಯಲ್ಲಿ ಕೂತವರು ಹೊಲಸನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕುತ್ತಾ ವಿಜೃಂಭಿಸುತ್ತಾರೊ ಹೊಲಸನ್ನು ಎತ್ತಿ ಎಸೆಯುವ ವಿನಯ ತೋರುತ್ತಾರೊ ಎಂಬ ಅಂಶ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದಲ್ಲಿ ತುಂಬಾ ಮುಖ್ಯವಾದುದು. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ರಾಜಪ್ರಭುತ್ವದಿಂದ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದವರೆಗೆ ಕುರ್ಚಿಯದೇ ಒಂದು ಇತಿಹಾಸವಿದೆ. ರಾಜಪ್ರಭುತ್ವದಲ್ಲಿ ಸಿಂಹಾಸನವಾಗಿ ಮೆರೆದದ್ದು ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದಲ್ಲಿ ಕುರ್ಚಿಯಾಗಿದೆ. ಸಿಂಹಾಸನದಿಂದ ಕುರ್ಚಿಯವರೆಗೆ ನಡೆದು ಬಂದ ಅಧಿಕಾರದ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಅವಲೋಕಿಸಿದರೆ ಆತಂಕ–ಆನಂದ–ಸಂಕಟ–ಸಂತೋಷ–ಎಲ್ಲ ಭಾವಗಳೂ ಒಟ್ಟಿಗೆ ಕಾಡಿಸುತ್ತವೆ. ಹಿಂದೆ ಸಿಂಹಾಸನದ ಸುತ್ತ ಸಿಂಬೆ ಸುತ್ತಿದ ಸಂಚುಗಳು ಇಂದು ಕುರ್ಚಿಯ ಸುತ್ತಲೂ ಬುಸುಗುಡುತ್ತಿವೆ. ಅಂದು ಕುಟುಂಬದಲ್ಲೇ ಕತ್ತಿ ಝಳಪಿಸಿದ ಅಧಿಕಾರ ಲಾಲಸೆ ಇಂದೂ ಅದೇ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಮೆರೆಯುತ್ತಿದೆ. ಹಳೆಯ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಮೀರಿ ಜನರಿಂದ ಪಡೆದ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಜನರ ಮೇಲೆಯೇ ಪ್ರಹಾರಗೊಳಿಸಿ ಸ್ವಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸಂತೋಷಿಸುತ್ತಿದೆ.

ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮ್ಮ ಜನ ಅಲ್ಪಸಂತೋಷಿಗಳು. ಅಷ್ಟಿಷ್ಟು ಅನುಕೂಲ ವಾದರೂ ಆನಂದಪಡುವ ಉದಾರಿಗಳು, ಸಣ್ಣ ಸಂತೋಷದಲ್ಲೇ ಸಮಾಧಾನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ದೊಡ್ಡ ಮನುಷ್ಯರು. ಜನರಲ್ಲಿ ಮನೆಮಾಡಿರುವ ಈ ದೊಡ್ಡತನಕ್ಕೂ ಒಂದು ಇತಿಹಾಸವಿದೆ. ನಮ್ಮ ಚರಿತ್ರೆಯ ಪುಟಗಳನ್ನು ತಿರುವಿ ನೋಡಿದರೆ ಇದು ವೇದ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಿಂದಿನ ಕಾಲದ ರಾಜರಲ್ಲಿ ಯಾರು ಉತ್ತಮ ರಾಜರು ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರ ಎಷ್ಟು ಸುಲಭ ಗೊತ್ತೆ? ಸಾಲುಮರಗಳನ್ನು ನೆಡಿಸಿದವರು, ಅಲ್ಲೊಂದು ಇಲ್ಲೊಂದು ಅಸ್ಪತ್ರೆ ಕಟ್ಟಿಸಿದವರು, ಅಪರೂಪಕೊಮ್ಮೆ ರಸ್ತೆ ಮಾಡಿಸಿದವರು ಅತ್ಯುತ್ತಮ ರಾಜರೆಂದು ನಮ್ಮ ಶಾಲೆಯ ಚರಿತ್ರೆಪಾಠಗಳು ಬಾಯಿಪಾಠ ಮಾಡಿಸಿವೆ. ಇದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಉತ್ತಮ ರಾಜರೆಂದರೆ ಮಾರುವೇಷದಲ್ಲಿ ಬಂದು ಜನರ ಕಷ್ಟಕಾರ್ಪಣ್ಯಗಳ ಪರಿಚಯ ಪಡೆಯುತ್ತಿದ್ದವರೆಂಬ ಪ್ರತೀತಿಯಿದೆ. ಈಗಂತೂ ಕುರ್ಚಿಯಲ್ಲಿ ಕೂತವರೂ ಸದಾ ಮಾರುವೇಷದಲ್ಲೇ ಇರುವುದರಿಂದ ಹಿಂದಿನ ರಾಜರ ಕಷ್ಟವೇ ಇಲ್ಲ. ಕಷ್ಟವೇನಿದ್ದರೂ ಜನರ ಪಾಲಿಗೆ.

ನಮ್ಮ ಜನರು ಈಗ ಸ್ವಲ್ಪ ಬದಲಾಗುತ್ತಿದ್ದರೂ ಪ್ರಭುತ್ವದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಿಂಹಾಸನದ ಕಲ್ಪನೆಯಿಂದ ಪೂರ್ಣಹೊರಬರಲೂ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ. ಹಿಂದೆ ಸಿಂಹಾಸನಕ್ಕೆ ಶರಣೆಂದ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನೇ ಈಗ ಕುರ್ಚಿಗೆ ಕೈ ಮುಗಿಯತ್ತ ಮುಂದುವರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹಿಂದೆ ಉತ್ತಮ ರಾಜನೆನ್ನಿಸಿಕೊಂಡವನು ಮಾಡಿದ ಅಲ್ಪಸ್ವಲ್ಪ ಕೆಲಸಗಳನ್ನೂ ಇಂದಿನ ಸರ್ಕಾರಗಳು ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟರೆ ಅದರಲ್ಲೇ ಆನಂದಿಸುವಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಮಾನಸಿಕವಾಗಿ ಸಿದ್ಧವಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಜನರಿಗೆ ಅನುಕೂಲ ಮಾಡುವುದು ತಾವು ಮಾಡುವ ಒಂದು ಕರ್ತವ್ಯವೆಂದು ಭಾವಿಸದೆ ತಾವು ಮಾಡುವ ಒಂದು ಉಪಕಾರ ಎಂಬ ಅಹಂಕಾರದಲ್ಲಿ ಅಮಲು ಹತ್ತಿಸಿಕೊಂಡ ಕುರ್ಚಿಗಳು ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ಮೂಲ ಆಶಯವನ್ನೇ ನಾಶ ಮಾಡುತ್ತಿವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಕುರ್ಚಿಯೆನ್ನುವುದು ಕೊಳಕಿನ ಕೇಂದ್ರವೆಂಬ ಭಾವನೆ ಬಲಿಯುತ್ತಿದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ಕುರ್ಚಿಗಳು ಬೆಳಕಿನ ಕೇಂದ್ರಗಳಾಗಬೇಕು. ಜನರ ಬದುಕಿಗೆ ಬೆಳಕನ್ನು ತರುವ ತೀವ್ರತೆಯಲ್ಲಿ ಕರ್ತವ್ಯದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೆ ಅನ್ವರ್ಥಕಗಳಾಗಬೇಕು. ಆದರೆ ಅನ್ವರ್ಥಕವಾಗುವ ಬದಲು ಅನರ್ಥಕಗಳಾಗಿ ಸ್ವಾರ್ಥ ಲಾಲಸೆಯ ಸಿಂಹಾಸನಗಳಾಗಿ, ಜನರ ಪಾಲಿನ ಪೀಡೆಗಳಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಕುರ್ಚಿಗಳು, ನಿರೀಕ್ಷೆಗಳನ್ನು ನೆತ್ತರಾಗಿಸುತ್ತಿವೆ. ಕನಸುಗಳಿಗೆ ಕಿಚ್ಚು ಹತ್ತಿಸುತ್ತಿವೆ; ಆಸೆಗಳನ್ನು ಹತ್ತಿಕ್ಕುತ್ತಿವೆ. ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದಲ್ಲಿ ಕುರ್ಚಿಯೆಂಬುದು ಜನರ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ರೂಪವಾಗುವ ಬದಲು ಜನವಿರೋಧಿ ರಾಕ್ಷಸನಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಕುರ್ಚಿಯೆಂದರೆ ಅಧಿಕಾರ ಲಾಲಸೆಯೆಂಬ ಅಪಾರ್ಥ ಬೆಳೆದು ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ಪಾವಿತ್ರ್ಯ ನಾಶಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದೆ. ಕುರ್ಚಿ ಹತ್ತಿದವರ ಬಗ್ಗೆ ಅನುಮಾನ, ಕುರ್ಚಿ ಬಿಟ್ಟವರ ಬಗ್ಗೆ ಅಭಿಮಾನ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಕುರ್ಚಿಯಲ್ಲಿದ್ದು ಏನು ಮಾಡಿದರೆಂಬ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಬೇಕಿತ್ತು. ಆದರೆ ಕುರ್ಚಿಯಲ್ಲಿರುವ ಬದಲು ಬಿಟ್ಟಕೂಡಲೇ ದೊಡ್ಡವರೆನ್ನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮನಸ್ಥಿತಿಯೊಂದು ಜನರಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿದೆ.

ಇತಿಹಾಸದುದ್ದಕ್ಕೂ ಕುರ್ಚಿಗಳು ಜನರ ಮನಸ್ಸಿನ ಮೇಲೆ ಮಾಡಿದ ಆಘಾತ, ಕುರ್ಚಿಗಾಗಿಯೇ ನಡೆಯುವ ಕೆಳದರ್ಜೆಯ ರಾಜಕೀಯ, ಕುರ್ಚಿಯಲ್ಲಿ ಕೂತು ಸುತ್ತೆಲ್ಲ ಬಿತ್ತುವ ಕೊಳಕು ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಉದ್ದಕ್ಕೂ ನೋಡಿದ ಜನರಿಗೆ ಅದರಿಂದ ಇಳಿದವನೇ ದೊಡ್ಡವನಾಗಿ ಕಂಡರೆ ಆಶ್ಚರ್ಯವೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಜನರಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕುರ್ಚಿ ಪರವಲ್ಲದ ಮನೋಧರ್ಮಕ್ಕೂ ಒಂದು ಇತಿಹಾಸವಿದೆ. ಈಗ ಪಾಂಡವರು ಮತ್ತು ಕೌರವರ ವಿಷಯವನ್ನೇ ನೋಡೋಣ. ಧರ್ಮರಾಯ ದುರ್ಯೋಧನನನ್ನು ಕೇವಲ ಐದು ಗ್ರಾಮಗಳನ್ನು ಕೊಡುವಂತೆ ಕೇಳಿಕೊಂಡ. ಅರ್ಧ ರಾಜ್ಯದ ಬದಲು ತನ್ನಲ್ಲೇ ಐದು ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲೇ ಸುಖಿಸುವ ಉದಾರತೆಯನ್ನು ತೋರಿದ. ಆದರೆ ದುರ್ಯೋಧನ ನಿರಾಕರಿಸಿದ. ಇಡೀ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯವನ್ನು ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸಿಕೊಂಡ. ಈ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯಜನರು ಕಳೆದುಕೊಂಡ ಧರ್ಮರಾಯಾದಿಗಳ ಪರ ಇರುತ್ತಾರೆ. ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡ ದುರ್ಯೋಧನನ ಪರ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಇನ್ನು ವನವಾಸ, ಅಜ್ಞಾತವಾಸಗಳ ಕಷ್ಟ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಬೆಂದು ಬದುಕಿದ ಪಾಂಡವರು ಸಿಂಹಾಸನಕ್ಕೆ ದೂರವಾಗಿದ್ದು ಜನರಿಗೆ ಹತ್ತಿರವಾದರು. ದುರ್ಯೋಧನ ಸಿಂಹಾಸನಕ್ಕೆ ಹತ್ತಿರವಾಗಿದ್ದು ಜನರಿಂದ ದೂರವಾದ. ಹರಿಶ್ಚಂದ್ರ ಮಹಾರಾಜನು ರಾಜ್ಯ ಕೋಶಾದಿಗಳನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಜನರ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಹತ್ತಿರವಾದ; ಕಷ್ಟಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟ ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರ ಜನರ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ದೂರವಾದ. ಜನರ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ವನವಾಸ ಮಾಡಿದ ಶ್ರೀ ರಾಮಾದಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಗೌರವ; ಕಾಡಿಗೆ ಕಳಿಸಬೇಕೆಂದು ಒತ್ತಾಯಿಸಿದ ಕೈಕೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಕೋಪ. ಒಟ್ಟು ಕಾವ್ಯವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವಾಗ ದುರ್ಯೋಧನ, ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರ , ಕೈಕೆ ಮುಂತಾದವರ ಪಾತ್ರವನ್ನು ಬೇರೆ ರೀತಿಯೂ ನೋಡಲಿಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯ. ಆದರೆ ಕತೆಯ ಸಾರಾಂಶವನ್ನು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ತಂದುಕೊಂಡ ಸಾಮಾನ್ಯಜನರು ಮೂಡಿಸಿಕೊಂಡ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಸರಳವಾಗಿ, ನೇರವಾಗಿ ಇರುತ್ತವೆ. ಸಿಂಹಾಸನಕ್ಕೆ ಅಂಟಿಕೊಂಡವರಿಗಿಂತ ಅದರಿಂದ ದೂರವುಳಿದವರ ಬಗ್ಗೆ ಜನರಿಗೆ ಅಭಿಮಾನವಿದೆ. ಇಂದಾದರೂ ಅಷ್ಟೆ; ಕುರ್ಚಿಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡವರಿಗಿಂತ ಕಳೆದುಕೊಂಡವರ ಬಗ್ಗೆ ಕಾಳಜಿಯಿದೆ; ಕಳಕಳಿಯಿದೆ. ಕುರ್ಚಿಯಲ್ಲಿದ್ದೇ ಜನರ ಕಾಳಜಿ ಮತ್ತು ಕಳಕಳಿಯನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸುವುದು ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ಯಶಸ್ಸು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಇಂದಿನ ಕುರ್ಚಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಅಸಹ್ಯ ಹುಟ್ಟತೊಡಗಿದರೆ ಹಿಂದಿನ ಸಿಂಹಾಸನಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಒಲವು ಹುಟ್ಟಬಹುದು; ಸರ್ವಾಧಿಕಾರದ ಕಡೆಗೆ ಮನಸ್ಸು ವಾಲಬಹುದು. ಹೀಗೆ ಆಗದಂತೆ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಗುರುತರ ಜವಾಬ್ದಾರಿ ಕುರ್ಚಿಯಲ್ಲಿ ಕೂತವರ ಮೇಲಿದೆ. ಆದರೆ ಹಿಂದಿನ ಸಿಂಹಾಸನಗಳು ಮತ್ತು ಇಂದಿನ ಕುರ್ಚಿಗಳು ಜನರಿಂದ ದೂರ ಉಳಿದ ಉದಾಹರಣೆಗಳು ಹೆಚ್ಚಾದದ್ದೇ ಜನರಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರಸ್ಥರ ಬಗ್ಗೆ ಅಸಹನೆ ಮತ್ತು ಅಸಹ್ಯ ಭಾವನೆಗಳು ಹುಟ್ಟಲು ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಬುದ್ಧಿವಂತರೆನ್ನಿಸಿಕೊಂಡವರಲ್ಲಿ ಸಿನಿಕತನಗಳು ಹುಟ್ಟದೆ ಇರುವಂಥ ವಾತಾವರಣ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗದಿದ್ದರೆ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೇ ಅಪಾಯವಿದೆ. ಇದನ್ನು ಕುರ್ಚಿಯಲ್ಲಿ ಕೂತವರು ಮೊದಲು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು.

ಇಂದು ಕುರ್ಚಿಗಳ ಸ್ಥಿತಿ ಯಾವ ಮಟ್ಟ ಮುಟ್ಟಿದೆಯೆಂದರೆ, ಸುರಕ್ಷಿತ ಭಾವನೆಯೇ ಬೂದಿಯಾಗಿದೆ. ನಮ್ಮ ದೇಶದ ಪ್ರಧಾನಿ, ರಾಷ್ಟ್ರಪತಿ, ಮುಖ್ಯಮಂತ್ರಿಗಳು, ರಾಜ್ಯಪಾಲರು–ಇತ್ಯಾದಿ ದಢೂತಿ ಕುರ್ಚಿಗಳ ಸುತ್ತ ಕೋವಿಗಳ ರಕ್ಷಣೆ ಇದ್ದೇ ಇರಬೇಕಾದಂಥ ವಾತಾವರಣವಿದೆ. ಹಿಂದೆ ಸಿಂಹಾಸನ ಸಂರಕ್ಷಣೆಗಾಗಿ ಬಿಚ್ಚುಗತ್ತಿಯ ಭಟರು ನಿಂತಂತೆ, ಇಂದು ಕೋವಿ ಹಿಡಿದ ಕಟ್ಟಾಳುಗಳು ನಮ್ಮ 'ಪ್ರಜಾಪ್ರತಿನಿಧಿ'ಗಳನ್ನು ಕಾಯುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಇದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ನಮ್ಮ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಕೋಟ್ಯಾಂತರ ರೂಪಾಯಿಗಳನ್ನು ಖರ್ಚು ಮಾಡುವ ಸ್ಥಿತಿ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗಿದೆ. ನಮ್ಮ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ಎಂಥ ಅಪಾಯ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿದೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಇದೇ ಉತ್ತಮ ಉದಾಹರಣೆ.

ಈಗಲಾದರೂ ಕುರ್ಚಿಯಲ್ಲಿ ಕೂತವರು ಆಕಾಶಕ್ಕೆ ಅಟ್ಟ ಕಟ್ಟುವ ಬದಲು ನೆಲದ ಕನಸು ಕಾಣಬೇಕು. ನೆಲದ ನೋವು ನಲಿವುಗಳಲ್ಲಿ ಬಾಳು ತೇಯುತ್ತಿರುವ ಜನಸಾಮಾನ್ಯನ ಹೃದಯಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಕುರ್ಚಿಯನ್ನು ತರಬೇಕು. ಆದರೆ ಕುರ್ಚಿಯಲ್ಲಿ ಕೂತವರು ಜನಮುಖಿಯಾದ ಆಶಯಗಳಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ವರ್ತಿಸುತ್ತ ಸ್ವಾರ್ಥಮುಖಿಗಳಾದದ್ದು ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಬಿಗಡಾಯಿಸಿದೆ.

ಕುರ್ಚಿಯಲ್ಲಿ ಕೂತ ಮನುಷ್ಯ ಕುಬ್ಜನಾಗಬಾರದು. ಕುರ್ಚಿ ಮನುಷ್ಯನಿಗಿಂತ ದೊಡ್ಡದಾಗಬಾರದು. ಮನುಷ್ಯ ಕುರ್ಚಿಗಿಂತ ದೊಡ್ಡವನಾಗಬೇಕು; ಕುರ್ಚಿಯನ್ನು ಕುಬ್ಜಗೊಳಿಸಬೇಕು.

ಕುರ್ಚಿಯಲ್ಲಿ ಕುಬ್ಜನಾದ ಮನುಷ್ಯನಿಂದ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ಅಳಿಯುತ್ತದೆ, ಕುರ್ಚಿಯನ್ನು ಕುಬ್ಜಗೊಳಿಸಿ ಬೆಳೆಯುವ ಮನುಷ್ಯನಿಂದ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ.

ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯಕೇಂದ್ರಿತ ಚಿಂತನೆ ಮಾತ್ರ ಬದುಕಿನ ಬಗ್ಗೆ ಗಂಭೀರ ಕಾಳಜಿಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಬಲ್ಲದು. ಈ ಮನುಷ್ಯಕೇಂದ್ರಿತ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ಮರ, ಗಿಡ, ಪ್ರಾಣಿ, ಪಕ್ಷಿಗಳ, ಹಿತಚಿಂತನೆಯೂ ಸೇರುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟೆ ಅಲ್ಲ ನಮ್ಮ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚರ್ಚೆಗಳು ನಿಜವಾದ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು; ಸಂವೇದನೆ ಹಾಗೂ ಚಲನಶೀಲತೆಯ ನೆಲೆಯಿಂದ ಬೆಳೆಯುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು. ನಮ್ಮ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಪಾರಸ್ಪರಿಕ ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳ ಈ ಮೂರು ಅಂಗಗಳು ಚಲನಶೀಲತೆ ಕಳೆದುಕೊಂಡಾಗ, ಸಂವೇದನಾರಹಿತವಾದಾಗ ಜನವಿರೋಧಿಯಾಗುತ್ತವೆ. ಆಗ ಸಾಹಿತ್ಯ ಶುಷ್ಕವಾಗುತ್ತದೆ; ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಜಡವಾಗುತ್ತದೆ; ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ಅಣಕು ಮಾತ್ರವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಣಕು ಮಾತ್ರವಾಗುವ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನೇ ನಿಜವೆಂದು ನಂಬಿದ ಸಾಹಿತ್ಯ–ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ಹುಸಿನೆಲೆಗಳನ್ನು ವಿಜೃಂಭಿಸುತ್ತ ಆತ್ಮವಂಚನೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಆತ್ಮವಂಚನೆಯನ್ನೂ ವೈಭವೀಕರಿಸಿ ಉಣಬಡಿಸಿ ತಿಂದು ತೇಗುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಇದರ ಫಲವಾಗಿ ಹುಸಿ ಬೌದ್ಧಿಕತೆ ವಿಜೃಂಭಿಸುತ್ತದೆ.

ಹುಸಿ ಬೌದ್ಧಿಕತೆಯು ನಮ್ಮ ನಾಡಿನ ಎರಡು ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದೆ. ಒಂದು–ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ನೆಲೆಯಿಂದ ಹೊರಡುವ ಯಥಾಸ್ಥಿತಿವಾದಿ ಚಿಂತನೆ; ಎರಡು–ಪ್ರಗತಿಪರ ಪೋಜನ್ನು ಕೊಡುತ್ತ ಪ್ರಗತಿಪರತೆಯನ್ನೆ ಹಾಳು ಮಾಡಲು ಹೊರಟಿರುವ ವಿದೇಶಿ ಒತ್ತಾಸೆಯ ವಂಚಕ ಚಿಂತನೆ. ಆಳದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮತ್ತು ಎರಡನೆಯ ಚಿಂತನೆಗಳು ಒಂದೇ ಆಗುವುದೇ ಇಲ್ಲಿನ ವಿಪರ್ಯಾಸ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಎರಡೂ ಚಿಂತನೆಗಳು ನಮ್ಮ ದೇಶದ ಪ್ರಗತಿಪರ ವಿಚಾರಕ್ರಾಂತಿಗೆ, ಅದರ ಫಲವಾಗಿ ಸಂಭವಿಸಬಹುದಾದ ಸಮಾನತೆಯ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ವರ್ತಿಸುತ್ತವೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ತಪ್ಪಾಗಿ ಅರ್ಥೈಸುತ್ತಾ ಹಾದಿ ತಪ್ಪಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ನೆಲೆಗಳು ಒಟ್ಟಿಗೆ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟಿಗೆ ಒಳಗಾಗಿವೆ. ಈ ಮೂರು ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರಲ್ಲೇ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಬಹುಶಃ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಚಿಂತನೆಯು ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ಚಿಂತನೆಗೆ ಪೂರಕವಾಗುತ್ತದೆಯೆಂದು ಭಾವಿಸಿ, ಆ ನೆಲೆಯ ಚರ್ಚೆಯನ್ನೇ ಕೈಗೆತ್ತಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇನೆ.

ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಚಿಂತನೆಯು ಶ್ರಮದ ಚಿಂತನೆಯಿಂದ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಬಾರದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ರೂಪಧಾರಣೆಯ ಕ್ರಿಯೆ ಪ್ರಾರಂಭವಾದದ್ದೇ ಶ್ರಮದಿಂದ. ಮನುಷ್ಯ ತನ್ನ ಶ್ರಮವನ್ನು ವಿನಿಯೋಗಿಸತೊಡಗಿದಾಗ ಬದುಕು ಒಂದು ಸ್ಪಷ್ಟ ರೂಪವನ್ನು ಪಡೆಯತೊಡಗಿತು. ನೈಸರ್ಗಿಕ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಶ್ರಮ ವಿನಿಯೋಗದಿಂದ ತನ್ನದೇ ಒಂದು ಪರಿಸರವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸತೊಡಗಿದ ಮನುಷ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹರಿಕಾರನಾದ.

ಮನುಷ್ಯ ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕಾಗಿ, ಬದುಕಿಗಾಗಿ ನಿಸರ್ಗದ ಜೊತೆ ನಡೆಸಿದ ಹೋರಾಟ ಮತ್ತು ಹೊಂದಾಣಿಕೆಗಳ ಫಲವೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿ.

ನಿಗೂಢಗಳ ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯ ಬೀಡನ್ನು ಕಟ್ಟತೊಡಗಿದ್ದು ಬುದ್ಧಿಪೂರ್ವಕವಲ್ಲದಿರಬಹುದು. ಅದು ಆತನ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಹೋರಾಟದ ಹಾದಿ. ದಟ್ಟಕಾಡಿನ ನಡುವೆ ಹಾದಿ ಹುಡುಕುತ್ತ ಬದುಕಲು ಪಟ್ಟ ಬವಣೆಯೇ ಮನುಷ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಾಗಿ ರೂಪುತಾಳುತ್ತ ಬಂತು. ಆತ ಎದುರಿಸಿದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು, ನಿಗೂಢಗಳು, ನಂಬಿಕೆಗಳು, ಹುಡುಕಿದ ಪರಿಹಾರಗಳು, ದಿಗ್ಮೂಢಗೊಳಿಸಿದ ವಿಸ್ಮಯಗಳು, ಕಂಡುಕೊಂಡ ಕಲೆಗಳು–ಎಲ್ಲವೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ರೂಪಿಕೆಗಳಾದವು.

ಮನುಷ್ಯ ನಿಸರ್ಗದತ್ತ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ತನ್ನ ಅನುಕೂಲಕ್ಕಾಗಿ ಒಗ್ಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಹೋರಾಟ ನಡೆಸಿದ. ಮರಗಿಡ ಸೊಪ್ಪುಸೆದೆಗಳನ್ನು ತನಗೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ಬಳಸಿಕೊಂಡ. ಮಣ್ಣಿನ ದಿಣ್ಣೆಗಳನ್ನು ಅನುಕೂಲಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ಕಡಿದ, ಬೆಟ್ಟ ಬಂಡೆಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡ. ಹರಿಯುವ ನೀರನ್ನು ತನಗೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ಬಳಸಿಕೊಂಡ. ಕೆರೆ ಕಟ್ಟಿದ, ಕಾಲುವೆ ಮಾಡಿದ. ಮರಗಿಡಗಳನ್ನು ಬಳಸಿ ಗುಡಿಸಲು ಕಟ್ಟಿದ. ಬೇಟೆಯಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಪ್ರಾಣಿಪಕ್ಷಿಗಳೊಂದಿಗೆ ಬದುಕಲು ಕಲಿತ; ಅವುಗಳನ್ನು ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಕತೊಡಗಿದ. ಹೀಗೆ ಶ್ರಮ ಬಳಸಿ ಬದುಕು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಬೆಳೆಸಿದ.

ಹೀಗೆ ನಿಸರ್ಗದ ಜೊತೆ ಹೋರಾಡುತ್ತಲೇ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯ ನೆಲೆ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುತ್ತ ಮನುಷ್ಯ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಜೀವನ ಶೈಲಿಯೊಂದನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳತೊಡಗಿದ. ಇದೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಾಯಿತು. ಮನುಷ್ಯನ ಅನುಭವ, ಆಚರಣೆ, ನಂಬಿಕೆ, ಕಲೆ, ಕಸುಬು ಎಲ್ಲವೂ ಇದರೊಳಗೆ ಸೇರಿತು. ಎಲ್ಲವೂ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಾಯಿತು. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು–ಶ್ರಮವೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ತಾಯಿ ಬೇರು.

ಆದರೆ ಮುಂದೆ ಶ್ರಮವನ್ನು ಮೂಲೆಗೆ ತಳ್ಳಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚಿಂತನೆ ನಡೆಸಲಾಯಿತು. ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖ ಮೌಲ್ಯವಾಗಬೇಕಿದ್ದ 'ಶ್ರಮ'ದ ಜಾಗವನ್ನು ಬೌದ್ಧಿಕತೆ ಆಕ್ರಮಿಸಿತು. ನಿಜ ಬೌದ್ಧಿಕತೆಯ ಬದಲು ಹುಸಿ ಬೌದ್ಧಿಕತೆ ವಿಜೃಂಭಿಸತೊಡಗಿತು. ಅದನ್ನೇ ನಿಜವೆಂದು ನಂಬಿಸಲಾಯಿತು.

ನಮ್ಮ ಸಂದರ್ಭದ ದೊಡ್ಡ ಬೌದ್ಧಿಕ ದುರಂತವೆಂದರೆ ಶ್ರಮ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕಗೊಳಿಸಿದ್ದು. ಶ್ರಮ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆಯಿಂದಲೇ ನಮ್ಮ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕತಾವಾದ ಹುಟ್ಟಿದೆ. ಇಂದು ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಪ್ರತ್ಯೇಕತಾವಾದಿ ಚಳವಳಿಗೂ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಶ್ರಮ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ವಿಭಜನೆಯ ಸಂಚೇ ಮೂಲವಾಗಿದೆ ಎನ್ನಬಹುದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಈ ವಿಭಜನೆ ಆಗದಿದ್ದರೆ ಶ್ರಮವೇ ಮೌಲ್ಯವಾಗಿ ನಮ್ಮ ಬದುಕಿನ ಅಸಮಾನತೆ ಮತ್ತು ಅಸಮತೋಲನಗಳ ನಿವಾರಣೆಗೆ ಆದ್ಯತೆ ಲಭ್ಯವಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಯಾವಾಗ ಶ್ರಮವನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸಲಾಯಿತೊ ಆಗ ಜಾತಿ–ಮತ–ಧರ್ಮ ದೂರವಾದ ದುಡಿಯುವ ಜನರ ಆಶೋತ್ತರಗಳು ಮಣ್ಣುಗೂಡಿದವು. ಅಸಮಾನತೆ ಅಸಮಾಧಾನದ ಮೂಲವಾಯಿತು. ಅಸಮಾಧಾನ ಆಕ್ರೋಶವಾಯಿತು. ಒಟ್ಟಿಗೆ ಬಾಳುವುದರಿಂದ ಬೆಳ್ಳಿ ಬೆಳಕು ಕಾಣುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಗದಿದ್ದರೆ ಕತ್ತಲ ಕಾಳಗದಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಸುಖ ಕಾಣಬಹುದೆಂಬ ಭಾವನೆ ಬಲವಾಯಿತು. ಸಾಮಾಜಿಕ–ಆರ್ಥಿಕ ಅಸಮತೋಲನವೇ ಮೂಲವಾಗಿ ಅನಂತರ ಭಾವನಾತ್ಮಕ ರೂಪ ಪಡೆದು 'ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆ' ಒಂದು ಮೌಲ್ಯವಾಯಿತು. ಶ್ರಮವನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸಿ 'ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆ' ಯನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಶಕ್ತಿಗಳು ಮುಂದೆ, ಆಧುನಿಕ ಸಂದರ್ಭದ ಪ್ರತ್ಯೇಕತವಾದಿಗಳ ಹುಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಪರೋಕ್ಷ ಪಾತ್ರವನ್ನಾದರೂ ನಿರ್ವಹಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆನಂತರ ಈ ಆಧುನಿಕ ಪ್ರತ್ಯೇಕತಾವಾದಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದಿದೆಯೆಂಬುದು ನಿಜವಾದರೂ ಅವುಗಳ ಹುಟ್ಟಿನ ಹಿಂದೆ–ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಿಂದ ಶ್ರಮವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸಿ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಅಸಮತೋಲನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಮೂಲ ಪ್ರತ್ಯೇಕತಾವಾದಿಗಳ ಒತ್ತಾಸೆಯಿದೆ. ಆದರೆ ಈ ಮೂಲ ಪ್ರತ್ಯೇಕತಾವಾದಿಗಳು ಏಕತೆಯ ಮಂತ್ರ ಪಠಿಸುವುದು ನಮ್ಮ ಕಾಲದ ಒಂದು ವಿಪರ್ಯಾಸವಾಗಿದೆ. ಆಧುನಿಕ ಸಂದರ್ಭದ ಪ್ರತ್ಯೇಕತಾವಾದಿಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ತೆಗಳುತ್ತ ಶ್ರಮಮೂಲ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ವಿರೂಪಗೊಳಿಸುವ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಬಿತ್ತುವ 'ಮೂಲ ಪ್ರತ್ಯೇಕತಾವಾದಿ'ಗಳನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ರಕ್ಷಕರೆಂದು ವೈಭವೀಕರಿಸುವುದು ಮತ್ತೊಂದು ವಿಪರ್ಯಾಸ. ಈ ಹುಸಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಕ್ತಾರರ ಹುನ್ನಾರಗಳನ್ನು ಸೋಲಿಸುತ್ತ ಜನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ನಾವಿಂದು ಬೆಳೆಸಬೇಕಾಗಿದೆ.

ನಮ್ಮ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಮೂರು ನೆಲೆಗಳಿವೆ. ಬೆವರು, ಬಲ, ಬುದ್ಧಿ–ಇವೇ ಮೂರು ಮುಖ್ಯನೆಲೆಗಳು.

ಬೆವರು ಮೂಲದಿಂದ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತ ಬಂದ ಬದುಕನ್ನು ಬಲ ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತ ಬಂದದ್ದರ ಫಲವಾಗಿ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಪ್ರಬಲವಾಯಿತು. 'ಬಲ'ಬೆವರನ್ನು ಆಳತೊಡಗಿತು. ಬೆವರನ್ನು ಮೂಲೆಗುಂಪು ಮಾಡುವುದರಲ್ಲಿ ಬಲ ಮತ್ತು ಬುದ್ಧಿಯ ನೆಲೆಗಳು ನಡೆಸಿದ ಜಂಟಿ ಕಾರ್ಯಾಚರಣೆಯ ಫಲವಾಗಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ಅರ್ಥಗಳೇ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾದವು. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆಂದರೆ ನಯ ನಾಜೂಕಿನ ನೆಲೆಗಳು ರೂಪಿಸಿದ ಆಂತರಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಎಂಬಂಥಾಗಿ, ಸಂಪ್ರದಾಯದ ನೆಲೆಯೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಾಗಿ ವಿಜೃಂಭಿಸತೊಡಗಿತು. ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಗಟ್ಟಿ ಮೊತ್ತವನ್ನೇ ಧರ್ಮವೆಂದು ಕಾಣಿಸಿದ ಕೆಲವು ಶಕ್ತಿಗಳು ಧರ್ಮವೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆಂಬ ಭ್ರಮೆ ಮೂಡಿಸಿದವು. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಧರ್ಮವೂ ಒಂದು ಅಂಗವೆಂಬುದು ನಿಜ. ಆದರೆ ಧರ್ಮವೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲ; ಅಥವಾ ಧರ್ಮವೊಂದೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮುಖ್ಯ ಅಂಗವಲ್ಲ. ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಧರ್ಮವಿಲ್ಲದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಿವೆ. ದೇವರಿಲ್ಲದ ಧರ್ಮಗಳಿವೆ. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಭಾಗಗಳೇ. ಜೊತೆಗೆ ನಮ್ಮ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಏಕಧರ್ಮವಿಲ್ಲ; ಏಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ವಿಭಿನ್ನ ಜೀವನ ಶೈಲಿಗಳ ಈ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಧರ್ಮವನ್ನು ಮೂಲಭೂತವಾದಿಯನ್ನಾಗಿಸುತ್ತ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನೂ ಅದೇ ನೆಲೆಗೆ ಕೊಂಡೊಯ್ಯುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಬೆವರು, ಬಲ ಮತ್ತು ಬುದ್ಧಿಗಳ ಸಂಗತ ಸಂಯೋಜನೆಯಲ್ಲಿ ಜನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ಬದಲು ಬುದ್ಧಿ ಮತ್ತು ಬಲ ಪ್ರಯೋಗದಿಂದ ಬೆವರನ್ನು ಬದಿಗೊತ್ತಿ ಗುಲಾಮಶಾಹಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲೇ ತರುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ನಡೆಯುತ್ತಿವೆ. ಇದಕ್ಕಾಗಿ ಭಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಧರ್ಮಗಳ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ದುರ್ಬಳಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲಾಗುತ್ತಿದೆ.

ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಏಕಧರ್ಮ, ಏಕಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಧಾರ್ಮಿಕ ಮೂಲಭೂತವಾದವು ಸಹಜ ಧಾರ್ಮಿಕತೆಯ ಬದಲು ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಧರ್ಮವನ್ನು ಬಲಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಧರ್ಮವು ರಾಜಕೀಯ ಶಕ್ತಿಯಾಗಬಲ್ಲದು; ಲಾಭದಾಯಕವಾಗಬಲ್ಲದು. ಈ ಲಾಭ ಕೆಲವರಿಗೆ ಬೇಕಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಮೂಲಭೂತವಾದವು ಭಾಷೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮುಂತಾದ ಜನಪ್ರಿಯ ಮಾದರಿಗಳ ಮೂಲಕ ಪ್ರಕಟಗೊಳ್ಳುತ್ತ ನಮ್ಮ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಉಂಟು ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಅನಾಹುತಗಳ ನಡುವೆಯೇ ನಾವು ನಮ್ಮೊಳಗೆ ಕಳೆದುಹೋಗದಂತೆ, ಸಮೂಹಸನ್ನಿಯಲ್ಲಿ ಸರ್ವನಾಶವಾಗದಂತೆ ಎಚ್ಚರವಹಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಸಮೂಹಸನ್ನಿಯ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ಸಮೂಹಪ್ರಜ್ಞೆ ಚಿಗುರೊಡೆದು ಚಿರಂತನವಾಗಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಧರ್ಮದ ಬಗೆಗೆ ಮಾತನಾಡುವವರೆಲ್ಲ ಧಾರ್ಮಿಕರಲ್ಲ. ಧಾರ್ಮಿಕತೆ ಯುಳ್ಳವರೆಲ್ಲ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಧರ್ಮದ ಅನುಯಾಯಿಗಳೇ ಆಗಿರಬೇಕಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರನ್ನೇ ಗಮನಿಸಿ. ಅವರ ನಂಬಿಕೆಗಳು, ಆಚರಣೆಗಳು, ಪೂಜಿಸುವ

ದೇವರುಗಳು ಯಾವ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಸೇರಿವೆ? ಯಾವ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಧರ್ಮ ಇವರ ಧಾರ್ಮಿಕ ಶೈಲಿಯನ್ನು ಅಧಿಕೃತವೆಂದು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದೆ? ಯಾವುದೇ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಧರ್ಮದ ಶಾಸ್ತ್ರವಿಧಿಗಳ ಅರಿವಿಲ್ಲದೆ ತಮಗೆ ತಾವೇ ನಂಬಿಕೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಭಯ-ಭಕ್ತಿಗಳ ಅಭೇದ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಬದುಕುವ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರು ಧಾರ್ಮಿಕರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ, ಶಾಸ್ತ್ರವಿಧಿಗಳ ಬಾಯಿಪಾಠ ಒಪ್ಪಿಸುವ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಧರ್ಮದ ಎಷ್ಟೋ ಜನ ವಕ್ತಾರರು ಧಾರ್ಮಿಕರಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಇವರಿಗೆ ಧರ್ಮವನ್ನು ಒಂದು ಸಂಸ್ಥೆಯಾಗಿ ನೋಡುವ ದೃಷ್ಟಿಧೋರಣೆಗಳು ಮುಖ್ಯ. ಧರ್ಮದ ಜಡಶಾಸ್ತ್ರ ಶಿಸ್ತುಗಳು ಪರಮಶ್ರೇಷ್ಠ. ಸಂಸ್ಥೆಯಾಗುವ ಧರ್ಮ ಲಿಖಿತ ಮಾರ್ಗ-ದರ್ಶನಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸುತ್ತ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಗೌಣ ಮಾಡುತ್ತದೆ; ಯಾಂತ್ರಿಕವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಧಾರ್ಮಿಕತೆ ಲಿಖಿತಮಾರ್ಗ ಮತ್ತು ದರ್ಶನಗಳ ಮೂಲಕ ಪ್ರಕಟವಾಗಬೇಕಾದ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದೊಂದು ಮನೋಧರ್ಮವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅಲಿಖಿತ ಅನುಭವಗಳ ಒತ್ತಾಸೆಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ನಾನಿಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದಿರುವುದು ಇಷ್ಟೇ; ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕತೆ ಬೇರೆಯಾಗಿರಲು ಸಾಧ್ಯ.

ಆದರೆ ಇವತ್ತು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ನಿಷ್ಠೆ ತೋರಿಸದೆ ಇರುವವರನ್ನು ಅಧಾರ್ಮಿಕರಂತೆ ಕಾಣುವ ವಾತಾವರಣವನ್ನು ಎಲ್ಲ ಧರ್ಮಗಳ ಮೂಲಭೂತವಾದಿಗಳು ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಎಲ್ಲ ಧರ್ಮಗಳ ಆಶಯ ಒಂದೇ ಎಂದು ಸಾರುವ ಆದರ್ಶ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಖಂಡಿತ ನಿಜವಾಗಿದೆ! ಜನರನ್ನು ಧಾರ್ಮಿಕರನ್ನಾಗಿಸುವ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಧರ್ಮಗಳು ಮಾಡಬಹುದಾದ ಒಂದು ಉತ್ತಮ ಕೆಲಸವೆಂದರೆ ಜನರ ಪಾಡಿಗೆ ಜನರನ್ನು ಬಿಡುವುದು. ಆಗ ಆಸ್ತಿಕ ಜನರು ತಮಗಿಷ್ಟವಾದ ದೇವರಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿ ತೋರಿಸುತ್ತಾರೆ. ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಆಸ್ತಿಕರಾಗುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಧರ್ಮಗಳ ಆಸ್ತಿಗೆ ಸಂಚಕಾರ ತರುತ್ತಾರೆ. ಸಮಸ್ಯೆ ಇರುವುದು ಇಲ್ಲೇ. ದೇವರು, ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಭಕ್ತಿಗಳ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಜನರನ್ನು ಸಂಘಟಿಸಿ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ರೂಪಕೊಡದಿದ್ದರೆ ಜನರು ಆಸ್ತಿಕರಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲವಾದರೂ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಆಸ್ತಿ ಲಭ್ಯವಾಗುವುದು ಕಡಿಮೆಯಾಗುತ್ತದೆ; ಭಕ್ತಿಯೆಂಬುದು ಬಯಲ ಬೆಂತರನಾಗುವುದು ತಪ್ಪುತ್ತದೆ. ಮೌನದಲ್ಲಿ ಖಾಸಗಿತನದಲ್ಲಿ ದೈವದೊಂದಿಗೆ ನಡೆಸುವ ಸಂವಾದದ ಮೂಲಕ ಭಕ್ತಿ ಗಟ್ಟಿಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಜನರ ನಂಬಿಕೆಯ ದೇವರು ಜನರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸೇರುತ್ತಾನೆ. ಸಂಸ್ಥೆಯ ಆಸ್ತಿಯಾಗದೆ ಜನ ಮನಸ್ಸಿನ ಭಾವರೂಪನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಶಾಸ್ತ್ರವಿಧಿಗಳ ಪಾಶದಿಂದ ಪಾರಾಗಿ ನಂಬಿಕೆ ಮಾತ್ರವಾಗುವ ದೇವರು, ಧರ್ಮ ಸಂಸ್ಥೆಗಳಿಗೆ ಪ್ರಯೋಜನಕಾರಿ ಯಾಗುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಮಧ್ಯವರ್ತಿಗಳ ಪಡೆ ಬೆಳೆದು ದಾರಿ ತಪ್ಪಿಸುತ್ತದೆ. ಭಾವಸಂವಾದಿಯಾದ ಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಬುದ್ಧಿ ರೂಪಕ್ಕೆ ಪರಿವರ್ತಿಸಿ ಬಿಡುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ನಂಬಿಕೆ ದೈವದ ನಡುವೆ ಸಂಭವಿಸಬೇಕಾದ ಖಾಸಗಿ ಸಂಬಂಧವಾದ ಭಕ್ತಿ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಧರ್ಮಗಳ ಸಾಧನವಾಗುತ್ತ ನಾಶದ ಪಾಶಕ್ಕೆ ಬಲಿಯಾಗತೊಡಗುತ್ತದೆ.

ಹೀಗಾಗಿ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಧರ್ಮವು ನಾಸ್ತಿಕ ವಾದಕ್ಕಷ್ಟೇ ಬುದ್ಧಿವಾದ ಹೂಡುವ ವಕೀಲನಾಗುವುದಿಲ್ಲ; ಆಸ್ತಿಕವಾದಕ್ಕೆ ವಕಾಲತ್ತು ವಹಿಸುವ ವಕ್ತಾರನಾಗುತ್ತದೆ. ಆಸ್ತಿಕತೆಯ ಒಂದು ವಾದ ಮಾತ್ರವಾಗುವುದಲ್ಲಿರುವ ಅಪಾಯವನ್ನು ಮರೆಯುತ್ತದೆ.

ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಧರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ವಾದ ಹೂಡುವ ಹಟವಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಿ ಮೇಲಿನ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದೇನೆ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಧರ್ಮಗಳಿಗೆ ಮಾತೇ ಮುಖ್ಯವಾಗುವ ಅಪಾಯದತ್ತ ಗಮನ ಸೆಳೆಯುತ್ತಿದ್ದೇನೆ. ದೈವ ಮತ್ತು ಭಕ್ತನ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ಮಾತಿಗಿಂತ ಮೌನ ಮುಖ್ಯ. ಬದುಕಿನ ಭಯಾತಂಕಗಳು ನಂಬಿಕೆಯಾಗಿ, ಭಕ್ತಿಯಾಗಿ ಮೌನದಲ್ಲಿ ಭದ್ರಗೊಳ್ಳುತ್ತ ಬದುಕಿನ ಅಭದ್ರತೆಗೆ ಒದಗಿದ ಉಪಾಯವಾಗಿ, ಜನಮಾನಸದ ಭಾಗವಾಗುವ ಅನುಭವವೇ ಬೇರೆ; ಮೆದುಳಲ್ಲಿ ಮಾತನಾಡುವ ಅರಿವು ಮಾತ್ರವಾಗುವುದೇ ಬೇರೆ, ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಅರಿವುಗಳ ಒಳಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ಒಳತೋಟಿಯಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದ ನೆಲೆಗಳು ಬೆಳೆಯುತ್ತವೆ ಅಥವಾ ಇರುವಂತೆಯೇ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ.

ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಧರ್ಮವು ಒಳತೋಟಿ ಮತ್ತು ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸುವ ಎದೆಗಾರಿಕೆಯನ್ನು ತೋರುವುದಿಲ್ಲ. ತನ್ನೊಳಗೆ ತಾನು ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಕಾಣ್ಕೆಗೆ ಮಾತ್ರ ವೈರುಧ್ಯ ಹಾಗೂ ಒಳತೋಟಿಗಳ ಅನುಭವವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಧರ್ಮವು ಸಿದ್ಧರೂಪದ ಪ್ರತಿಪಾದಕ ಮಾತ್ರವಾಗುವುದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ಆಂತರಂಗಿಕ ಮುಖಾಮುಖಿಗೆ ಅವಕಾಶವೇ ಇಲ್ಲ. ನಾನಿಲ್ಲಿ ತತ್ವಬದ್ಧತೆ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯನ್ನು ಸಾರಾಸಗಟಾಗಿ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ. ಯಾವುದೇ ಧರ್ಮವಾಗಲಿ, ಪಕ್ಷವಾಗಲಿ, ತಾನು ನಂಬಿದ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಸೃಜನಶೀಲಗೊಳಿಸುತ್ತಾ ಸಾಗಬೇಕು. ಇದಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ ತಾನು ನಂಬದೆಯೂ ನಂಬಿಸುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಕೈಗೊಂಡರೆ, ದೇವರು ಮತ್ತು ಭಕ್ತಿಗಳು ಧರ್ಮದ ಉದ್ಯಮಗಳಾಗುವ ಅಪಾಯವೇ ಹೆಚ್ಚು. ಇಂದು ಆಗುತ್ತಿರುವುದು ಇದೇ.

ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಧರ್ಮಗಳು ಆಸ್ತಿಯ ಮೂಲಕ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಗಳಿಸುತ್ತ, ಕಟ್ಟುಕತೆಗಳ ಮೂಲಕ ಜನರನ್ನು ಕಟ್ಟಿಹಾಕುತ್ತಾ, ಜಡಸಂಪ್ರದಾಯದ ಪ್ರತೀಕವಾಗಿ ಮಠಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕುತ್ತವೆ. ಜಾತಿಗೊಬ್ಬ ಜಗದ್ಗುರು ಅವತರಿಸುವ ಇಂದಿನ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಮಠಮಾನ್ಯರು ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ ಹಾಗೂ ರಾಜಕೀಯ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿವೆ. ತಾವು ಹೇಳಿದ್ದೇ ಅಂತಿಮವೆಂಬ ಹಠಮಾರಿತನದಿಂದ ಸೃಜನಶೀಲತೆ ಮತ್ತು ಚಲನಶೀಲತೆಗಳನ್ನು ನಾಶ ಮಾಡುತ್ತಿವೆ. ಈ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ನಾನು 'ಮಠಮಾರಿತನ' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇನೆ.

ಮಠಮಾರಿತನದ ಮೂಲಕ ಸಾಮಾನ್ಯರನ್ನು ಸಮೂಹಸನ್ನಿಗೆ ದೂಡುತ್ತಿರುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಒಂದು ಕಡೆಗಿದ್ದರೆ, ಸೃಜನಶೀಲ ಮನಸ್ಸುಗಳು ಭಿನ್ನನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಧಾರ್ಮಿಕವಾಗಿವೆ ಅಥವಾ ಧರ್ಮದ ದುರುಪಯೋಗವನ್ನು ಧಿಕ್ಕರಿಸುವ ಪ್ರತಿಭಟನಾ ದನಿಗಳಾಗಿವೆ.

ಧರ್ಮಗಳ ವಕ್ತಾರರು ತಮ್ಮ ಮತ್ತು ಧರ್ಮದ ಮತಮಾರಿತನವನ್ನು ಮರೆಯುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಭವ್ಯ ಪರಂಪರೆಯ ಮಾತನ್ನಾಡುತ್ತಾರೆ;ಅನೇಕ ಸಂತರನ್ನೂ ಕವಿಗಳನ್ನೂ, ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನೂ ಉದಾಹರಿಸಿ ವಿಜೃಂಭಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ನಾನು ಗ್ರಹಿಸಿದಂತೆ ನಮ್ಮ ಸಂತರು ಮತ್ತು ಕವಿಗಳು ಧರ್ಮಾವಲಂಬಿಗಳಾಗಿದ್ದಾಗಲೂ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಧರ್ಮವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿಲ್ಲ. ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಧರ್ಮವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದವರು ನಿಜವಾದ ಸಂತರೂ ಆಗಿಲ್ಲ. ನಿಜವಾದ ಕವಿಗಳೂ ಆಗಿಲ್ಲ. ವಾರ್ತಾಪ್ರಚಾರ ಮತ್ತು ಪ್ರವಾಸೋದ್ಯಮ ಇಲಾಖೆಯ ನಿಷ್ಠಾವಂತ ಪ್ರಚಾರಾಧಿಕಾರಿಯ ಪಾತ್ರವನ್ನಷ್ಟೇ ನಿರ್ವಹಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಈಗ ನಮ್ಮ ಕನ್ನಡದ ಆಧುನಿಕಪೂರ್ವ ಕವಿಗಳನ್ನೇ ನೋಡೋಣ. ಕನ್ನಡ ಕವಿಗಳನ್ನು ಧಾರ್ಮಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಜೈನ, ವೀರಶೈವ, ವೈದಿಕ ಎಂದು ವಿಭಾಗಿಸುವ ವಿಧಾನವೂ ಇದೆ. ಆದರೆ ಈ ಧರ್ಮಾವಲಂಬಿಗಳಾದ ಕವಿಗಳು ಧರ್ಮದ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ವಕ್ತಾರರಾಗಲಿಲ್ಲ. ಅದ್ದರಿಂದಲೇ ಅವರು ಕವಿಗಳಾದರು. ಈ ಒಂದು ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕಿರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ನಾವು ಗುರುತಿಸಬಹುದು.

ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಜನರು ಹೇಗೆ ಬದುಕಬೇಕು ಎಂದು 'ಹೇಳುವುದರಲ್ಲಿ' ಆಸಕ್ತಿ. ಈ ಆಸಕ್ತಿ ಆದರ್ಶದಂತೆ ಕಾಣಿಸಿದರೂ ಮೂಲತಃ ಆದೇಶವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಜನರು ಹೇಗೆ ಬದುಕುತ್ತಿದ್ದಾರೆ ಎಂದು 'ಶೋಧಿಸುವುದರಲ್ಲಿ' ಆಸಕ್ತಿ. ಈ ಆಸಕ್ತಿ ಆದೇಶವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆಶಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕಪೂರ್ವ ಕನ್ನಡ ಕವಿಗಳು ಹೇಗೆ ಬದುಕಬೇಕೆಂದು ಅಪ್ಪಣೆ ಕೊಡಿಸುವ ಕೃತಿ ರಚನೆ ಮಾಡಲಿಲ್ಲ. ತಾವು ನಂಬಿದ ಧರ್ಮವನ್ನು ಬದುಕಿನ ಒರೆಗಲ್ಲಿಗಿಟ್ಟು ಧಾರ್ಮಿಕತೆಯ ತಿರುಳು ತೆಗೆದರು. ಮಾನವೀಯ ಸಂವಾದ-ಸ್ಪಂದನಗಳನ್ನು ನುಂಗಿ ನೀರುಕುಡಿಯುವ ಮತಮಾರಿತನಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಮಾನವೀಯ ಸಂಬಂಧಗಳ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಧರ್ಮವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ತುಡಿತ ತೋರಿದರು. ಆದ್ದರಿಂದ ಇವರಾರೂ ಧಾರ್ಮಿಕ ಮತಗಳಾಗಲಿಲ್ಲ; ಧಾರ್ಮಿಕ ಮನಸ್ಸು ಮಾತ್ರವಾದರು. ಧರ್ಮದಾಚೆಗಿನ ಸತ್ಯಗಳನ್ನೂ ಕಂಡರು.

ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ಜೈನಧರ್ಮದ ಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳ ನೆಲೆನಿಲುವುಗಳಿಗೂ ಜೈನಧರ್ಮಾವಲಂಬಿಗಳಾದ ಪಂಪರನ್ನಾದಿ ಕವಿಗಳ ಕಾಣ್ಕೆಗೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ವೀರಶೈವ ಧರ್ಮದ ವಕ್ತಾರರಿಗೂ ವಚನಕಾರರ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳಿಗೂ ಮತ್ತು ವೈದಿಕ ಧರ್ಮದ ಸೂತ್ರಗಳಿಗೂ ಕುಮಾರವ್ಯಾಸನಂಥ ಕವಿಯ ದರ್ಶನಕ್ಕೂ ಅಂತರವಿದೆ. ಇದು ಸಾಧ್ಯವಾದದ್ದು ಹೇಗೆ? ಈ ಕವಿಗಳಾದರೂ ತಾವು ಹಿನ್ನೆಲೆಯಾಗಿ ಪಡೆದ ಧರ್ಮಗಳ ಮೂಲಕ ಮತವಾದವರಲ್ಲ. ಚಲನಶೀಲ ಮನಸ್ಸಿನ ಮೂಲಕ ಬದುಕಿನ ಒಂದು ಅಂಗವಾಗಿ ಧರ್ಮವನ್ನು ಕಂಡವರು. ಬದುಕನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮಾಧ್ಯಮಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೆಂದು ಧರ್ಮವನ್ನು ಭಾವಿಸಿದವರು. ಬದುಕಿನ ಮೂಲಕ ಧರ್ಮವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಈ ಕವಿಗಳಿಗೂ

ಧರ್ಮದ ಮೂಲಕ ಬದುಕನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬೇಕೆಂದು ಹಠಮಾಡುವ ಮತಮಾರಿಗಳಿಗೂ ಮೂಲದಲ್ಲೇ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ.

ಈ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲರೂ ವಿಚಾರವಾದಿಗಳಾಗಬೇಕೆಂದೂ ನಿರೀಶ್ವರವಾದವೊಂದೇ ನೆಲೆಯೂರಬೇಕೆಂದೂ ಬಯಸುವುದು ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಅವಾಸ್ತವಿಕವೆನ್ನಿಸಬಹುದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಧರ್ಮದ ಮತಮಾರಿತನವನ್ನು ಮೀರಿದ ಕವಿ ಮನಸ್ಸು ವ್ಯಾಪಿಸಬೇಕು. ಹೀಗಾದಾಗ ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ಆರೋಗ್ಯಕ್ಕೆ ಒಳ್ಳೆಯದು.

ಹುಸಿ ಬೌದ್ಧಿಕತೆಯ ಇನ್ನೊಂದು ನೆಲೆ ಪ್ರಗತಿಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲೇ ಬರುತ್ತಿದೆ. ಇದು ನಮ್ಮ ದೇಶದ ಶ್ರಮಮೂಲ ಪ್ರಗತಿಪರ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ನಾಶಮಾಡಿ ಸಮಾಜ ಬದಲಾವಣೆಯ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಗೌಣಗೊಳಿಸುವ ಹುನ್ನಾರವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಈ ಹುನ್ನಾರ ಆರ್ಥಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಬಲಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದೆ.

ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಜನಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಗರ್ಭೀಕರಿಸಿಕೊಂಡ ಚಳವಳಿಗಳು ಪ್ರಬಲವಾಗುತ್ತಿದ್ದಂತೆ ಅವುಗಳನ್ನು ಗೌಣಗೊಳಿಸಲು ಹುಸಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಕ್ತಾರರಂತೆಯೇ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ರಕ್ಷಕರೆಂದು ಕರೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಕೆಲವರು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ಬದುಕಿಗೆ ಘನತೆ ತಂದುಕೊಡುತ್ತ ಸಮಾನತೆಯ ಸಮಾಜದ ಕನಸು ಹೊತ್ತ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡದ್ದು ಜನಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆಂದು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಹೇಳಬಹುದು. ಜನಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆಂಬುದು ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಯಥಾಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲೇ ಸಂರಕ್ಷಿಸುವ ನೆಲೆಯಲ್ಲ. ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ಬದುಕನ್ನು ವರ್ಣ ವರ್ಗಗಳನ್ನು ಮೀರಿದ ಸಮಾನತೆಯ ಸಮಾಜದ ಭಾಗವಾಗಿ ರೂಪಿಸುವ ಆಶಯವುಳ್ಳ ನೆಲೆ. ಈ ನೆಲೆ ಗಟ್ಟಿಯಾದಂತೆ ಸಮಾಜದ ಪಟ್ಟಭದ್ರ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸಿಂಹಾಸನ ಅಲುಗಾಡುತ್ತದೆ. ದೇಶವು ನಿಜ ಸಾತಂತ್ರ್ಯದತ್ತ ಸಾಗುತ್ತ ಸ್ವಾವಲಂಬಿಯಾಗುವ ಸಂಕಲ್ಪ ತೊಡುತ್ತದೆ. ಆಗ ವಿದೇಶಿ ಹಿಡಿತ ಸಡಿಲವಾಗುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯ. ಈ ಅನಿವಾರ್ಯವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗದ ಬೃಹತ್ ರಾಷ್ಟ್ರ ಅಥವಾ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳು ಬಹುರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಕಂಪನಿಗಳ ಮೂಲಕ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳ ಪ್ರಗತಿಪರ ಚಳವಳಿಗಳನ್ನು ಕ್ಷೀಣಗೊಳಿಸುತ್ತವೆ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳಿಗೆ ಹಣ ನೀಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಪರಿಸರ ಹಾಗೂ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಹೆಸರಲ್ಲಿ ಹಣ ಚೆಲ್ಲಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇದೆ ಅಂಶಗಳಿಗಾಗಿ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತೆಯಿಂದ ಲಾಭದ ಆಸೆಯಿಲ್ಲದೆ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾಗಿದ್ದ 'ಸ್ವಯಂಪ್ರೇರಿತ ಚಳವಳಿಗಳ' ಕೆಲವರನ್ನು ವಿದೇಶಿ ಹಣದ ಇದೇ ಹೆಸರಿನ 'ಸ್ವಯಂ ಸೇವಕ ಸಂಸ್ಥೆ'ಗಳ ಭಾಗ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಕೆಲಸ ನಮ್ಮ ದೇಶದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಕೆಲಸಗಳ ಫಲವಾಗಿ ನಿಜವಾದ ಜನಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲರ ಬದಲು ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನೂ ಯಥಾಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲೇ ಅಂದರೆ ಮೌಢ್ಯಗಳ ನೆಲೆಯಲ್ಲೇ ಸಂರಕ್ಷಿಸಿ ಆ ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ಮ್ಯೂಜಿಯಂ ಮಾಡುವ ಹುಸಿ ಬೌದ್ಧಿಕತೆ ನಿಜ ಬೌದ್ಧಿಕತೆಯೆಂಬಂತೆ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಗತಿಪರ ಚಿಂತನೆಯ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸನಾತನತೆಯನ್ನೇ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಉಪಾಯವಾಗಿ ನೆಡಲಾಗುತ್ತಿದೆ.

ಸ್ವಾರ್ಥ ಪರವಲ್ಲದ ಪರಿಸರ ಪ್ರೇಮಿಗಳನ್ನು ಗೌಣವಾಗಿಸುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಪ್ರಗತಿಯನ್ನೇ ಅಣುಕು ಮಾಡುವ 'ಪರಿಸರ ಪ್ರೇಮಿಗಳ ತಂಡ' ಬೆಳೆಯುತ್ತಿದೆ. ಪರಿಸರ ಮಾಲಿನ್ಯ ಯಾವತ್ತು ಕ್ಷಮಾರ್ಹವಲ್ಲ, ಆದರೆ ಪರಿಸರ ಸಂರಕ್ಷಣೆಯ ಕ್ರಿಯೆಗಳು ದೇಶದ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಗೆ ವಿರೋಧವಾಗಬೇಕಿಲ್ಲ. ಸಮಾಜ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಅಡ್ಡಗಾಲು ಹಾಕಬೇಕಿಲ್ಲ. ವೈಜ್ಞಾನಿಕತೆ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕತೆಗಳನ್ನು ಸಾರಾಸಗಟಾಗಿ ತಿರಸ್ಕರಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಅಣೆಕಟ್ಟುಗಳು ಅಪಾಯಕಾರಿಗಳಾಗಿ ಕಾಣಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ.

ನಮ್ಮ ಸಮಸ್ಯೆ ಇರುವುದು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಪ್ರಗತಿಯ ಏಕಮುಖತೆಯಲ್ಲಿ ಎಂಬುದು ನನ್ನ ತಿಳುವಳಿಕೆ. ಅಣೆಕಟ್ಟುಗಳ ಜೊತೆಗೆ ನಮ್ಮ ಕೆರೆಗಳೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಬೇಕು. ದೊಡ್ಡ ಕೈಗಾರಿಕೆಗಳಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯವಾಗದೆ ಗುಡಿ ಕೈಗಾರಿಕೆ ಹಾಗೂ ಸಣ್ಣ ಕೈಗಾರಿಕೆಗಳೊಂದಿಗೆ ಸಮತೋಲನಗೊಳಿಸುವ ಆರ್ಥಿಕ ನೀತಿಯ ಅನುಷ್ಠಾನ ಬೇಕು. ಸಮಾಜದ ನಿರ್ಲಕ್ಷಿತ ವಲಯಗಳನ್ನು ಸಮಾಜದ ಕೇಂದ್ರಕ್ಕೆ ತರುವ ಕ್ರಿಯಾ ಯೋಜನೆಯ ಭಾಗವಾಗಿ ವಿಜ್ಞಾನವು ಅನ್ವೇಷಣೆ ಮತ್ತು ಅನುಷ್ಠಾನಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳಬೇಕು.

ವಿಜ್ಞಾನವು ಜನಮುಖಿಯಾಗದಿದ್ದರೆ ಆಧುನಿಕ ವಿಧಿವಿಲಾಸವಾಗುವ ಅಪಾಯವಿದೆ. ಮನುಷ್ಯನ ಊಹೆ ಹಾಗೂ ಕಲ್ಪನಾಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಮೀರಿದ ಘಟನೆಗಳು ನಡೆದಾಗ ಅದೃಶ್ಯ ವಿಧಿವಿಲಾಸದ ಕಲ್ಪನೆ ಮೂಡುತ್ತದೆ. ಅದೇ ರೀತಿ ಅಣುವಿನ ಮೂಲಕ, ತಾರಾಯುದ್ಧದ ಮೂಲಕ ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಆತಂಕದ ತುದಿಯಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟು, ಹುಟ್ಟು-ಸಾವುಗಳ ಆಟವಾಡಿಸುತ್ತ ಹೋದರೆ ವಿಜ್ಞಾನವು 'ಆಧುನಿಕ ವಿಧಿ' ಎನ್ನಿಸಿಕೊಂಡು ಆರಾಧನೆಗಳೊಳಪಟ್ಟರೆ ಆಶ್ಚರ್ಯಪಡಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ!

ಆದ್ದರಿಂದ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಪ್ರಗತಿಯ ಏಕಮುಖತೆಯನ್ನು ನಾವು ವಿರೋಧಿಸಬೇಕೇ ಹೊರತು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಪ್ರಗತಿಗೆ ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ ಪರಿಸರ ಪ್ರೇಮವನ್ನು ಬೆಳೆಸುವ ಅಗತ್ಯ ನನಗೆ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಜನಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಆಶಯ, ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಪ್ರಗತಿ, ಪರಿಸರ ಪ್ರೀತಿ, ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಒಟ್ಟುಸಮಾನ ಬದಲಾವಣೆಯ ಭಾಗವಾಗಿ ಪರಿಭಾವಿಸುವ, ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಅಗತ್ಯ ಎಂದಿಗಿಂತ ಇಂದು ಹೆಚ್ಚಾಗಿದೆ. ಅದೇ ರೀತಿ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಸಂರಕ್ಷಣೆಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಆದಿವಾಸಿಗಳನ್ನೂ, ಇತರೆ ಕೆಳವರ್ಗದ ಜನರನ್ನೂ, ಇರುವಂತೆಯೇ ಇಡುವುದು ಶಿಕ್ಷಣ ವಿರೋಧಿಯೂ ಹೌದು; ಸಂಸ್ಕೃತಿ ವಿರೋಧಿಯೂ ಹೌದು. ಆದಿವಾಸಿ ಹಾಗೂ ಇತರೇ ಕೆಳವರ್ಗದವರು ಬದುಕಿನ ಆರೋಗ್ಯಕರ ಆಧುನಿಕತೆಗೆ ತೆರೆದುಕೊಳ್ಳದೆ ಸಮಾನತೆಯ ಹಾದಿ ಹಿಡಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವೇ? ಅವರೆಲ್ಲ ಕುಲಕಸುಬುಗಳಲ್ಲೇ ಉಳಿದು ಈ ನಾಡಿನ ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಬೇಕೆ? ಚಲನಶೀಲತೆಯು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮುಖ್ಯಗುಣವಾಗಿರುವಾಗ ಅದನ್ನು ಆರೋಗ್ಯಕರ ಚಲನೆಯತ್ತ ಕೊಂಡೊಯ್ಯುವ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆ ಬೇಕಲ್ಲವೆ? ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸ್ಥಗಿತತೆಯೇ ಆದರ್ಶವಾಗಿ 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಸನಾತನಿಗಳ' ಅಪೇಕ್ಷೆ ಈಡೇರುವುದಿಲ್ಲವೆ? ಇಂಥ ಅನೇಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ನನ್ನನ್ನು ನಿರಂತರವಾಗಿ ಕಾಡಿಸುತ್ತವೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಇಂದು ವಿದೇಶಿ ಹಣದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿರುವ ಪ್ರಗತಿ ವಿರೋಧಿ

ಅಂಶಗಳು ಹುಸಿ ಬೌದ್ಧಿಕತೆಯನ್ನು ಬಿತ್ತುತ್ತ ಆತಂಕಕಾರಿಯಾಗುತ್ತಿವೆ. ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ಆಕರ್ಷಕವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತ ಆಳದಲ್ಲಿ ಶ್ರಮಮೂಲ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸೃಜನಶೀಲತೆಗೆ ವಿರೋಧಿಯಾದ ಇಂಥ ಜಡಮೂಲ ಚಿಂತನೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಎಚ್ಚರ ವಹಿಸುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ.

ಆರ್ಥಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ದೊಡ್ಡ ದನಿಯಾಗಿ ಕೇಳಿ ಬರುತ್ತಿರುವ 'ಉದಾರೀಕರಣ'ದ ಬಗ್ಗೆಯೂ ನಾವು ಕೆಲವು ಮೂಲಭೂತ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ.

ನಮ್ಮ ದೇಶ ಮೊದಲಿಂದಲೂ ವಿದೇಶಿ ಬಂಡವಾಳವನ್ನು ತೊಡಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತ ಬಂದಿದೆ. ಆದರೆ ಶೇಕಡಾವಾರು ಬಂಡವಾಳದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ದೇಶದ್ದೇ ಮೇಲುಗೈಯಾಗಿದ್ದು ನಿಯಂತ್ರಣ ನಮ್ಮ ಕೈಯಲ್ಲೇ ಇತ್ತು. ಈಗ 'ಪ್ರಗತಿ'ಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವ 'ಆರ್ಥಿಕ ಉದಾರೀಕರಣ'ವು ಪೂರ್ಣಬಂಡವಾಳ ತೊಡಗಿಸುವಿಕೆಗೆ ವಿದೇಶಿಯರಿಗೆ, ಎನ್.ಆರ್.ಐ.ಗಳಿಗೆ ಅವಕಾಶ ಕಲ್ಪಿಸಿದೆ. ಅಂದರೆ ನಮ್ಮ ಪ್ರಗತಿಯ ದಿಕ್ಕನ್ನು ನಾವು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದಿಲ್ಲ; ನಾವು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಹೋಗಲಿ, ಉದಾರೀಕರಣದ ನೋಟ ನಮ್ಮ ಶ್ರೇಣೀಕೃತ ಸಮಾಜದ ಯಾರ ನೆಲೆಯಿಂದ ರೂಪುಗೊಂಡಿದೆ ಎಂದು ಪರೀಶೀಲಿಸಿದರೆ, ಇದು ಉಳ್ಳವರ ನೆಲೆಯಿಂದ ಹೊರಟ ವಿಚಾರ; ಇಲ್ಲಿ ಜನ ವರ್ಗಗಳಿಗೆ ಅಷ್ಟಿಷ್ಟು ಅನುಕೂಲವಾಗಬಹುದಾದರೂ ಇದರ ಅಂತಿಮ ಗುರಿ ಸಮಾಜ ಬದಲಾವಣೆಯಲ್ಲ; ಸಮಾನತೆಯಲ್ಲ, ಲಾಭಗಳಿಕೆ.

ಉಳ್ಳವರ ಉದರೀಕರಣವೇ ಆರ್ಥಿಕ ಉದಾರೀಕರಣ. ಉದಾರೀಕರಣ ನೀತಿಯು ಕೇವಲ ಆರ್ಥಿಕವಾದದ್ದಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅಂತರರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ರಾಜಕಾರಣವಿದೆ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿಣಾಮವಿದೆ. ಅಂತರರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾಗಿ ನಮ್ಮ ದೇಶವು ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಪ್ರಬಲ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳ ಹಿಡಿತಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕಿ ಅವುಗಳ / ಅದರ ಆಸೆ ಆಕಾಂಕ್ಷೆಗಳ ಆಜ್ಞಾನುಯಾಯಿ ಯಾಗುವ ಸ್ಥಿತಿ ಬಂದರೆ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ನವವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿಸ್ತರಣೆಗೆ ಅವಕಾಶವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಿಂದೆ ಬ್ರಿಟಿಷರು ರಾಜಕೀಯ ಶಕ್ತಿಯ ಮೂಲಕ ತಮ್ಮ ಆರ್ಥಿಕ ನೀತಿಯನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಿದರೆ, ಇಂದು ಬೃಹತ್‌ರಾಷ್ಟ್ರಗಳು ಆರ್ಥಿಕ ಶಕ್ತಿಯ ಮೂಲಕ ರಾಜಕೀಯ ನೀತಿಯನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸುವ ಹುನ್ನಾರ ಕಾಣುತ್ತಿದೆ.

ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಸ್ವಾವಲಂಬನೆ ಮತ್ತು ಸಮಾನತೆಗಳು ಗೌಣವಾಗಿ ಉಳ್ಳವರ ವಯ್ಯಾರವೇ ಜೀವನ ವಿಧಾನವಾಗುತ್ತ ನಮ್ಮ ಸಮಾಜವನ್ನು ವ್ಯಾಪಾರೀಕರಣವು ವ್ಯಾಪಿಸುತ್ತದೆ.

ವ್ಯಾಪಾರೀಕರಣವೇ ಆದರ್ಶವಾಗುವ ಅಪಾಯವನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ನಮ್ಮ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಮಾನವೀಕರಣ ಮುಖ್ಯವೊ ವ್ಯಾಪಾರೀಕರಣ ಮುಖ್ಯವೊ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಎದುರಾಗುತ್ತಿದೆ. ಈ ಎರಡು ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮಧುರ ಸಂಬಂಧ ಏರ್ಪಡಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲದಂಥ ವಾತಾವರಣ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗುತ್ತಿದೆ. ವ್ಯಾಪಾರೀಕರಣದ ನೆಲೆಗಳು ಸಂಪೂರ್ಣ ನಿಷೇಧಕ್ಕೆ ಒಳಪಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂಬುದು

ನಿಜ. ಆದರೆ ಮಾನವೀಕರಣಕ್ಕೆ ಅಧೀನವಾಗದ ವ್ಯಾಪಾರೀಕರಣ ಆತಂಕಕಾರಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ನಿರ್ಜೀವ ವಸ್ತುವಿನ ಮಟ್ಟಕ್ಕೆ ಇಳಿಸುತ್ತದೆ. ಆಗ ಮನುಷ್ಯನ ಒಳಗಿರುವ ಹೃದಯಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಎಲ್ಲವೂ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರವಾಗುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯ, ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಇರುವ ಸರಕಾಗುತ್ತಾನೆ.

ವ್ಯಾಪಾರೀಕರಣದ ಅಪಾಯ ಇರುವುದೇ ಇಲ್ಲಿ. ಮನುಷ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ಸರಕು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ವಿಜೃಂಭಿಸತೊಡುಗತ್ತದೆ. ಸರ್ವಸ್ವವೂ ಲಾಭ–ನಷ್ಟಗಳ ಮೂಲಕ ನಿರ್ಧಾರವಾಗುತ್ತದೆ. ವ್ಯಾಪಾರೀಕರಣದ ಪರಮ ಅಧಿಕಾರದಡಿಯಲ್ಲಿ ಮಾನವೀಕರಣವು ಪರಮ ವಿಧೇಯತೆಯ ಸಂಕಟವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಸಂಕಟ ಇಡೀ ಸಮಾಜದ ಸಂಕಟ. ಆರ್ಥಿಕ ಲೋಕದ ಹೆಬ್ಬಾವು ಮಾನಸಿಕ ಲೋಕವನ್ನು ನುಂಗುತ್ತಿರುವ ಸಂಕಟ. ಈ ಯಾತನೆಯಿಂದ ಹೊರಬರಲು ನಮಗೆ ಬೇಕಾದ್ದು ಮಾನವೀಕರಣದ ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿರುವ ವ್ಯಾಪಾರೀಕರಣ.

ಇಲ್ಲದ್ದಿದ್ದರೆ ನಮ್ಮ ನಗು ನಮ್ಮದಾಗುವುದಿಲ್ಲ; ನಮ್ಮ ಅಳು ನಮ್ಮದಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಮಾತು ನಮ್ಮದಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ, ನಾವು ಬೇರೆಯವರಿಗಾಗಿ ನಗುವಿನ ನಟನೆ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅಳುವಿನ ಅಭಿನಯ ತೋರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮಾತನ್ನು ಮಾರಾಟಕ್ಕಿಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ನಾಲಗೆ ನಮ್ಮದಾಗುವುದಿಲ್ಲ; ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣುಗಳು ನಮ್ಮ ನೋಟಕ್ಕೆ ಒಗ್ಗುವುದಿಲ್ಲ; ನಮ್ಮ ಕಿವಿಗಳು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಇನ್ನು ನಮ್ಮ ಮೂಗಿಗೆ ವ್ಯಾಪಾರವೇ ವಾಸನೆ; ಚರ್ಮಕ್ಕೆ ಲಾಭವೇ ಆರಾಧನೆ.

ಹೀಗೆ ಮನುಷ್ಯನ ಸಂವೇದನಾಶೀಲತೆಯನ್ನೆ ಕೊಲ್ಲುವ ವ್ಯಾಪಾರೀಕರಣದ ಮೇಲುಗೈತನವನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿ ಮಾನವೀಯ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಮೂಲಕ ಹದಗೊಳಿಸುವುದು ಇಂದಿನ ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಮನುಷ್ಯ ಮನುಷ್ಯನಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ; ಒಂದು ಉದ್ಯಮವಾಗುತ್ತಾನೆ. ಮಾನವೀಯ ಮಿಡಿತವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡ ವಸ್ತುವಾಗುತ್ತಾನೆ. ಸರಕು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಾಧನವಾಗುತ್ತಾನೆ. ಇದು ಇಡೀ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಅಪಾಯಕಾರಿಯಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುತ್ತದೆ. ಸಾವಿರಾರು ವರ್ಷಗಳಿಂದ ಮನುಷ್ಯ ಕುಲದ ಉನ್ನತಿಗಾಗಿ ನಮ್ಮ ನೆಲದ ಚೇತನಗಳು ನಡೆಸಿದ ಹೋರಾಟ ಹಾಗೂ ಸವೆಸಿದ ಹಾದಿ ಅಪ್ರಸ್ತುತವಾಗುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯ ಸಂಬಂಧಗಳು ಧ್ವಂಸವಾಗುತ್ತವೆ. ಮನುಷ್ಯ ಅಂಕಿ ಅಂಶಗಳ ಮಟ್ಟಕ್ಕಿಳಿದು ಲೆಕ್ಕಾಚಾರದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಜಡವಾಗುತ್ತಾನೆ. ಚಲನಶೀಲತೆ, ವೈಚಾರಿಕತೆ ಮತ್ತು ಸೃಜನಶೀಲತೆಗಳು ನಾಶವಾಗುತ್ತವೆ.

ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯು ಚಲನಶೀಲತೆಯುನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಬದುಕಿನ ಚಲನಶೀಲ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಹಿಡಿಯದೆ ಸೃಜನಶೀಲತೆ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವುದು ಕಷ್ಟ; ಸೃಜನಶೀಲತೆಯ ಸೋಗು ಕಾಣಬಹುದು; ಅಷ್ಟೆ.

ವೈಚಾರಿಕತೆ ಮತ್ತು ಸೃಜನಶೀಲತೆಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕುರಿತು ಇಲ್ಲೇ ನನ್ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತೇನೆ. ನಮ್ಮ ಸಮಾಜ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ಎದುರಿಸುತ್ತಿರುವ

ಬಿಕ್ಕಟ್ಟಿನ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯು ವೈಚಾರಿಕತೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳಲೇಬೇಕು. ವೈಚಾರಿಕತೆಯೇ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯಾಗಬೇಕು. ಅಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಸಾವಯವ ಸಂಬಂಧ ಏರ್ಪಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ವೈಚಾರಿಕತೆಯಿಲ್ಲದ ಸೃಜನಶೀಲತೆ ಒಂದು ಅರಾಜಕತೆ. ಅರಾಜಕ ಅಂಶಗಳಿಂದ ಹೊರಬರಬೇಕಾದರೆ ಸೃಜನಶೀಲತೆ ವೈಚಾರಿಕವಾಗುವುದು ಅಗತ್ಯ. ಅಂದರೆ ಸೃಜನಶೀಲ ಕ್ರಿಯೆ / ಕೃತಿಗಳು ವೈಚಾರಿಕ ಪ್ರಚಾರ ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಇದರ ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಯಾವುದೇ ಕೃತಿಕಾರನಿಗೆ / ಕಲಾಕಾರನಿಗೆ ಬದುಕನ್ನು ಕುರಿತು ವೈಚಾರಿಕ ಗ್ರಹಿಕೆ ಅಸಾಧ್ಯವಾದಾಗ ಆಕಾರ ಪಡೆಯದ ತುಣುಕುಗಳು ಹರಡಿಕೊಂಡು ಅರಾಜಕತೆಯೇ ಆಕೃತಿಯೆಂದು ಭ್ರಮೆ ಮೂಡಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯ. ಬದುಕನ್ನು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ತೆಗದುಕೊಳ್ಳದ ಅಥವಾ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಂತೆ ಭ್ರಮೆ ಹಿಡಿಸುವ ಚಿಲ್ಲರೆತನಗಳಿಗೂ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯ ವಯ್ಯಾರ ಬರುವುದು ಅರಾಜಕ ಹಂದರದಿಂದ ಸಾಧ್ಯವಾಗಬಹುದೆಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಈ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದೇನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವೈಚಾರಿಕತೆಯೇ ಸೃಜನಶೀಲವಾಗಬೇಕಾದ ಕಾಲವಿದು. ಆಗ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಬೆವರು, ಬುದ್ಧಿ, ಬಲಗಳ ಪಾತ್ರಪ್ರಮಾಣದ ಸ್ಪಷ್ಟಗ್ರಹಿಕೆಯಿಂದ ಬದುಕನ್ನು ಕಾಲದ ತೆಕ್ಕೆಯಲ್ಲಿ ಹಿಡಿಯುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಸೃಜನಶೀಲ ಕ್ಷೇತ್ರವನ್ನು ಶ್ರಮಮೂಲ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತ ಹೋದಂತೆ ಶ್ರೇಣೀಕೃತ ಸಮಾಜದ ಬದುಕನ್ನು ಮಾನವೀಯ ಅಂತಃಕರಣ ಮತ್ತು ಆಲೋಚನಾ ವಿಧಾನಗಳಿಂದ ಹಿಡಿಯುವ ಮಿಡಿತ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ನಿಜ; ಬದುಕು ವಿಚಿತ್ರವಾದದ್ದು. ಈ ಬದುಕು ಎಷ್ಟು ವಿಚಿತ್ರ ಎಂದರೆ ನಮಗೆ ಭಿಕ್ಷೆ ಬೇಡುವ ಸ್ಥಿತಿ ಬಂದರೂ ಸಾಯಲಿಚ್ಛಿಸದ ಅಯಸ್ಕಾಂತ ಸೆಳೆತ ಅದರಲ್ಲಿದೆ. ವಿರಕ್ತಿ–ಮುಕ್ತಿಗಳ ಮಾತು ಬದುಕಿನ ಸೆಳೆತಕ್ಕೆ ಹಿಡಿದ ಇನ್ನೊಂದು ಮುಖವೇ ಆಗಿದೆ. ಬದುಕಿನ ಬದ್ಧತೆ ಅಷ್ಟು ಅಗಾಧವಾದದ್ದು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಚನ ನೆನಪಿಗೆ ಬರುತ್ತದೆ.

> 'ಕೊರಳಲಿ ಕಟ್ಟಿದ ಬೆಂಡು, ಕಾಲಲಿ ಕಟ್ಟಿದ ಗುಂಡು
> ಮುಳುಗಲೀಯದು ಬೆಂಡು ತೇಲಲೀಯದು ಗುಂಡು'

ನೀರಿಗೆ ಬಿದ್ದಿರುವ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಕೊರಳಲ್ಲಿ ತೇಲಿಸುವ ಬೆಂಡು ಇದೆ. ಕಾಲಲ್ಲಿ ಮುಳುಗಿಸುವ ಗುಂಡು ಇದೆ. ಗುಂಡು ನೀರೊಳಗೆ ಎಳೆದರೆ, ಬೆಂಡು ನೀರಿನ ಮೇಲಕ್ಕೆ ಎಳೆಯುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಬದುಕಿನ ವೈರುಧ್ಯವಿದೆ. ಬೆಂಡು–ಗುಂಡುಗಳ ನಡುವೆ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಬದುಕು ಒಂದು ಹೋರಾಟ. ಈ ಹೋರಾಟ ಆಂತರಿಕವಾದದ್ದೂ ಹೌದು; ಬಾಹ್ಯವಾದದ್ದೂ ಹೌದು.

ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಅಂತರಂಗ ಮತ್ತು ಬಹಿರಂಗಗಳನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸುವ ಒಂದು ಪರಿಪಾಠವಿದೆ. ಬದುಕಿನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಈ ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆ ಅರ್ಥರಹಿತ. ಯಾಕೆಂದರೆ

ಮನುಷ್ಯನ ಅಂತರಂಗಕ್ಕೆ ಬಹಿರಂಗದ ಪರಿಕರಗಳು ತಾನೇ ತಾನಾಗಿ ಪ್ರೇರಕವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಬಹಿರಂಗದಿಂದ ಪ್ರೇರಿತವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವ ಅಂತರಂಗ, ಮತ್ತೆ ಬಹಿರಂಗಕ್ಕೆ ಬಂದು ಪ್ರಭಾವ ಬೀರುತ್ತದೆ. ಅಂತರಂಗ ಮತ್ತು ಬಹಿರಂಗಗಳ ನಡುವೆ ಅಂತರ್‌ಸಂಬಂಧವೊಂದು ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಒಂದರೊಳಗೊಂದು ಸೇರುತ್ತ ಎರಡೂ, ಬದುಕಿನ ಅವಿಭಾಜ್ಯ ಭಾಗವಾಗುತ್ತವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಮನುಷ್ಯ ಅಂತರಂಗ ಮತ್ತು ಬಹಿರಂಗಗಳ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಬದುಕನ್ನು ಎದುರಿಸುತ್ತ, ಒಳಗಾಗುತ್ತ, ತಾನೇ ಒಂದು ಬದುಕಾಗುತ್ತಾನೆ.

ಹೀಗೆ ಮನುಷ್ಯನ ಬದುಕು ಗೊಡ್ಡು ಗೋಡೆಯಾಗದೆ ಚಿಗುರುವ ಹಸಿರಾಗಬಲ್ಲದು. ಪ್ರಶಾಂತವಾಗಿ ಹರಿಯುವ ನೀರಾಗಬಲ್ಲದು. ಪ್ರವಾಹವಾಗಿ ಆರ್ಭಟಿಸಬಲ್ಲದು. ಶುಭ್ರ ಆಕಾಶವಾಗುವಂತೆಯೇ ಕಪ್ಪುಮೋಡಗಳ ಮುಗಿಲಾಗಬಲ್ಲದು. ಕನಸಿನ ಹಕ್ಕಿಯಾಗುತ್ತಲೇ ಬೇಟೆಗಾರನ ಬಾಣವಾಗಬಲ್ಲದು. ಇಂಥ ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ಮೀರುವ ಮಿಡಿತದಲ್ಲಿ ಬದುಕಿನ ಸಾರ್ಥಕತೆಯಿದೆ. ಮನುಷ್ಯನ ಮೌಲ್ಯ ಅಡಗಿದೆ. ಈ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ತನ್ನದಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಮನುಷ್ಯ ನಿರಂತರ ಹೋರಾಟದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಬೇಕು. ಬದುಕನ್ನು ಒಗ್ಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಈ ಮೂಲಕ ಶ್ರಮ ಮತ್ತು ಸೃಜನಶೀಲತೆಗಳೊಂದಾದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅನುಭವ ನಮ್ಮದಾಗುತ್ತದೆ; ಅರಿವು ಅರಳುತ್ತದೆ.

ಆದ್ದರಿಂದ ಬದುಕಿನ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟುಗಳಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಹೊಂದಲು ಪಲಾಯನವಾದ ಪರಿಹಾರವಲ್ಲ. ಅರಾಜಕತೆ ಆಹಾರವಲ್ಲ. ಬದುಕಿಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುವುದೇ ನಮ್ಮ ಮುಖ್ಯ ಮಾರ್ಗ. ನನ್ನ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಅದೇ ಸ್ವರ್ಗ.

(ವಿ.ಸೂ:– ಈ ಲಿಖಿತ ಭಾಷಣದ ಮೂರು ಕಡೆ, ನನ್ನ 'ವರ್ತಮಾನ' ಕೃತಿಯ 'ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟ ಹಿಂಸೆ' 'ಮತಮಾರಿತನ' ಮತ್ತು 'ಕುರ್ಚಿಯಲ್ಲಿ ಕುಬ್ಜನಾದ ಮನುಷ್ಯ' ಎಂಬ ಮೂರು ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳ ಕೆಲವು ಭಾಗಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದ್ದೇನೆ. ಅಲ್ಲದೆ ನಾನು ಇತ್ತೀಚಿನ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಮಾತನಾಡಿದ, ಮಂಡಿಸಿದ ಚರ್ಚಿಸಿದ ವಿಚಾರಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಕ್ರೋಡೀಕೃತವಾಗಿವೆ. ನನ್ನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಹಾಗೂ ಸಮಾಜ ಚಿಂತನೆಯ ಮತ್ತಷ್ಟು ವಿಚಾರಗಳು ಒಂದು ಕಡೆ ಕ್ರೋಡೀಕೃತವಾಗಲು ಕಾರಣರಾದ ಗೋರೆಗಾಂವ ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಘದ ಸಮಸ್ತರಿಗೂ ವಂದಿಸುತ್ತೇನೆ.)

ನನ್ನೂರಿನ ಸಂವೇದನೆ

ಹುಟ್ಟಿದೂರಿನ ಬಗೆಗೆ ಇರುವ ಭಾವನಾತ್ಮಕ ನೆಲೆ ಹೇಗಿರುತ್ತದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿಯೇ ತಿಳಿಯಬೇಕು. ವ್ಯಾವಹಾರಿಕತೆಯನ್ನು ಮನೋಧರ್ಮವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡವರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ವಿಶೇಷ ಸೆಳೆತಗಳು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಇಂಥವರು ಎಲ್ಲಿದ್ದರೇ ಅಲ್ಲೇ ಹುಟ್ಟಿದಂತೆ ಭಾವಿಸಿಬಿಡುತ್ತಾರೆ; ಬಂಧನದ ನೆಲೆಗಿಂತ ಬಿಡುಗಡೆಯ ನೆಲೆಯೇ ಇವರ ಕೇಂದ್ರವಾಗುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲಿಂದ ಯಾವಾಗ ಬೇಕಾದರೂ ಅವರು ಬಿಡುಗಡೆಗೊಳ್ಳಬಲ್ಲರು. ಲಾಭ-ನಷ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ಬದುಕನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಇಂಥವರು ವಿದೇಶದ ವಯ್ಯಾರದಲ್ಲಿ ಹೂತುಹೋಗಬಲ್ಲರು. ಸ್ವದೇಶದಲ್ಲೂ ಸ್ವಾರ್ಥಕೇಂದ್ರಿತ ಬದುಕಿಗೆ ಮಾರಿಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲರು. ಕಲಿತ ವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟೂರ ನೆನಪನ್ನು ಹುಟ್ಟಡಗಿಸಬಲ್ಲರು.

ನಾವು ಇವತ್ತು ಯಾವುದನ್ನು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತೇವೆಯೊ ಅದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಉಪರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಬದ್ಧತೆ ಬೇಕು. ಉಪರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಮೂಲಕ ರಾಜ್ಯವೊಂದರ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯತೆಗೆ ಒತ್ತುಕೊಡುವಾಗ ನನ್ನ ಜಿಲ್ಲೆ, ನನ್ನ ತಾಲ್ಲೂಕು, ನನ್ನವರು ಎಂಬ ಭಾವನಾತ್ಮಕತೆಯೂ ಬೇಕು. ಹುಟ್ಟೂರಿನ ಮೂಲಕ ದೇಶವನ್ನು ದೇಶದ ಮೂಲಕ ಹುಟ್ಟೂರನ್ನು ನೋಡುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾದಾಗ ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸು ಸ್ವಾಸ್ಥ್ಯವನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, ಸ್ವಾಸ್ಥ್ಯದ ಜಾಗವನ್ನು ಸ್ವಾರ್ಥ ಆವರಿಸಿ ದೇಶ-ಊರು ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಅನಾರೋಗ್ಯದ ನೆಲೆಗೆ ತಂದು ನಿಲ್ಲಿಸಿ ನೋಡತೊಡಗುತ್ತದೆ.

ನನಗೆ ನನ್ನೂರು ಎನ್ನುವುದು ಯಾವತ್ತು ಸೆಳೆತದ ಕೇಂದ್ರ. ದೇಶ ಕೋಶಾದಿಗಳನ್ನು ಪೂರ್ತಿ ನೋಡದ ಒಂದು ವಯಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ನಮಗೆಲ್ಲ ಹುಟ್ಟೂರೇ ವಾಸ್ತವ; ಉಳಿದದ್ದು ಕನಸು; ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಭ್ರಮೆ. ವಾಸ್ತವದ ಹುಟ್ಟೂರಿನಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟುವ ಕನಸುಗಳು ಭ್ರಮೆಯಾಗದಂತೆ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಹೊಣೆ ಮತ್ತು ಹೋರಾಟವೇ ನಮ್ಮಂಥವರ ಬದುಕು.

ನಾನು ಹುಟ್ಟಿದ್ದು ತುಮಕೂರು ಜಿಲ್ಲೆಯ ಸಿರಾ ತಾಲ್ಲೂಕಿನ ಬರಗೂರು ಎಂಬ ಊರಿನಲ್ಲಿ. ಬೆಳೆದು ನಿಂತವರಿಗೆ ಬಾಲ್ಯದ ನೆನಪು ಕೊಡುವ ತಂಪು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಇಂದಿನ ಬಿಸಿಬದುಕು ಕಾರಣವೊ ಬಾಲ್ಯದ ಶಕ್ತಿಸೆಳೆತಗಳೇ ಕಾರಣವೊ ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಈ ಹೊತ್ತು ಕೂಡ ನನ್ನೊಳಗೆ ನನ್ನೂರು-ಬರಗೂರು-ಒಂದು ಭಾವನೆಯಾಗಿ ತುಂಬಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಕಳೆದುಹೋದ ದಿನಗಳಿಗೆ ಕಳವಳಿಸುತ್ತ ಗತವೈಭವದ ವರದಿಗೆ ನನ್ನೂರನ್ನು ಸೇರಿಸುವ ಇಚ್ಛೆ ನನ್ನದಲ್ಲವಾದರೂ,

ವಾಸ್ತವದ ಒಳ ಆವರಣವನ್ನು ಅನಾವರಣಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಒಳ ಇಚ್ಛೆ ಒತ್ತಡವಾಗುತ್ತಿದೆ...

ಆಗ ನಾನಿನ್ನು ಶಾಲಾ ಬಾಲಕ. ನಮ್ಮೂರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪ್ರಾಥಮಿಕ ಶಾಲೆ, ಮತ್ತೊಂದು ಮಾಧ್ಯಮಿಕ ಶಾಲೆ. (ಈಗ ಎರಡನ್ನೂ ಸೇರಿಸಿ ಉನ್ನತ ಪ್ರಾಥಮಿಕ ಶಾಲೆ – ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತಿದೆ.) ನಮ್ಮೂರಿನ ಶಾಲೆ ತುಂಬಾ ಹಳೆಯದೆಂದೂ ಇಲ್ಲಿ ಓದಲು ಅಕ್ಕಪಕ್ಕದ ತಾಲ್ಲೂಕಿನ ಹುಡುಗರೆಲ್ಲ ಬಂದು ಬರಗೂರಲ್ಲೇ ನೆಲೆಸುತ್ತಿದ್ದರೆಂದೂ ಹಿರಿಯರು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾಗ ನನಗೆ ಏನೊ ಹೆಮ್ಮೆ. ಪರ ಊರಿಂದ ಬಂದವರಿಗೆ ನಮ್ಮೂರ ಗೌಡರ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಉಚಿತ ಊಟದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಿದ್ದದ್ದು ಇದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಕಾರಣವಾಗಿರಬಹುದು. ಅದೇನೇ ಇರಲಿ, ಬರಗೂರಿಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸ್ಥಳದಿಂದ ಬಂದು ಓದುವ ಶಿಕ್ಷಣಾರ್ಥಿಗಳಿದ್ದರು ಎಂದರೆ ನಮ್ಮೂರಿನ ಪ್ರಾಥಮಿಕ–ಮಾಧ್ಯಮಿಕ ಶಾಲೆಗಳು ಹಿಂದಿನ ಘಟಿಕಾಸ್ಥಾನವೊ ಇಂದಿನ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯವೊ ಆದಷ್ಟು ಆನಂದವಾಗುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯನ ಮನಸ್ಸೇ ಹೀಗಿದೆಯೇನೋ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲ. ತನ್ನೂರು ಐತಿಹಾಸಿಕ ಮಹತ್ವ ಪಡೆದಿದೆಯೆಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವ ಹೆಮ್ಮೆಯನ್ನು ತುಂಬಿಕೊಳ್ಳಬಯಸುವುದು ಈ ದೇಶದ ಒಂದು 'ವಿಶಿಷ್ಟತೆ'ಯೇ ಆಗಿದೆ. ಇದು ಅನ್ಯರಿಗಿಂತ ಕಡಿಮೆಯಿಲ್ಲವೆಂಬ ಆತ್ಮರತಿಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ್ದೋ, ಕೀಳರಿಮೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಒಂದು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೊ ಆಗಿರಬೇಕು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ನಾನು ನಮ್ಮೂರಲ್ಲಿ ಯಾರಾದರೂ ಒಂದು ದೊಡ್ಡಮನೆಯನ್ನು ಇಟ್ಟಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿಸಿದರೂ ಸಂತೋಷಪಡುತ್ತಿದ್ದೆ. ನಾನು ವಾಸ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದುದು ಮಣ್ಣಿನ ಹೆಂಟೆಯಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿದ ಮನೆಯಲ್ಲಾದರೂ, ನನ್ನೂರಲ್ಲಿ ಇಂತಿಷ್ಟು ಇಟ್ಟಿಗೆ ಮನೆಗಳಿವೆ ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವ ಹೆಮ್ಮೆ! ಇದಕ್ಕೆ ಏನನ್ನಬೇಕೊ ಗೊತ್ತಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಹೀಗೆ ಹೆಮ್ಮೆಯ ತಾಣಗಳಿಗಾಗಿ ಹುಡುಕುತ್ತಿದ್ದ ನನಗೆ ನನ್ನೂರ ಬರಡುನೆಲ ಕಲಿಸಿದ ಪಾಠ ಅಸಾಧಾರಣವಾದದ್ದು. ಇಡೀ ಊರಿನಲ್ಲಿ ಇದ್ದದ್ದು ಒಂದೊ ಎರಡೊ ತೆಂಗಿನ ತೋಟ. ಹತ್ತಾರು ಜನರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ನೀರಾವರಿ ಜಮೀನು. ಉಳಿದಂತೆ ಒಣನೆಲ. ಜಮೀನಿನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಂತೂ ಸಮೃದ್ಧಿಯನ್ನು ಹುಡುಕುವಂತಿಲ್ಲ, ಆದರೆ ಭಾವನೆಗಳಿಗೆ ಬರವಿಲ್ಲ. ಊರಿನ ಬಡಜನರಲ್ಲಿ ಬಡವನಾಗಿ ಬೆರೆಯುವ 'ಭಾಗ್ಯ'ವನ್ನು ನನಗೆ ಕಲಿಸಿದ್ದು ನನ್ನೂರು–ಬರಗೂರು. ಇದು ಇವತ್ತಿಗೂ ನನ್ನ ಜೀವನ ದೃಷ್ಟಿಯ ಭಾಗವಾಗಿದೆ; ಚಿಂತನೆಗಳ ಚಿಲುಮೆಯಾಗಿದೆ.

ಆದರೆ ಚಿಕ್ಕಂದಿನಲ್ಲಿ ಬರಗೂರಿನ ಹೆಮ್ಮೆ ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳಲು ಏನಾದರೂ ಬೇಕೆಂಬ ಬಯಕೆ ಕಾಡಿಸುತ್ತಲೇ ಇತ್ತು. ಸುತ್ತಮುತ್ತ ಅವಶೇಷವಾಗಿ ಹಬ್ಬಿದ ಮುರುಕು ಕೋಟೆಯೂ ಗತಿಯಿಲ್ಲದ ಈ ಊರಿಗೆ ಇತಿಹಾಸವೇ ಇಲ್ಲವೆ ಎಂದು ಒಳಗೇ ವ್ಯಥೆ ಪಟ್ಟ ನಾನು ನನ್ನ ಸ್ನೇಹಿತರೊಂದಿಗೆ ಊರಪಕ್ಕದಲ್ಲಿರುವ 'ಬೈರಾಗಿ ಮಠ'ದ ಬಳಿಗೆ ಹೋದೆ. ಅಲ್ಲೊಂದು ಹಳೇ ದೇವಾಲಯವಿದೆ; ನೆಲಮಾಳಿಗೆಯಿದೆ;

ಹಿಂದೆ ಸೈನ್ಯದೊಂದಿಗೆ ಬಂದಿದ್ದ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ವೈದ್ಯನೊಬ್ಬ ಮಡಿದದ್ದಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿ ಆತನ ಸಮಾಧಿಯಿದೆ. ಸಮಾಧಿಯ ಮೇಲೆ ಆತನ ವಿವರವನ್ನು ಇಂಗ್ಲಿಷಿನಲ್ಲಿ ಕೆತ್ತಲಾಗಿದೆ. ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ವೈದ್ಯನೊಬ್ಬ ಸತ್ತಸ್ಥಳವೆಂಬ ಹೆಮ್ಮೆಗಿಂತ ನಮಗಿನ್ನೇನು ಬೇಕು! ಸುತ್ತೇಳು ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲೂ ಇಲ್ಲದ ಸಮಾಧಿ; ನೂರಾರು ಹಳ್ಳಿಗರ ಸಮಾಧಿಗಳ ಸಂಕಟಕ್ಕಿಂತ ಈ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸಮಾಧಿಯ ಸಂತೋಷ ನನ್ನಲ್ಲಿ ಅಂದು ಆವರಿಸಿದ್ದು ಎಂಥ ವೈರುಧ್ಯ ಎಂದು ಇವತ್ತು ಅನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇಂದು ಊರಿಗೆ ಹೋದರೂ ನನ್ನೊಂದಿಗೆ ಬಂದ ಸ್ನೇಹಿತರನ್ನು ಅಲ್ಲಿಗೆ ಕರೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗದೆ ಇರುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಹೆಮ್ಮೆಯೊ, ಹಳ್ಳಿಗನೊಬ್ಬನ ಅನಿವಾರ್ಯವೊ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತಿಲ್ಲ.

ನಮ್ಮೂರ ಸುತ್ತಮುತ್ತ ಬೆಟ್ಟಗಳೂ ಇಲ್ಲ, ಕನ್ನಡ ಕವಿಗಳ ಕೆಲವು ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ಬೆಟ್ಟಗುಡ್ಡಗಳ ವರ್ಣನೆ ಓದಿ, ಕಂಗಾಲಾಗಿದ್ದ ನನ್ನ 'ಕವಿ ಮನಸ್ಸು' ಕಡೆಗೆ ನಮ್ಮೂರ ಕೆರೆಯ ಆಚೆ ಬದಿಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಕಿರಿದಾದ ಕದಿರೇನಹಳ್ಳಿ ಗುಡ್ಡವನ್ನೇ ಹಿಮಾಲಯವೆಂದು ಭಾವಿಸಿ (ಭ್ರಮಿಸಿ?) ಹತ್ತಿದ್ದೂ ಹತ್ತಿದ್ದೇ; ಇಳಿದಿದ್ದೂ ಇಳಿದದ್ದೇ. ಬೋಳಾದ ಈ ಗುಡ್ಡದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಲ್ಲೇ ಅಕಸ್ಮಾತ್ ಅಂಗಾತ ಬಿದ್ದಿದ್ದ ಕಲ್ಲಿನ ಗುಂಡುಗಳನ್ನು ಕೋಡುಗಲ್ಲುಗಳೆಂದೇ ಭಾವಿಸಿ ಮೇಲೆ ಹತ್ತಿ ಭೂಮಿ ಆಕಾಶಗಳನ್ನು ಒಮ್ಮೆ ದಿಟ್ಟಿಸಿ ಧನ್ಯತಾಭಾವ ಪಡೆದು, ನನ್ನೂರು ಏನು ಕಡಿಮೆ ಎಂದು ಉದ್ದೇಶ ಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಹಿಗ್ಗಿ ಹೀರೆಕಾಯಿಯಾಗಿದ್ದೆ. ಆಂಜನೇಯನ ದೇವಸ್ಥಾನದ ರಂಗುರಂಗಿನ ಗೋಪುರವನ್ನು ನೆಟ್ಟನೆ ನೋಡುತ್ತ ಇದೊಂದು ಪುಣ್ಯಕ್ಷೇತ್ರ ಎಂದೇ ಎದೆಯುಬ್ಬಿಸಿದ್ದೆ. ಈಶ್ವರ ದೇವಾಲಯದಲ್ಲಿ ದೊಡ್ಡದಾಗಿ ಮಲಗಿರುವ ಬಸವನ ವಿಗ್ರಹ ಮೈಸೂರು ಚಾಮುಂಡಿ ಬೆಟ್ಟದಲ್ಲಿರುವ ಬಸವನ ವಿಗ್ರಹಕ್ಕಿಂತ ದೊಡ್ಡದಾಗಿರಲಾರದಾದರೂ, ಚಿಕ್ಕದಂತೂ ಅಲ್ಲವೆಂದು ನನಗೆ ನಾನೇ ಲೆಕ್ಕಹಾಕಿಕೊಂಡು ಸಮಾಧಾನ ಪಟ್ಟಿದ್ದೆ. ಮುಂದೆ ಎಂ.ಎ. ಓದುವಾಗ ಡಾ. ಡಿ.ಎಲ್. ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್ ಅವರ 'ಗ್ರಂಥಸಂಪಾದನೆ' ಪುಸ್ತಕದಲ್ಲಿ ಸಿರಾ ತಾಲ್ಲೂಕಿನ ಬರಗೂರಿನ ಈಶ್ವರ ದೇವಾಲಯದ ಕಂಭವೊಂದರಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟ ಶಾಸನವಿದೆಯೆಂಬ ಉಲ್ಲೇಖವನ್ನು ಓದಿ, ಇಡೀ ತರಗತಿಯವರಿಗೆ ಹೆಮ್ಮೆಯಿಂದ ಹೇಳಿಕೊಂಡೆ. ಊರಿಗೆ ಬಂದು ಶಾಸನವನ್ನು ನೋಡಿ ಒಂದು ಕ್ಷಣ ರೋಮಾಂಚಿತನಾದೆ.

ಈಗ ಅನ್ನಿಸುತ್ತಿದೆ: ಹಿಂದುಳಿದ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಕಳೆದು ಹೋದ ಆತ್ಮವಿಶ್ವಾಸವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ, ಕೀಳರಿಮೆಯನ್ನು ಮೀರುವ, ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಭಾಗವಾಗಿ ಇಷ್ಟೆಲ್ಲ ಸಂಭವಿಸಿದೆ.

ನನಗೆ ಈಗಲೂ ಇಷ್ಟವಾದ ನೆನಪೆಂದರೆ–ನಮ್ಮ ಹೊಲದ ಬದುವಿನ ಮೇಲೆ ಬದುಕನ್ನು ಬರೆಯುವ ಕನಸುಗಣ್ಣಲ್ಲಿ ಕೂತದ್ದು. ನಮ್ಮ ಶಾಲೆಯಲ್ಲಿ ನಿಸರ್ಗವನ್ನು ಕುರಿತು ಅದೇನೇನೊ ಹೇಳುತ್ತಿರುವಾಗ, ಕುವೆಂಪು ಮುಂತಾದ ಕವಿಗಳ ಪ್ರಕೃತಿ

ವರ್ಣನೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ ತನ್ಮಯನಾಗಿ ಕೇಳಿದರೂ ಹೊರಬಂದಮೇಲೆ ಕಾಣುತ್ತಿದ್ದ ಬರಡು ನೆಲದ ಮೇಲಿನ ಒಣಕಲು ಮರಗಿಡಗಳನ್ನು ನೋಡಿ ಮಂಕು ಕವಿಯುತ್ತಿದ್ದ ಕ್ಷಣಗಳು ಇಂದಿಗೂ ಕಾಡಿಸುತ್ತವೆ. ಹೊಲಕ್ಕೆ ಬಂದು ನೋಡಿದರೆ ಯಾವುದು ಸತ್ಯ? ಕವಿಗಳ ನಿಸರ್ಗವರ್ಣನೆಯ ಸಮೃದ್ಧಿಯೂ ನನ್ನಂಥವರಲ್ಲಿ ಕೀಳರಿಮೆಯ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಮೂಡಿಸಿತೆಂದರೆ, ಕಾವ್ಯಾನುಭವ ಮತ್ತು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ವಿಧಾನವನ್ನು ಕುರಿತೇ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳೇಳುತ್ತವೆ. ನಮ್ಮ ಅಧ್ಯಾಪಕರು ಪಾಠ ಮಾಡಿದ ನಿಸರ್ಗ ನನ್ನ ಸುತ್ತಮುತ್ತ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ. ಮೋಡ ಮುತ್ತಿಕ್ಕಿದ ಬೆಟ್ಟಗುಡ್ಡಗಳಿಲ್ಲ. ಹಸಿರನ್ನೇ ಉಸಿರಾಡುವ ಸಸ್ಯರಾಶಿಯಿಲ್ಲ; ಜುಳುಜುಳು ಹರಿಯುವ ನದಿಗಳಿಲ್ಲ; ಕಾಲುವೆಗಳಿಲ್ಲ, ಹಾಗಾದರೆ ಯಾವುದು ವಾಸ್ತವ?

ಕೂಡಲೆ, ಹೊಲದಲ್ಲಿರುವ ಜಾಲಿಯ ಮರದ ಕಡೆಗೆ ನೋಡುತ್ತೇನೆ, ಹೊಲದ ಸುತ್ತ ಹಬ್ಬಿರುವ ಕತ್ತಾಳೆಯನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇನೆ. ದೂರದ ಕದಿರೇ ಹಳ್ಳಿಗುಡ್ಡದ ಬೋಳು ಮೈಯ್ಯನ್ನು ದಿಟ್ಟಿಸುತ್ತೇನೆ. ಇಲ್ಲ... ಇಲ್ಲ... ಇವು ಯಾವ ಕವಿತೆಯಲ್ಲೂ ಇಲ್ಲ. ಆಗ ಅನ್ನಿಸುತ್ತದೆ: ಜಾಲಿಯ ಮರವೇ ಯಾಕೆ ಹತ್ತಿರವಾಗಬಾರದು? ಸೀದಾ ಜಾಲಿಯ ಮರದ ಬಳಿಗೆ ಬರುತ್ತೇನೆ. ನೆಲದಲ್ಲಿ ಬಿದ್ದಿದ್ದ ಮುಳ್ಳುಗಳನ್ನು ಸರಿಸಿ ಕೂತುಕೊಳ್ಳುತ್ತೇನೆ. ಒಂದು ಕ್ಷಣ ಹಾಯೆಂದು ಅಭಿನಯಿಸುತ್ತೇನೆ; ಎಷ್ಟು ಚೆನ್ನಾಗಿದೆ ಎಂದು ನನಗೆ ನಾನೇ ಹೇಳಿಕೊಂಡು ಸಂಭ್ರಮಿಸತೊಡಗಿದಾಗ ಸುಂಟರಗಾಳಿ ಏಳುತ್ತದೆ; ಜಾಲಿಯ ಮುಳ್ಳುಗಳು ಮೈಮೇಲೆ ಬಿದ್ದಾವೆಂಬ ಭಯದಿಂದ ಎದ್ದು ಓಡಿ ಬದುವಿನ ಮೇಲೆ ಬರುತ್ತೇನೆ. ಮತ್ತೆ ಜಾಲಿಯ ಮರವನ್ನು ನೋಡಿ ನನ್ನನ್ನು ನಾನೇ ಬೈದುಕೊಳ್ಳುತ್ತೇನೆ; ಜಾಲಿಯಮರಕ್ಕೆ ನೀನೇ ನನ್ನ ಬಾಳ ಗೆಳೆಯ– ಎನ್ನುತ್ತೇನೆ.

ಕೂಡಲೇ ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಜುಳು ಜುಳು ನದಿ ಮತ್ತು ಭೂಗೋಳ ಪಾಠದಲ್ಲಿ ಬರುವ ನೀರಾವರಿ ಯೋಜನೆಗಳ ನೆನಪು ಬರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತದೆ ಜಾಲಿಯ ಮರದ ಸಂಕಟ. ಆದರೆ ಅಷ್ಟಕ್ಕೆ ಅನಾಥ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಇಳಿದರೆ ಹೇಗೆ? ಅಲ್ಲಿಂದ ಹೊಲದ 'ಕೊರಕಲುಗಳ ಬಳಿಗೆ ಬರುತ್ತೇನೆ. ಅಲ್ಲಿ ಸಣ್ಣಮಟ್ಟ ಗುಂಡಿಗಳಲ್ಲಿ ಮಳೆಯ ನೀರು ನಿಂತಿದೆ. ಒಂದೆರಡು ಕಡೆ ಸಣ್ಣದಾಗಿ ಒಂದು ಅಡಿಕೆಳಕ್ಕೆ ಬೀಳುತ್ತಿದೆ. ಅದೋ! ಬರಗೂರಿನ ಜೋಗ್ ಜಲಪಾತ! ಮತ್ತೇನೂ ನನ್ನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಬರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಹೋಗಿ ಕೂತು ಹಿಡಿತುಂಬದ ನೀರಿನಲ್ಲೂ ಆಟ ಆಡುತ್ತೇನೆ. ಸಣ್ಣ ಸಣ್ಣ ಕಾಲುವೆ ಮಾಡುತ್ತೇನೆ. ನಡುನಡುವೆ ಅಣೆಕಟ್ಟಿನ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿ ಕನ್ನಂಬಾಡಿಗಿಂತ ಏನು ಕಡಿಮೆ ಎಂದು ಹಿಗ್ಗಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತೇನೆ. ಮುಂದೆ ಗದ್ದೆಯ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿ ನೀರು ಹರಿಸಿ, ಆನಂದಿಸಿ, ಎದ್ದು ನಿಲ್ಲುತ್ತೇನೆ. ಸುತ್ತ ಹರಡಿಕೊಂಡಿರುವ ಒಣಹೊಲದ ವಾಸ್ತವ–ನೀರಾವರಿಯ ವ್ಯಂಗ್ಯವಾಗಿ ನಗುತ್ತದೆ. ಸೋತ ಕಾಲುಹಾಕುತ್ತ ಮತ್ತೊಂದು ಬದಿಯಲ್ಲಿದ್ದ ಹೊಂಗೆ ಮರಗಳ ಬಳಿ ಬರುತ್ತೇನೆ. ಎಷ್ಟೋ ಹಾಯೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಬದುವಿನ ಮೇಲೆ ಹಾಗೇ ಮಲಗುತ್ತೇನೆ.

ಹೊಂಗೆ ಮರದ ತಂಗಾಳಿಯಲ್ಲಿ ತುಂಬಿ ಬರುವ ಕನಸುಗಳನ್ನು ಕಣ್ಣಿಗೆ ತುಂಬಿಕೊಳ್ಳುತ್ತ ಪಕ್ಕಕ್ಕೆ ನೋಡುತ್ತೇನೆ. ಇಪ್ಪತ್ತು ಅಡಿ ದೂರದಲ್ಲಿದ್ದ ಹುತ್ತದಲ್ಲಿ ಸರ್ಪವೊಂದು ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದೆ! ಕಣ್ಣುಜ್ಜಿ ನೋಡುತ್ತೇನೆ; ದೊಡ್ಡ ನಾಗರಹಾವು! ಕನಸುಗಳಿಗಿದು ಕಾಲವಲ್ಲ ಎಂದು ದಡಬಡನೆ ಎದ್ದು ಇನ್ನೊಂದು ಬದುವಿಗೆ ಹೋಗುತ್ತೇನೆ. 'ತಿರುಕನ ಕನಸು' ಪದ್ಯವೊಂದೇ ನನ್ನ ನೆನಪಿನಲ್ಲಿ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ.

ಹೀಗೆ ಎಷ್ಟೋ ನೆನಪುಗಳು, ಮತ್ತೆ ಒಂದೆರಡು ಸಂಗತಿಗಳು ಇವತ್ತಿಗೂ ಮುಖ್ಯವೆನಿಸುತ್ತವೆ. ನಮ್ಮ ಪಠ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ 'ಕರ್ನಾಟಕ ವೈಭವ'ದ ಪಟ್ಟಿಗೆ ನನ್ನೂರು ಎಲ್ಲೂ ಸೇರುತ್ತಿಲ್ಲವಲ್ಲ ಎಂಬ ವ್ಯಾಕುಲತೆಯನ್ನು ಮೂಡಿಸಿದ ಆಲೋಚನ ವಿಧಾನದ ಬಗ್ಗೆಯೇ ಆತಂಕವಾಗುತ್ತಿರುವಾಗ ಒಂದು ದಿನ ನಮ್ಮ ಶಾಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಪ್ಪು ಹಲಗೆಯಮೇಲೆ ಎರಡು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಬರೆದರು. ಸಿರಾ ಏತಕ್ಕೆ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿ? ಬರಗೂರು ಏತಕ್ಕೆ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿ? ನಾನು ಮತ್ತು ನನ್ನ ಸಹಪಾಠಿಗಳೆಲ್ಲ ತಲೆ ಕೆರೆದುಕೊಂಡೆವು. ಉತ್ತರ ಹೊಳೆಯಲಿಲ್ಲ. ಸಿರಾದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕೋಟೆಯಿದೆ. ಅದು ನಮ್ಮ ಇತಿಹಾಸದ ಭಾಗ; ಅದನ್ನೇ ಹೇಳಲೇ ಎಂದುಕೊಂಡು 'ಸಿರಾ ಕೋಟೆಗೆ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿ' ಎಂದು ಹೇಳಿದಾಗ ನಮ್ಮ ಅಧ್ಯಾಪಕರು 'ಅಯ್ಯೊ ದಡ್ಡ ನಮ್ಮ ಜಿಲ್ಲೇಲಿ ಸಿರಾಕ್ಕಿಂತ ದೊಡ್ಡ ಕೋಟೆ ಮಧುಗಿರೀಲಿದೆ' ಎಂದರು. ನನ್ನ ಉತ್ತರ ತಪ್ಪಾದರೂ ಮಧುಗಿರಿ ಕೋಟೆ ಬಗ್ಗೆ ಮಾಹಿತಿ ಸಿಕ್ಕಿದ್ದು ನನಗೆ ಹೆಮ್ಮೆ ಅನಿಸಿತು. ಎಷ್ಟಾದರೂ ತುಮಕೂರು ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿರುವ ಮಧುಗಿರಿ ಕೋಟೆಯಾದ್ದರಿಂದ ನನ್ನ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಅಭಿಮಾನವೆನ್ನಿಸಿತು. ಅನಂತರ ಉತ್ತರಕ್ಕಾಗಿ ಅಧ್ಯಾಪಕರನ್ನೇ ಒತ್ತಾಯಿಸಿದೆವು. ಅವರು 'ಸಿರಾ ಬೀಡಿಗಳಿಗೆ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿ' ಎಂದರು. ನಾನು ಕೂಡಲೇ ಉತ್ತರದ ಜಾಡು ಹಿಡಿದು 'ಬರಗೂರು ಕಂಬಳಿಗೆ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿ' ಎಂದುಬಿಟ್ಟೆ. ಅಧ್ಯಾಪಕರು 'ಭೇಷ್' ಎಂದರು. ಅವತ್ತಿನ ನನ್ನ ಸಂಭ್ರಮಕ್ಕೆ ಪದಗಳೇ ಇಲ್ಲ. ಬೆಲ್ ಹೊಡೆದ ಕೂಡಲೇ ಆರ್ಕಿಮಿಡೀಸ್‌ನಂತೆ ಹೊರಗೆ ಓಡಿ ಬಂದಿದ್ದೆ. ಬರಗೂರಿನಲ್ಲಿ ತಯಾರಾದ ಕಂಬಳಿಗಳನ್ನು ಮಲೆನಾಡಿಗೆ ಲಾರಿಗಟ್ಟಲೆ ಕೊಂಡೊಯ್ಯುತ್ತಿದ್ದ ಆರ್ಥಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆ ನಮ್ಮ ತರಗತಿಯಲ್ಲಿ ದಾಖಲಾದದ್ದು, ಮುಂದೆ ಪರೀಕ್ಷೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಪತ್ರಿಕೆಯಲ್ಲೂ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡದ್ದು ಇಂದೂ ನನಗೆ ಮರೆಯಲಾಗದ ಸಂಗತಿ.

ನಮ್ಮೂರಿಗೆ ಆಗ ಈಗಿನಂತೆ ಬಸ್ಸುಗಳ ಸಂಖ್ಯೆ ಹೆಚ್ಚಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ದಿನಕ್ಕೆ ಮೂರು-ನಾಲ್ಕು ಬಸ್ಸುಗಳು ಓಡಾಟ ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದ್ದ ಕಾಲ. ಒಂದೇ ಒಂದು ಸರ್ಕಾರಿ ಬಸ್ಸು ಹಾದು ಹೋಗುತ್ತಿತ್ತು. ಖಾಸಗಿ ಬಸ್ಸುಗಳೆಲ್ಲ ಒಬ್ಬರವೇ ಆಗಿದ್ದರಿಂದಲೋ, ಸರ್ಕಾರಿ ಬಸ್ಸಿನ ಕೆಂಪು ಆಕರ್ಷಣೆ ಕಾರಣವೊ ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ನಾನು-ನನ್ನ ಗೆಳೆಯರಿಗೆ ಸರ್ಕಾರಿ ಬಸ್ಸನ್ನು ಕಂಡರೆ ಏನೋ ವ್ಯಾಮೋಹ. ಬಹುಶಃ ಸರ್ಕಾರಿ ಬಸ್ಸುಗಳು ಹಳ್ಳಿಗಳಿಗೆ ಬರುವುದು ತೀರಾ ಅಪರೂಪವಾದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮೂರಿಗೆ ಒಂದಾದರೂ ಸರ್ಕಾರಿ ಬಸ್ಸು ಬರುತ್ತಿರುವುದು ಹೆಮ್ಮೆಯ ಸಂಗತಿ ಎನ್ನಿಸಿರಲಿಕ್ಕೂ ಸಾಧ್ಯ. ಆ ವಯಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಇದೇ ನಿಜವಾದ ಕಾರಣವಿರಬಹುದು. ಬೆಳಿಗ್ಗೆ ಏಳು ಗಂಟೆಗೆ ಸರ್ಕಾರಿ ಬಸ್ಸು ಸಿರಾ ಕಡೆಗೆ

ಹೋಗಲು ಬರಗೂರನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸುವ ಹಿಂದೆ ಮುಂದೆಯೇ ಖಾಸಗಿ ಬಸ್ಸೊಂದು ಹೊರಡುತ್ತಿತ್ತು. ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಎರಡೂ ಬಸ್ಸುಗಳು ಬಸ್‌ಸ್ಟ್ಯಾಂಡಿಗೆ ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ಬಂದು ಪ್ರಯಾಣಿಕರನ್ನು ಹತ್ತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಜಗಳವಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ನಾವು ಈ ಜಗಳವನ್ನು ನಿರೀಕ್ಷಿಸಿ ಪ್ರತಿದಿನವೂ ಬೆಳಗ್ಗೆ ಬೇಗ ಎದ್ದು ದುಪ್ಪಟಿ ಹೊದ್ದುಕೊಂಡು ಬಸ್‌ಸ್ಟ್ಯಾಂಡಿಗೆ ಬಂದು ಕೂತು, ಜಗಳದಲ್ಲಿ ಸರ್ಕಾರಿ ಬಸ್ಸಿನ ಡ್ರೈವರ್-ಕಂಡಕ್ಟರ್ ಮೇಲುಗೈ ಪಡೆದಾಗ ಒಳಗೇ ಸಂತೋಷಪಡುತ್ತಿದ್ದೆವು. ಜಗಳವಾಗದ ದಿನ ನಮಗೆ ನಿರಾಶೆಯೋ ನಿರಾಶೆ. ಜಗಳವಾಡದ ಮೇಲೆ ಈ ಸರ್ಕಾರಿ ಬಸ್ಸು ನಮ್ಮೂರಿಗೆ ಯಾಕೆ ಬರಬೇಕು ಎಂದು ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತ, ಖಾಸಗಿಯವರ ಖಿಮ್ಮತ್ತನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪವಾದರೂ ಕಡಿಮೆ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರಲ್ಲ ಎಂದು ಸಮಾಧಾನಿಸುತ್ತ ಮಾರನೇ ದಿನದ ಬೆಳಿಗ್ಗೆಯ 'ಬಿಸಿ ವಾತಾವರಣ' ಕ್ಕಾಗಿ ರಾತ್ರಿಯೆಲ್ಲ ಕನಸುತ್ತಿದ್ದೆವು! ಶಾಲೆಗೆ ಬಿಡುವಿದ್ದಾಗ ದನಕಾಯುವ, ಸಗಣಿ ಎತ್ತುವ ಹಳ್ಳಿ ಹುಡುಗರಾದ ನನ್ನಂಥವರಿಗೆ ಇನ್ನೊಂದು ಕನಸೂ ಇತ್ತು. ಹೆಚ್ಚು ಓದಿ ಉತ್ತಮ ಉದ್ಯೋಗ ಸಿಗುವ ಸಂಭವವನ್ನು ನಿರೀಕ್ಷಿಸಲಾಗದ ನಮಗೆ ಕಡೇಪಕ್ಷ ಸರ್ಕಾರಿ ಕೆಂಪುಬಸ್ಸಿನ ಡ್ರೈವರ್ ಆಗುವ ಆಸೆ. ಆಸೆ ಕನಸಾಗಿ ರೂಪು ಪಡೆದಂತೆ ಆಗಾಗ್ಗೆ ಬಸ್ಸಿನ ಆಟ ಆಡಿ ವೇಗವಾಗಿ ಬಸ್ಸು ಓಡಿಸುವಂತೆ ನಾವೇ ಓಡಿ ಕಾಲು ನೋಯಿಸಿಕೊಂಡು ಕೂತುಕೊಂಡ ದಿನಗಳು ಇಂದು ನೆನಪಿಗೆ ಬರುತ್ತಿವೆ. ಅದು 'ವೇಗ'ಕ್ಕೆ ಹಾತೊರೆದ ಮನಸ್ಸು ಇಂದಿನ ಬಸ್ಸುಗಳ ವೇಗವರ್ಧಕ ಅಪಘಾತಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿ ಆತಂಕಿಸುತ್ತದೆ. ನನ್ನ ಹೆಮ್ಮೆಯ ಜಿಲ್ಲೆ ತುಮಕೂರಿಗೆ ತಲುಪಲು ಬೆಂಗಳೂರು ಬಸ್ಸು ಹತ್ತಿ ಹೊರಟಾಗ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಜಜ್ಜಿಹೋದ ವಾಹನಗಳು ನಮ್ಮ ಬದುಕಿನ ಭದ್ರತೆಯನ್ನೇ ಅಣಕಿಸುತ್ತವೆ.

ಹಾಗಾದರೆ ಬದುಕು ಇಷ್ಟು ಬೇಗ ಬದಲಾಯಿತೆ? ನನ್ನ ಜಾಲಿಯ ಮರದಲ್ಲಿ ಕೋಗಿಲೆ ಕೂತುಕೊಳ್ಳುವ ಕಾಲ ಬಂತೆ? ಇಲ್ಲ. ಖಂಡಿತ ಅಂಥ ಕಾಲ ಬಂದಿಲ್ಲ. ಈಗಲೂ ನನ್ನೂರ ಜಾಲಿಯ ಮರದಲ್ಲಿ ಕಾಗೆಗಳೇ ಕೂತುಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಕೋಗಿಲೆಯನ್ನು ಎಂದೂ ಕಾಣದೆ, ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಕೇಳಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದ ನನಗೆ ಕಾಗೆ ಬೇರೊಂದು ಕಣ್ಣನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದೆ; ಕವಿಯನ್ನು ಉದಾರವಾಗಿಸಿದೆ. ನನಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಅನ್ನಿಸುತ್ತಿದೆ; ನಾನು ಮಲೆನಾಡಿನ ಕುವೆಂಪು ಆಗಲಾರೆ; ಕರಾವಳಿಯ ಕಾರಂತರಾಗಲಾರೆ ಧಾರವಾಡದ ಬೇಂದ್ರೆಯಾಗಲಾರೆ. ಆಗಲಾರೆ ಎನ್ನುವುದಿರಲಿ ಹತ್ತಿರಕ್ಕೂ ಹೋಗಲಾರೆನೇನೊ ಎಂಬ ಆತಂಕವಾಗುತ್ತದೆ; ಮರುಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಏಳುತ್ತವೆ. ನನ್ನೂರ ಗುಡ್ಡವಾಗಿ, ಕೊರಕಲಲ್ಲಿ ಹರಿಯುವ ಬೆರಳುಗಾತ್ರದ ನೀರಾಗಿ, ಜಾಲಿಯ ಮರವಾಗಿ, ಹೊಲದಲ್ಲಿ ಉಳಿದಿರುವ ಕೊಳೆಯಾಗಿ ಎಲ್ಲವೂ ಸೇರಿದ ಒಂದೇ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿ ಕೇಳಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. 'ನೀನು ಕುವೆಂಪು, ಕಾರಂತ, ಬೇಂದ್ರೆ, ಕೆ.ಎಸ್.ನ. ಹೀಗೆ ಇತರೆ ಏಕಾಗಬೇಕು?'

ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಈಗ ಏನು ಉತ್ತರ ಹೇಳಲಿ? ಕತ್ತಾಳೆ ಗಿಡಗಳ ಬೇಲಿಯೊಳಗೆ ಜಾಲಿಯ ಮರ, ಮರದ ಮೇಲಿನ ಕಾಗೆ, ಕೊರಕಲ ನೀರು, ಹೆಬ್ಬಾವಿನ ಬದುವು,

ಕೋವಿಕಣ್ಣಿನ ಹುತ್ತ – ಇತ್ಯಾದಿಗಳೆಲ್ಲವೂ ತುಂಬಿಕೊಂಡ ಕೂಳೆ ಹೊಲದಲ್ಲಿ– ಒಂದಾಗಿ ಸುಗ್ಗಿ ಕಾಣದೆ ಮಗ್ಗಿ ಹೇಳುವ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬೇಲಿಯಾಚೆಗಿನ ಭ್ರಮೆಗೆ ಹೋಗುವುದು ಹೇಗೆ? ಊರೊಳಗಿನ ಮಣ್ಣಿನ ಮನೆಯಲ್ಲಿದ್ದರೂ ಕಾಡೊಳಗಿನ ಸೊಪ್ಪುಸೆದೆಗಳ ಸಣ್ಣ ಗುಡಿಸಲು ಬದುಕಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ತರವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತ, ಕೀಳ್ಗಣ್ಣಿಗೆ ತುತ್ತಾಗುತ್ತ, ಕ್ಷಣಕ್ಷಣಕ್ಕೂ ಕಾಲದ ಜೊತೆ ಕಾಳಗವಾಡುತ್ತ, ಹೊಸಕಾಲಕ್ಕೆ ಹಾತೊರೆಯುವ ಮನಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ನನ್ನದಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಕವಿತೆಯ ಕಾಲು ಹಿಡಿಯಲೆ? ಕತೆಗೆ ಕೈಮುಗಿಯಲೆ? ನನ್ನ ಮಣ್ಣಿನ ಮನೆ, ನೀರುಕಾಣದ ಕೂಳೆಹೊಲಗಳ ನನ್ನೂರಿಗೆ ಅನ್ಯಾಯ ಮಾಡಲೆ? ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ನನ್ನೊಂದಿಗೆ ನನ್ನೂರು ಇರಲೇ ಬೇಕು. ಇದರ ಮೂಲಕ ನನ್ನ ತಾಲ್ಲೂಕನ್ನ, ಜಿಲ್ಲೆಯನ್ನ, ರಾಜ್ಯ ದೇಶಾದಿಗಳನ್ನ ನೋಡಬೇಕು. (ಈಗ ನನಗೊಂದು ಸಂತೋಷ; ನನ್ನನ್ನು ರಾಮಚಂದ್ರಪ್ಪ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕಿಂತ 'ಬರಗೂರ್' ಎಂದೇ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ.)

ಇನ್ನೊಂದು ಮಾತನ್ನೂ ನಾನಿಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕು. ನನ್ನ ಜಿಲ್ಲೆ ತುಮಕೂರು ಮತ್ತು ನನ್ನ ಊರು ಬರಗೂರು ಕುವೆಂಪು, ಕಾರಂತ, ಬೇಂದ್ರೆ, ಕೆ.ಎಸ್.ನ– ಇತ್ಯಾದಿ ಹಿರಿಯ ಲೇಖಕರನ್ನೆಲ್ಲ ಗೌರವಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಗೌರವವನ್ನು ಇತರರ ಮೂಲಕವಲ್ಲದೆ ನನ್ನಂಥವರ ಮೂಲಕವೂ ಕೊಡಿಸುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಇವರನ್ನು ಓದುತ್ತ ಹೋದದ್ದರಿಂದಲೇ ನನ್ನೂರಲ್ಲಿ ನನಗೆ ಒಂದಷ್ಟು ಗೌರವವೂ ಬಂದದ್ದುಂಟು. ಶಾಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಲಿಯುತ್ತಿದ್ದಾಗ ಪಠ್ಯಪುಸ್ತಕಗಳಲ್ಲಿದ್ದ ಇವರ ಗದ್ಯ–ಪದ್ಯಗಳನ್ನು ನಮ್ಮ ಮನೆಯ ಹೊರಗೆ, ಸೀಮೆಎಣ್ಣೆ ಲ್ಯಾಂಪಿನ ಬೆಳಕಲ್ಲಿ ಇಡೀ ಬೀದಿಗೇ ಕೇಳಿಸುವಂತೆ ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ಓದುತ್ತಿದ್ದ ನನ್ನನ್ನು ಅದೇ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ 'ಜ್ಞಾನಿ'ಯೆಂದು ಗೌರವಿಸುತ್ತಿದ್ದ ನೆನಪು ಇಂದು ಎದ್ದು ಎದುರಿಗೆ ನಿಲ್ಲುತ್ತಿದೆ. ಬೆಳಗ್ಗೆ ಎದ್ದು ಬೀದಿಯಲ್ಲಿ ಬೀಗುತ್ತ ಓಡಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಎಳಸುತನವೂ ನೆನಪಾಗುತ್ತದೆ. ಪಠ್ಯ ವಾಚನದಿಂದ 'ಪ್ರತಿಷ್ಠೆ'ಗಳಿಸಿಕೊಟ್ಟ ಈ ಹಿರಿಯ ಪ್ರತಿಭೆಗಳ ಪ್ರಕೃತಿಯಾಗಲಿ, ಕಡಲಾಗಲಿ, ನಿಗೂಢತೆಯಾಗಲಿ, ಚೆಲುವಾಗಲಿ ನನ್ನೂರಿನದಾಗಲು, ನನ್ನದಾಗಲೂ ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯ? ನನ್ನೂರಲ್ಲಿ ಬಿರುಕು ಬಿಟ್ಟ ಕೆರೆಯೇ ಕಡಲು; ಕತ್ತಾಳೆಯೇ ತಾಳೆ; ಕಾಗೆಯೇ ಕೋಗಿಲೆ; ಕೊರಕಲಲ್ಲಿ ಹರಿಯುವ ಬೆರಳು ಗಾತ್ರದ ನೀರೇ ಜಲಪಾತ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ನಾನು ನನ್ನೂರೇ ಆಗಬೇಕಲ್ಲವೆ?

ಈಗ ನನ್ನೂರಿನ ಕಡೆ ಹೊರಳಿ ನೋಡಿದಾಗ ಬರಗೂರಿನ ಬಾಹ್ಯವಂತೂ ಬದಲಾದಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಇದರ ಪರಿಣಾಮ ಅಂತರಂಗದ ಮೇಲೂ ಆಗುತ್ತಿದೆ. ಮನುಷ್ಯರಿಗೆ ಮತ್ತು ದನಗಳಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಆಸ್ಪತ್ರೆಗಳು ನೆಲೆಯೂರುತ್ತಿವೆ;ಬೆಳೆಯುತ್ತಿವೆ. ಪ್ರೌಢಶಾಲೆಯಂತೂ ಬೃಹದಾಕಾರವಾಗಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತ ಹುಡುಗರೊಂದಿಗೆ ನೂರಾರು ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳು ವಿದ್ಯೆ ಕಲಿಯುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ತಾತ್ಕಾಲಿಕ ಸಿನಿಮಾ ಮಂದಿರವೊಂದು ಖಾಯಮ್ಮಾಗತೊಡಗಿದೆ. ಬ್ಯಾಂಕ್ ಮತ್ತು ಉಪ ಅಂಚೆಕಚೇರಿಗಳಿವೆ. ಬಸ್ಸುಗಳ ಸಂಖ್ಯೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಬೆಳೆದು ಬಸ್‌ಸ್ಟ್ಯಾಂಡ್ ಒಂದು ವ್ಯಾಪಾರ ಕೇಂದ್ರವಾಗುತ್ತಿದೆ. ಇಂಥ

ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯೊಂದಿಗೆ ಕುಡಿತಕ್ಕೇನೂ ಕಡಿಮೆಯಾಗಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಸಾರುವಂತೆ ಸೇಂದಿ ಅಂಗಡಿಯೊಂದಿಗೆ ಬೀರು–ಬ್ರಾಂದಿಗಳ ಮಾರಾಟವೂ ಆಗುತ್ತಿದೆ. ಸಂಕ್ರಮಣ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಸಿಕ್ಕಿದ ಊರೊಂದರ ಸಂಭ್ರಮ ಮತ್ತು ಸಂಕಟಗಳು ನನ್ನೂರಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತಿವೆ. ಅಭಿವೃದ್ಧಿ, ಅನಾಹುತ, ಅಸಹಾಯಕತೆಗಳು ಒಟ್ಟಿಗೇ ಬೆಳೆಯುತ್ತ ಬದುಕಲ್ಲಿ ಬೇವು ಬೆರೆಸುತ್ತ ಬೆಲ್ಲವಾಗಬೇಕೆನ್ನುವ ವಿವೇಕವನ್ನು ಇನ್ನೂ ಉಳಿಸಿರುವುದೇ ಒಂದು ಸಂತೋಷ.

ಮುಂದೆ ಪ್ರೌಢಶಾಲೆಯ ವ್ಯಾಸಂಗಕ್ಕೆಂದು ನಮ್ಮ ತಾಲ್ಲೂಕು ಕೇಂದ್ರವಾದ ಸಿರಾಕ್ಕೆ ಬಂದಾಗ ಒಂದೆರಡು ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಊರ ಹೊರಗಿನ ಕೋಟೆಯ ಬಳಿ ಹೋಗಿ ಸಂಭ್ರಮಿಸಿದ್ದೆ. ಸುತ್ತ ಬಳಸಿದ್ದ ಹೊಂಡವನ್ನು ನೋಡಿ ಹಿಂದಿನ ಯುದ್ಧಗಳು ಕಾಡಿಸಿದ್ದವು. ಅರಮನೆ ಅಂತ ಕರೆಸಿಕೊಳ್ಳೊ ಈ ಕೋಟೆಯೊಳಗೆ ಅಡಗಿ ಕೂತ ಅರಸುಗಳದು ಎಂಥ ಬದುಕು ಎನ್ನಿಸಿತು. ಸದಾ ಯುದ್ಧ ಅಥವಾ ಒಳ ಜಗಳದ ಅಗರವಾಗಿದ್ದವೇ ಈ ಅರಮನೆಗಳು? ರಕ್ಷಣೆಗೆ ಇನ್ನೊಂದು ಹೆಸರಾಗಿದ್ದವೇ ಈ ಕೋಟೆಗಳು? ಹೀಗೆಲ್ಲ ಯೋಚಿಸುತ್ತ ನಿಟ್ಟುಸಿರುಬಿಡುತ್ತಾ, ಮುಂದೆ ಮಧುಗಿರಿಯ ಕೋಟೆಯನ್ನು ನೋಡಿದಾಗ ತುಮಕೂರು ಜಿಲ್ಲೆಯ ಗತ ಇತಿಹಾಸದ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಮ್ಮೆ ಎನ್ನಿಸಿತ್ತು. ನಮ್ಮ ಜಿಲ್ಲೆ ಬರಡು ಭೂಮಿಯಲ್ಲ ಎಂದು ಸಮಾಧಾನವಾಗಿತ್ತು. ಆದರೂ ಅರಮನೆಯ ಒಳಗಿದ್ದವರ ಬದುಕಿನ ಬಗ್ಗೆ ಏನೋ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಕಳವಳ ಕಾಡಿಸಿತ್ತು.

ಸಿರಾದಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ನಾಲ್ಕು ತಿಂಗಳಿದ್ದ ನಾನು ಅನಂತರ ತುಮಕೂರಿನ ಸರ್ಕಾರಿ ಪ್ರೌಢಶಾಲೆಗೆ ಸೇರಿದೆ; ಪ್ರೌಢಶಾಲೆಯ ನಂತರ ಸರ್ಕಾರಿ ಕಾಲೇಜು ಸೇರಿದೆ. ತುಮಕೂರು ಇಂದು ಸಾಕಷ್ಟು ಬದಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಅಂದಿನ ರಸ್ತೆಗಳಲ್ಲಿ ಇಂದು ಹೆಚ್ಚು ಜನರ ಓಡಾಟ; ಹೆಚ್ಚು ವಾಹನಗಳ ಆರ್ಭಟ. ಕಟ್ಟಡಗಳ ಹುಟ್ಟು ಹೆಚ್ಚುತ್ತಾ ತುಮಕೂರಿನ ಬಣ್ಣ ಬದಲಾಯಿಸುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಕಂಡಾಗ ಹಳೆಯ ನೆನಪುಗಳು ನುಗ್ಗಿಬರುತ್ತವೆ. ಅದೇ ಸರ್ಕಾರಿ ಆಸ್ಪತ್ರೆ, ಅದೇ ಪುರಸಭಾಭವನ, ಅದೇ ಸರ್ಕಾರಿ ಪ್ರೌಢಶಾಲಾ ಮೈದಾನ–ಎಲ್ಲ ಹಾಗೇ ಕಾಣಿಸುತ್ತಿದ್ದರೂ ಕಟ್ಟಡ ಮತ್ತು ರಸ್ತೆ ಎರಡು ವಿಭಾಗ ಮಾತ್ರ ಕಣ್ಣಿಗೆ ರಾಚುತ್ತವೆ. ರಸ್ತೆಗಳ ಪಕ್ಕದಲ್ಲಿ ಅದೆಷ್ಟು ಬಣ್ಣದ ಮನೆಗಳು! ರಸ್ತೆಯ ಮೇಲೆ ಅದೆಷ್ಟು ಬಣ್ಣದ ಬಟ್ಟೆಗಳು! ಮನೆಗಳು ಸ್ಥಾವರವಾದರೆ ಬಟ್ಟೆಗಳು ಜಂಗಮ.

ನಾನು ತುಮಕೂರು ಪ್ರವೇಶ ಮಾಡಿದ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಬಟ್ಟೆಯ ಬಗ್ಗೆ ತಲೆಕೆಡಿಸಿಕೊಂಡ ಕ್ಷಣಗಳು ಇವತ್ತಿನ ರಸ್ತೆಯಲ್ಲಿ ದಿಗ್ಭ್ರಮೆಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ನನಗೆ ಸರಿಯಾದ ಒಂದೂ ಪ್ಯಾಂಟೂ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಸಹಪಾಠಿಗಳ ಪ್ಯಾಂಟುಬೂಟುಗಳನ್ನು ಕಂಡು ಕಂಗಾಲಾಗುತ್ತಿದ್ದ ನನ್ನ ಕನಸುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ಯಾಂಟಿಗೆ ಅಗ್ರಸ್ಥಾನ, ಕಡೆಗೆ ನನ್ನ ತಂದೆಯವರು ಹೊಸ ಪ್ಯಾಂಟ್ ಹೊಲೆಸಿಕೊಟ್ಟಾಗ ಸ್ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಮೂರೇಗೇಣು! ಆದರೆ ಪ್ಯಾಂಟಿನ ಜೊತೆಗೆ ಬೂಟಿಲ್ಲದೆ ಸ್ವರ್ಗದ ಮೆಟ್ಟಿಲು ಮೆಟ್ಟುವುದು ಹೇಗೆ? ಬೂಟಿನ ವಿಷಯ ಒತ್ತಟ್ಟಿಗಿರಲಿ, ಪಿ.ಯು.ಸಿ. ಓದಿದ ಮೇಲೆಯೇ ನನ್ನ ಕಾಲಿಗೆ ಚಪ್ಪಲಿ ಬಂದದ್ದು. ಈ

ವಿಷಯ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿದೆ. ಆಗ ಹಳ್ಳಿಯಿಂದ ಬಂದ ನನ್ನಂಥ ಹುಡುಗರಿಗೆ ಪ್ಯಾಂಟ್ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಹೊಸ ಆಕರ್ಷಣೆ. ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಗೊಳ್ಳುವ ಅಪೂರ್ವ ಸಂದರ್ಭದ ಸಂಕೇತ. ನಿಕ್ಕರ್ ಬಿಟ್ಟು ಪ್ಯಾಂಟಿಗೆ ಬಡ್ತಿ ಪಡೆಯುವಾಗಿನ ಅನುಭವ, ಮಾನಸಿಕ ವಿಕಾಸದ ಒಂದು ಹಂತ. ಒಂದು ಪ್ಯಾಂಟನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗದ ಅಸಂಖ್ಯಾತ ಜನರ ನಡುವೆ ನಮ್ಮ ಅನೇಕ ಅಧ್ಯಾಪಕರು 'ಅಮೇರಿಕಾದಲ್ಲಿ ಕಸ ಗುಡಿಸೋನು ಪ್ಯಾಂಟ್ ಹಾಕಿರ್‍ತಾನೆ' ಎಂದು ಹೇಳಿದಾಗ ಕಸಗುಡಿಸುವ ಅಮೇರಿಕಾದವನ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಯೂ ನಮಗಿಲ್ಲವಲ್ಲ ಅನ್ನೋ ವ್ಯಥೆ; ವಿಷಾದ. ಮುಂದೆ ಗೊತ್ತಾಯಿತು. ಪ್ಯಾಂಟ್ ಎನ್ನುವುದು ಅಮೇರಿಕನ್ನರ ಸಹಜ ಉಡುಪು ಎಂದು. ಅವರಿಗೆ ಸಹಜವಾದದ್ದನ್ನು ನಮ್ಮ ಕನಸಿನ ನಿರೀಕ್ಷೆಯನ್ನಾಗಿಸಿದ ಸಂದರ್ಭದ ಬಗ್ಗೆಯೇ ಸಂಕಟವಾಗುತ್ತದೆ.

ಇಂದು ನನಗೆ ಪ್ಯಾಂಟು ಮತ್ತು ಬೂಟುಗಳಿಗೆ ಬರವಿಲ್ಲ. ತುಮಕೂರಿನ ರಸ್ತೆಗಳಲ್ಲೂ ಪ್ಯಾಂಟು-ಬೂಟುಗಳ ಸಮೃದ್ಧಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಬಣ್ಣ ಬಣ್ಣದ ಬಟ್ಟೆಗಳು ಅಲೆಯಾಗಿ ಹರಿಯುತ್ತಿರುವಂತೆ ಭಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈಗಲೂ ನನ್ನ ಕಣ್ಣುಗಳು, ಪ್ಯಾಂಟಿಲ್ಲದ ಕಾಲುಗಳನ್ನು ಬೂಟಿಲ್ಲದ ಪಾದಗಳನ್ನು ಹುಡುಕುತ್ತವೆ. ಬರಿಗಾಲ ಬಂಧುಗಳು ಅಪರೂಪಕ್ಕೆ ಕಂಡರೂ ನಮ್ಮ ಸಮಾಜದ ಅಸಮತೋಲನಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿ ಕಳವಳವುಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ. ತುಮಕೂರು ಕಾಲೇಜುಗಳಿಗೆ ಇಂದು ಬರುವವರು ಬರಿಗಾಲ ಬರಗೂರಿನ ಸಂಕೇತಗಳಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಸಮಾಧಾನದ ಬೆಳವಣಿಗೆ.

ಓದುವುದಕ್ಕೆಂದು ನಾನು ತುಮಕೂರಿಗೆ ಬಂದಾಗ ಕೆಲವು ಪ್ರಾಚೀನ ಕವಿಗಳು ತುಮಕೂರು ಜಿಲ್ಲೆಗೆ ಸೇರಿದವರೆಂದು ತಿಳಿದು ಹೆಮ್ಮೆಯೆನಿಸಿತು. ಗುಬ್ಬಿ ವೀರಣ್ಣ, ತೀ.ನಂ.ಶ್ರೀ. ಮುಂತಾದವರು ಈ ಜಿಲ್ಲೆಯವರೆಂದು ಗೊತ್ತಾದಾಗ ರೋಮಾಂಚನವೇ ಆಯಿತು. ಗುಬ್ಬಿ ವೀರಣ್ಣನವರ ನಾಟಕದ ಕಂಪನಿಯವರು ತುಮಕೂರಿನಲ್ಲಿ ಬೀಡು ಬಿಟ್ಟಾಗ ಪ್ರತಿ ನಾಟಕವನ್ನು ಮೊದಲ ದಿನವೇ ನೋಡಿ ಸಂಭ್ರಮಿಸಿದ್ದೆ. ಆಗ ಗುಬ್ಬಿ ವೀರಣ್ಣನವರು ಅಪರೂಪಕ್ಕೆ ರಂಗದ ಮೇಲೆ ಬರುತ್ತಿದ್ದರು. ಅವರ ಮಗ ಶಿವರಾಜ್ ಅದೇ ತಾನೆ ಮಿಂಚಲು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದ್ದರು. ರಂಗದ ಮೇಲೆ ಆನೆಯನ್ನು ಕರೆತರುತ್ತಿದ್ದ ದೃಶ್ಯವಲ್ಲದೆ, ಹುತ್ತದ ಮೇಲೆ ಹಸು ಹಾಲು ಕರೆಯುವ ದೃಶ್ಯವನ್ನು ರಂಗದ ಮೇಲೆ ಸಹಜವಾಗಿ ತೋರಿಸುತ್ತಿದ್ದುದು ಕುತೂಹಲ ಮೂಡಿಸಿತ್ತು. ರಂಗದ ಮೇಲೆ ಜಲಪಾತದ ದೃಶ್ಯಕಂಡು ದಿಜ್ಮೂಢನಾಗಿದ್ದೆ.

ತುಮಕೂರಲ್ಲಿ ಕಾಲೇಜು ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸ ಮಾಡುವ ವೇಳೆಗೆ ನನ್ನಲ್ಲಿ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಆತ್ಮವಿಶ್ವಾಸ ಮೂಡತೊಡಗಿತ್ತು. ನಮ್ಮ ತುಮಕೂರು ಜಿಲ್ಲೆಗೂ ಒಂದು ಇತಿಹಾಸವಿದೆಯೆಂಬ ಅರಿವಿನಿಂದ ಆನಂದವಾಗಿತ್ತು. ಕೈದಾಳದ ಕಲೆ, ಗೂಳೂರಿನ ಗಣೇಶ, ದೇವರಾಯನದುರ್ಗದ ದೋಣೆಗಳು ಹೇಳುವ ಐತಿಹ್ಯ, ನಾಮದ ಚಿಲುಮೆಯ ಮಹತ್ವ, ಸಿದ್ಧರಬೆಟ್ಟದ ಸೆಳೆತ, ಸೀಬಿಯ ದೇವಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿರುವ ಚಿತ್ರಕಲೆ, ಸ್ಟಡ್‌ಫಾರಂ

ಜೊತೆಗೆ ಐತಿಹ್ಯವೇ ಆಗಿರುವ ಕುಣಿಗಲ್ ಕೆರೆ, ಮೊದಲೇ ತಿಳಿಸಿದ ಸಿರಾ ಮತ್ತು ಮಧುಗಿರಿ ಕೋಟೆಗಳ ಸಾಲಿಗೆ ಸೇರಿದ ಮಿಡಿಗೇಶಿ ಮತ್ತು ಪಾವಗಡದ ಕೋಟೆಗಳು, ಕೊರಟಗೆರೆ ತಾಲ್ಲೂಕಿನ ಜಾತ್ರೆ, ಸಿದ್ಧಗಂಗೆಯ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿ–ಹೀಗೆ ಹತ್ತಾರು ಅಂಶಗಳು ಸೇರಿ, ತುಮಕೂರಿಗೆ ಕರ್ನಾಟಕದ ಭೂಪಟದಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹ ಸ್ಥಾನವಿದೆಯೆಂದು ಮನವರಿಕೆಯಾದಾಗ ಕೀಳರಿಮೆಯೂ ಕರಗತೊಡಗಿದ್ದು ಎಂಥ ವೈಚಿತ್ರ್ಯ!

ಭೂತವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಬಯಸುವ ಕೀಳರಿಮೆಯ ಮನಸ್ಸನ್ನು ರೂಪಿಸಿದ್ದು ನಮ್ಮ ಪ್ರಧಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚಿಂತನೆ ಎಂದು ಈಗ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತಿದೆ. ಭೂತದಲ್ಲಿ ಹೂತು ಹೋಗುವ ಮನಸ್ಸುಗಳು ವರ್ತಮಾನ ಮತ್ತು ಭವಿಷ್ಯದ ಒತ್ತಾಸೆಯಾಗುವ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಗತವೈಭವ ಮಂತ್ರ ಪಠಣದಲ್ಲಿ ಮಗ್ನವಾಗುತ್ತವೆ. ಇಂಥ ಮನಸ್ಥಿತಿಯಿಂದ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಗೊಳ್ಳಲು ನನ್ನೂರ ಅನುಭವವೇ ಒತ್ತಾಸೆಯಾಯಿತು. ಗತ ವೈಭವದ ಮೆಲುಕುವಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಮೈಮರೆಯದಂತೆ ನನ್ನೂರಿನ ಕಾಗೆ ಕೂಗುತ್ತದೆ. ಕೂಳೆಹೊಲ ಕಾಲಿಗೆ ಚುಚ್ಚುತ್ತದೆ; ಜಾಲಿಯ ಮರ ಜೀವನದರ್ಶನವಾಗುತ್ತದೆ.

ಹೀಗೆ ನನ್ನೂರು ಮತ್ತು ನನ್ನ ಜಿಲ್ಲೆ ವಿಶಿಷ್ಟ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಅರಿವನ್ನು ತಂದುಕೊಟ್ಟಿವೆ. ಎಲ್ಲ ಜಿಲ್ಲೆಗಳಂತೆ ನನ್ನ ಜಿಲ್ಲೆಯೂ ಸಮಕಾಲೀನ ಸಂದರ್ಭದ ಸಂಕಟಗಳಲ್ಲಿ ಹಾದುಹೋಗುತ್ತಿವೆ. ಕಾರ್ಖಾನೆಗಳು ಕೈ ಬೀಸುತ್ತಿರುವಾಗ ನಗರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ವ್ಯಾಪಿಸತೊಡಗುತ್ತಿದೆ. ಎಲ್ಲ ರೀತಿಯ ವಿದ್ಯಾಸಂಸ್ಥೆಗಳು ಬೆಳೆಯುತ್ತಿವೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ–ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳೂ, ಹೆಚ್ಚಾಗುತ್ತಿವೆ; ಹಿಂದೆ ಒಂದೆರಡು ಮಾತ್ರವಿದ್ದ ಪತ್ರಿಕೆಗಳು ಇಂದು ಹತ್ತಾರಾಗಿ ಜಿಲ್ಲೆಯಾದ್ಯಂತ ಹೊಸ ವಾತಾವರಣಕ್ಕಾಗಿ ಶ್ರಮಿಸುತ್ತಿವೆ. ಈ ಮಧ್ಯೆ ನಮ್ಮ ಜಿಲ್ಲೆ ಅನೇಕ ಹಿರಿಯರನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡಿದೆ. ಕಿರಿಯರನ್ನು ಬೆಳಕಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲಿಸಿದೆ. ಹೊಸ ಬೆಳಕಿಗಾಗಿ ಹಾತೊರೆಯುವ ಹೊಸ ಹೋರಾಟಗಳನ್ನೂ ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದೆ.

ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಜಿಲ್ಲೆ ಜಡವಾಗಿಲ್ಲ; ಅದೇ ಸಂತೋಷ.

೧೯೯೪

ನವ್ಯ ಸಾಹಿತಿ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಜ್ಞೆ : ಒಂದು ಅನಿಸಿಕೆ

ಆಧುನಿಕ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ರಾಜಕೀಯವು ಸಮಾಜದ ಅವಿಭಾಜ್ಯ ಅಂಗವಾಗಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಮಸ್ಯೆ, ಬದಲಾವಣೆ ಮುಂತಾದ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖ ಪಾತ್ರವಹಿಸುತ್ತಿದೆ. 'ರಾಜಕೀಯ ಘಟಿಂಗನ ಕೊನೆಯ ಆಸರೆ' ಎಂದು ಜಾನ್ಸನ್ ಹೇಳಿದನಾದರೂ ಇದು ಪುಢಾರಿ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಪರಿಮಿತವಾದ ಹೇಳಿಕೆಯಾಗಿದೆಯೇ ಹೊರತು ದೇಶದ ಆಗುಹೋಗುಗಳಲ್ಲಿ ಪಾತ್ರವಹಿಸುವ, ನಿರ್ಮಿಸುವ ವ್ಯಾಪಕಾರ್ಥದ ರಾಜಕೀಯಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆಧುನಿಕ ಜಗತ್ತಿನ ಸಂಕೀರ್ಣ ಬದುಕನ್ನು ಕಾಣುವ ಸಂವೇದನಾಶೀಲ ಸಾಹಿತಿಗೆ ಬದುಕಿನೊಂದಿಗೆ ಬೆರೆಯುವ ರಾಜಕೀಯಾಂಶಗಳು ಅನುಭವವೇದ್ಯವಾಗಬೇಕಾದ್ದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕ. ಅನುಭವ ಮಂಥನದಿಂದ ಮೂಡಿದ ವಿಚಾರಪ್ರಣಾಲಿ ಸೃಜನಶೀಲ ಸಾಹಿತಿಗಳ ಸ್ವಭಾವಜನ್ಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಒಡಮೂಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ಸಾಹಿತಿಗಳು ಸಮಾಜಸುಧಾರಣೆಯ ವ್ರತಧರಿಸಿ ಕಂಕಣಬದ್ಧರಾಗಿ ನಿಂತುದರಿಂದ, ಅದರ ಅಂಗವಾದ ರಾಜಕೀಯ, ಅವರ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಕಷ್ಟು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ದೇಶದ ರಾಜಕೀಯ ಸ್ಥಿತಿಯಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿತರಾದ ಅವರ ಪ್ರಜ್ಞೆ, ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗಳ ವಿವೇಚನೆಯತ್ತ ಹರಿದು ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ರಾಜಕೀಯ ವಿಚಾರಗಳಿಗೊಂದು ಮಹತ್ವ ಸ್ಥಾನವೂ ಸಿಕ್ಕಿತ್ತು. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಲಭ್ಯವಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಮುನ್ನ ದೇಶಕ್ಕೆ ದೇಶವೇ ಆಂದೋಲನದ ಆಗರವಾಗಿದ್ದಾಗ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಸಾಹಿತಿಯ ಸಂವೇದನಾಶೀಲತೆಗೆ ಆಹಾರವಾದದ್ದು ಅಂದಿನ ರಾಜಕೀಯ ಸ್ಥಿತಿ.

ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಾನಂತರ ದೇಶದ ರಾಜಕೀಯ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗಳು ಬದಲಾವಣೆಯ ಹಾದಿ ಹಿಡಿದವು. ನಾವಿಂದು ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ರಾಜ್ಯಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲಿ ಬಾಳುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಬದುಕು ಸಂಕೀರ್ಣಗೊಂಡಿದೆ. ಸಂಪ್ರದಾಯ ಶರಣತೆಗೆ ಸಲಾಮುಹಾಕಿ ಅನ್ಯ ಪ್ರಭಾವಗಳ ಸುಳಿಯಲ್ಲಿ ಹಿಗ್ಗಾಮುಗ್ಗ ತಿರುಗುತ್ತಿದೆ. ಸಮಾಜ, ಬದುಕು ಎಂದಿಗಿಂತ ಇಂದು ಕ್ಲಿಷ್ಟವಾಗಿ, ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದಲ್ಲಿ ಅಗತ್ಯವಾದ ಪ್ರಜೆಗಳ ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ–ಕಡೆಯಪಕ್ಷ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠವಾದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಅರಿವಿನ ಅಭಾವದಿಂದಾಗಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಿತಿ ಅನೇಕ ಹೆಬ್ಬುಲೆಗಳ ಹೊಡೆತಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕಿದೆ. ಹೀಗೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಸಮರ ಸಮಯದ ಆದರ್ಶದ ಅರ್ಭಟವೆಲ್ಲ ಕಳೆದು, ವಾಸ್ತವತೆಯನ್ನು ಒಗ್ಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಹೋರಾಡುವ

ದೇಶದ ರಾಜಕೀಯ ಸ್ಥಿತಿ ಸಂವೇದನಾಶೀಲನಾದ ಸಾಹಿತಿಗೆ ತೀವ್ರ ಅನುಭವಗಳನ್ನೂ ತಂದುಕೊಡುತ್ತದೆ. ಆದರ್ಶದ ಆಕಾಶವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಮಣ್ಣಿನ ವಾಸನೆಗೆ ಮೂಗು ತೆರೆದು ಮನಸ್ಸಿನ ಅನುಭವಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಕೊಡಲು ಬದ್ಧನಾಗಿ ನಿಂತ ನವ್ಯ ಸಾಹಿತಿಯ ಮನಸ್ಸಿನ ಮೇಲೆ ಸಮಕಾಲೀನ ರಾಜಕೀಯ ಬೀರಿದ ಪ್ರಭಾವ ಮತ್ತು ಆ ಪ್ರಭಾವ ಅವರ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಪಡೆದಿರುವ ಸ್ಥಾನದ ಪರಿಶೀಲನೆಗೆ ತೊಡಗಿದಾಗ ನಿರಾಶೆಯನ್ನೇ ಎದುರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ಸಾಹಿತ್ಯ ಬಹುವಾಗಿ ಸಮಾಜದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳತ್ತಲೇ ಕೇಂದ್ರಿಕೃತವಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ನವ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದೊಂದಿಗಿನ ಅವನ ಸಂಬಂಧದತ್ತ ಗಮನ ಹರಿಸಿತು. ನವ್ಯ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಂತೂ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಅನುಭವದ ಸ್ತರಗಳಿಗೆ ಸ್ವರನೀಡುವ ನೆವದಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಅಸ್ಪಷ್ಟತೆಯನ್ನು ತರುವ ಹಟಕ್ಕೆ ಕಟ್ಟುಬಿದ್ದರು. ಆಂಗ್ಲದ ಪಾಕಕ್ಕೆ ಕನ್ನಡ ಕಡಲೆ ಹಾಕುವ ಕೆಲವರ ಕಲೆಯಿಂದ ಲಂಡನ್ನಿನ ಲಡ್ಡುಗೆಗಳಿಗೆ ಕನ್ನಡದ ಕಂಪು ಸವರಿದ ಕೊಡುಗೆಯೂ ಧಾರಳವಾಗಿ ಬಂತು. ಇನ್ನು ಕೆಲವು ನವ್ಯ ಸಾಹಿತಿಗಳಿಗಂತೂ ಕಾಮವೇ ಕಾಮಧೇನುವಾಯಿತು.

ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದೊಂದಿಗಿನ ಅವನ ಸಂಬಂಧಗಳತ್ತ ಕೇಂದ್ರಿಕೃತವಾಗಹೊರಟ ನವ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಸೀಮಿತ ಪರಿಧಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಚಾಲನೆಗೆ ತೊಡಗಿದ್ದರಿಂದಲೊ ಏನೋ, ಸಾಮೂಹಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಾದ ರಾಜಕೀಯದತ್ತ ಅಷ್ಟು ಗಮನ ಹರಿದಿಲ್ಲ.

ದೊಡ್ಡವರ ಬಾಲಹಿಡಿದು ಬೆನ್ನು ಚಪ್ಪರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಚಟಹತ್ತಿ ಪಂಥದ ಪಟ್ಟ ಅಂಟಿಸಿಕೊಂಡು ಅನುಕರಣೆಯ ಆಳಕ್ಕೆ ಹೋದಂಥವರಿಗೆ ಸ್ವಂತಿಕೆ ಮಂದವಾಗುತ್ತದೆ. ಅರ್ಥಹೀನ ಪೂರ್ವಾಗ್ರಹಗಳ ಸಾಹಿತಿಗಳಿಗೆ ದೇಶದ ಗ್ರಹಗತಿಯ ಮೂಲಾಂಗವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಅವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳಿಗೆ ಬಹುಪಾಲು ಕಾರಣವಾದ ರಾಜಕೀಯದತ್ತ ಗಮನ ಹರಿಯದಿದ್ದರೆ ಸಹಜವೇ ಸರಿ.

ಬಹುಪಾಲು ನವ್ಯರಿಗೆ ರಾಜಕೀಯ ಕೇವಲ ನಗೆಯ ವಿಡಂಬನೆಯ ರೇಗಬಹುದಾದ ವಸ್ತುವಾಗಿದೆಯೇ ವಿನಾ ವಿದ್ಯಾವಂತರಾದ ತಾವು ರಾಜಕೀಯದ ಬಗ್ಗೆ ಸಕ್ರಿಯ ವಿಚಾರಶೀಲರಾಗಬೇಕೆಂಬ ಅರಿವು ಬಂದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಶ್ರೀ ಗೋಪಾಲಕೃಷ್ಣ ಅಡಿಗರು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸಿದ 'ಜನಸಂಘ' ಪಕ್ಷದ ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನು ನಾವು ಒಪ್ಪಲಿ, ಬಿಡಲಿ, ರಾಜಕೀಯ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ತೀವ್ರವಾಗಿ ವಿಚಾರ ಮಾಡುವ ಪ್ರಜ್ಞೆ, ದಿಟ್ಟತನ ಅವರಿಗಿವೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವಂತಿಲ್ಲ. ಜೊತೆಗೆ ಯು.ಆರ್. ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರ ಕೆಲವು ಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿ ದೇಶದ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗಳ ವಿಚಾರವಿದೆ. ಪಿ.ಲಂಕೇಶರ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ತೀವ್ರ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯಿದೆ; ಸಮಾಜದ ಊನಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಸಿಟ್ಟಿದೆ.

ನವ್ಯ ಸಾಹಿತಿಗಳು ಸಮಾಜದ ಊನಗಳಿಗೆ ಎದುರುಬಿದ್ದಿದ್ದಾರೆ; ನಿಜ, ಆದರೆ ಯಾರಿಗೂ ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಒಂದು ರಾಜಕೀಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಸರ್ವಥಾ ನಿಷ್ಠರಾಗಿರಬೇಕೆಂಬ ಅನಿಸಿಕೆ ಅಷ್ಟಾಗಿ ಹಿಡಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ರಾಜಕೀಯ ವಿಚಾರದ ಬಗ್ಗೆ ಅವರಿಗೆ ಒಲವೇ ಕಡಿಮೆ ಎಂದಾಗ ನಿಲವು ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಹುಡುಕುವುದು ಮರುಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ದಾರಿ ಕ್ರಮಿಸಿದಂತೆಯೇ ಸರಿ. ಅಕಸ್ಮಾತ್ ಓಯಸಿಸ್ ಸಿಕ್ಕಿದರೆ ನಡೆದವನ ಅದೃಷ್ಟ. ಈ ಸಾಹಿತಿಗಳು ವ್ಯಕ್ತಿಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಹುಯ್ಲಿಗೆ ಮನ್ನಣೆ ಕೊಟ್ಟರೂ ಕೂಡ, ಶಿಸ್ತು ನಿಯಮಗಳಿಲ್ಲದೆ ಏನೂ ಸಾಧಿತವಾಗಲಾರದೆಂಬ ಅರಿವು ಬರಬೇಕು. ಹೀಗೆಂದಾಕ್ಷಣ ಇಡೀ ಸಾಹಿತ್ಯ ಯಾವುದಾದರೂ ಪಕ್ಷದ ಮುಖವಾಣಿ ಮಾತ್ರವಾಗಿ ಪ್ರಚಾರಕಾರ್ಯ ಪ್ರಾರಂಭಿಸಬೇಕೆಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ; ಖಾದಿ ಧರಿಸಿ ಗಾದಿಹತ್ತಿ ಧ್ವನಿವರ್ಧಕ ಯಂತ್ರಗಳಿಗೆ ರಿಪೇರಿಯ ವಿಪತ್ತು ತರಬೇಕೆಂದು ತಗಾದೆ ಹಾಕುತ್ತಿಲ್ಲ.

ಸಾಹಿತ್ಯದಿಂದ ಒದಗಬಹುದಾದ ಪ್ರಭಾವ, ಪರಿಣಾಮಗಳು ಪರೋಕ್ಷವಾದವು. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಾಹಿತಿ ಪಕ್ಷಗಳ ಪ್ರಚಾರಕ್ಕಾಗಿ, ಧೋರಣೆಗಳ ಬಿತ್ತರಕ್ಕಾಗಿ ಸೇವಾದೀಕ್ಷೆಯ ಉತ್ತರೀಯವನ್ನು ಹೊದೆದು ಪ್ರಚಾರಾತ್ಮಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ನಿರ್ಮಾಣದಲ್ಲೇ ಕಾಲತಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಇದರ ಅರ್ಥವಲ್ಲ.

ಅನುಭವ ಪ್ರದೇಶವನ್ನು ಸೀಮಿತಗೊಳಿಸಿಕೊಂಡು, ದೇಶದ ಆಗುಹೋಗುಗಳೊಡನೆ ಜೀವಂತವಾಗಿ ಭಾಗವಹಿಸಲಿಚ್ಛಿಸದಿರುವುದು ಅನುಭವ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಕ್ಕೊಂದು ನಿದರ್ಶನವಾದೀತೆಂಬ ಅರಿವು ನವ್ಯ ಸಾಹಿತಿಗಳಿಗೆ ಬರಬೇಕಾದದ್ದು ಅಗತ್ಯ. ನಿರ್ಲಿಪ್ತನಾಗಿ ನೋಡಿದಾಗ ಆತ್ಮನಿಷ್ಠೆ ಒಲವು ನಿಲುವುಗಳು ಮೂಡುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಸಾಧಿತವಾಗುತ್ತದೆ.

ಸಮಾಜವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ವ್ಯಕ್ತಿಯಿರುವುದಿಲ್ಲ. ರಾಜಕೀಯವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಸಮಾಜವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ರಾಜಕೀಯದಲ್ಲಾಗುವ ಯಾವುದೇ ಬದಲಾವಣೆ, ಸಮಾಜದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನುಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಆರ್ಥಿಕ ಭದ್ರತೆ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ರಾಜಕೀಯಾಂಶದಿಂದಲೇ ನಿಯಂತ್ರಿತವಾಗುತ್ತವೆ. ಅಂದ ಮೇಲೆ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದೊಂದಿಗಿನ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ತನ್ನ ಭೂಮಿಕೆಯನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ನವ್ಯ ಸಾಹಿತಿ ರಾಜಕೀಯದತ್ತ ಗಮನ ಹರಿಸದಿರುವುದು ಆಶ್ಚರ್ಯಕರ.

ನವ್ಯ ಸಾಹಿತಿಗಳು ರಾಜಕೀಯದಂಥ ನಿತ್ಯನಿರಂತರ ಅನುಭವದ ಆಳ ಅಗಲಗಳನ್ನು ಹೆಕ್ಕಿ ನೋಡದಿರುವುದರ ಹೊಣೆ ಅವರದೇ. ಸೊರಗಿ ಹೋದ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ರಕ್ತದಾನ ನೀಡುವ ದೀಕ್ಷೆಯ ದುಕೂಲವುಟ್ಟು ನಿಂತ ನವ್ಯ ಸಾಹಿತಿಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವರಿಗೆ ನವೋದಯ ಕಾಲದ ಸತ್ವ ಮತ್ತು ನವೋದಯ ಕಾವ್ಯದ ವಕೀಲಿವಹಿಸಿದ ವಿಮರ್ಶಕರಿಗೆ ನವ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿನ ಸತ್ವಯುತ ಅಂಶಗಳು ಕಾಣಲಿಲ್ಲ. ಎರಡು ಪಂಥಗಳ ಪ್ರತಿಪಾದಕರುಗಳ ಮಧ್ಯೆ ಮಾತಿನ ಮಸೆತ ವಾದದ ಎಸೆತಗಳು ನಡೆದುವು. ಹೀಗಾಗಿ ಹಳತೆಲ್ಲ ಹಳಸಿದ್ದೆಂದು ತಿಳಿದ ಅನೇಕರಿಗೆ ಹಿಂದಿನ ಸಾಹಿತ್ಯ,

ವಸ್ತು, ರೀತಿ, ಉದ್ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲವೂ ಅಗ್ರಾಹ್ಯವೆನಿಸಿದ್ದರ ಜೊತೆಗೆ ತಮ್ಮ ಬರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಹೊಸತು ತರುವ ಒಣ ಹಂಬಲದಲ್ಲಿ ತಂತ್ರಗಳೇ ಮಂತ್ರವಾದದ್ದು ಉಂಟು. ಹೀಗಾಗಿ ನವ್ಯಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದರೆ ಹೀಗೇ ಬರೆಯಬೇಕು ಎಂಬ ಲಕ್ಷ್ಮಣ ರೇಖೆಗೆ ಸಿಕ್ಕಿದ ಸಾಹಿತಿ ರಾಜಕೀಯದಂಥ ವಸ್ತುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ನಿರಾಸಕ್ತಿ ವಹಿಸಿದ.

ಅನುಭವ ಸಾಹಿತ್ಯವಾಗಬಹುದೇ ಹೊತರು ವಿಚಾರವಲ್ಲ ಎಂಬ ನೆಪದಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ರಾಜಕೀಯ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಸ್ಥಾನ ಕೊಡದಿರುವುದರ ಸಮರ್ಥನೆ ಮಾಡಬಹುದು. ನಿಜ, ಕೇವಲ ವಿಚಾರಧಾರೆ ಸಾಹಿತ್ಯವಾಗಲಾರದು. ಆದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯವು ತನ್ನ ಗರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಅಡಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲದು. ಹೊಸ ಬೌದ್ಧಿಕ ವಾತಾವರಣ ನಿರ್ಮಿತಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತಿಯ ಪಾತ್ರ ಗಣ್ಯವಾದುದು. ಆದ್ದರಿಂದ, ಭಾವನಾತ್ಮಕತೆಗಿಂತ ಬುದ್ಧಿಗೆ ಬೆಲೆಕೊಡುವ ನವ್ಯಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ರಾಜಕೀಯ ವಿಚಾರವು ಆಯಾ ಸಾಹಿತಿಯ ಅನಿಸಿಕೆಗನುಗುಣವಾಗಿ ಮೂಡಿ ಬರಬೇಕಾದುದು ಅಗತ್ಯವಲ್ಲವೇ? ಈ ಮಣ್ಣಿನ ಬಸಿರನ್ನೇ ಬಗೆದು, ಅನುಭವವನ್ನು ಕಡೆದು, ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಕೊಡುವ ನಿರ್ಧಾರದ ನೊಗ ಹೊತ್ತ ನವ್ಯ ಸಾಹಿತಿಗೆ ರಾಜಕೀಯವು ಒಂದು ಸಾಹಿತ್ಯವಸ್ತುವಾಗಬಲ್ಲದೆಂಬ ಅರಿವು ಬಂದಿಲ್ಲವೆ? ಬಂದಿದೆ–ನಗೆಯಾಡುವುದಕ್ಕೆ, ವಿಡಂಬಿಸುವುದಕ್ಕೆ, ನಿರಾಶೆಯ ಮುಖಹಾಕಿ ಹತಾಶೆಯನ್ನು ತೋಡಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ. ಇಷ್ಟೆ ಸಾಕೆ? ಸಾಲದು. ನವ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಯಾವ ಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಾದರೂ ಸರಿ, ಸಾಹಿತಿ, ರಾಜಕೀಯದ ಬಗ್ಗೆ ನಿರಾಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು, ಅನುಭವದ ಆಳಕ್ಕಿಳಿದು ಬುದ್ಧಿಯ ಸಾಣೆ ಹಿಡಿದು ರಾಜಕೀಯಾಂಶಗಳನ್ನು ಬಿಚ್ಚಿಡುವ, ನಿಯಮಗಳಿಗೂ ನಿಷ್ಠನಾಗುವ ಧೀಮಂತಿಕೆಯನ್ನು ತೋರಬೇಕಾದ್ದು ಇಂದು ಎಂದಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಅಪೇಕ್ಷಣೀಯ.

ಮಾರ್ಚ್, ೧೯೭೦

ಸಾಹಿತಿ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಹೊಣೆ

ಇವತ್ತು ನಾವು ಬದುಕುತ್ತಿರುವ ಸಮಾಜ ಅನೇಕ ಸ್ಥಿತಿಗಳನ್ನು ದಾಟುತ್ತಿರುವ, ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಹೆಣಗುತ್ತಿರುವ ಸಮಾಜ. ಹಿಂದೆ ರಾಜರಿದ್ದರು; ಬ್ರಿಟಿಷರು ಬಂದರು; ಗೆದ್ದರು; ಆಳಿದರು; ಹೋದರು. ಅವರು ಅತ್ತ ಹೋದಂತೆಯೇ ಇತ್ತ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಎಂಬುದೊಂದು ಬಂತು. ಅದರ ಹಿಂದೆಯೆ ಸಂವಿಧಾನದ ಸುವರ್ಣಾಕ್ಷರಗಳಲ್ಲಿ 'ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ' ಎಂಬ ತಲೆಬರಹ–ಎನ್ನುವುದಕ್ಕಿಂತ–ಹಣೆಬರಹ ವಿಜೃಂಭಿಸಿತು. ಜನಗಳಿಗಾಗಿ ಬಂದ ಈ ಜನಗಳ ಪದ್ಧತಿ ಈಗ ಯಾವ ಜನಗಳಿಗಾಗಿ ಮತ್ತು ಯಾವ ಜನಗಳ ಪದ್ಧತಿ ಎಂಬುದರ ಅರ್ಥ ಅನೇಕರಿಗೆ ಆಗಿರಬಹುದು.

ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ನಮ್ಮಲ್ಲೂ ಪ್ರಗತಿಪರರು ಕನ್ನಡಕದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲದೆ ಕಾಣುವಷ್ಟು ಹೆಚ್ಚಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಕೆಲವರು ಪ್ರಗತಿಗಾಮಿಗಳೆಂದು ಕಂಡವರನ್ನು ಕಂಡಾಪಟ್ಟೆ ಬಯ್ಯುವುದರಲ್ಲೆ 'ಪ್ರಗತಿಪರಾನಂದ' ಪಡೆಯುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಪ್ರಗತಿಶೀಲತೆಯನ್ನು ಮೆರೆಯುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಮೆರೆಯುವಿಕೆಯ ಒಳಗೆ ಮರೆಯುವಿಕೆಯೂ ಸೇರಿ ತಮ್ಮ ತಾತ್ವಿಕ ವಿರೋಧಿಗಳ ಊಟಕ್ಕೆ ನಂಚಿಕೆ ಹಾಕಿದ್ದಾರೆ. ಪ್ರಗತಿಗಾಮಿ–ಪ್ರತಿಗಾಮಿಗಳ ತಿಕ್ಕಾಟದ ನಡುವೆಯೂ ಭರತದೇಶದ ಬಡವ ಶರವೇಗದ ಪ್ರಗತಿ ಸಾಧಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಶೋಷಕ ಸೂತ್ರಧಾರರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ತುಂಬಾ ತೊಂದರೆಯಾಗಿರಬೇಕು. ಎಲ್ಲಿ ಹೀರಹೋದರೂ ರಕ್ತಮಾಂಸಕ್ಕೆ ಬದಲು ಮೂಳೆಯೇ ಸಿಕ್ಕುತ್ತಲ್ಲ ಎಂದು. ಇಂಥ ಸ್ಥಿತಿಯ ನಡುವೆಯೂ ಕೆಲವರಿಗೆ ಪ್ರಗತಿಪರರೆಂದು ಕರೆಸಿಕೊಳ್ಳುವುದೇ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯ ವಿಷಯವಾಗಿ ಅವರಿಗೆ ಮತ್ತು ಅವರ ವಿರೋಧಿಗಳಿಗೆ ಬಾಯ್ಕೆಲಸ ಸಿಕ್ಕಿದೆ. ಒಟ್ಟಾರೆ ಇಂದು ಒಂದು ರೀತಿಯ ಗೊಂದಲವಿದೆ; ಕಷ್ಟವಿದೆ. ಶೇಕಡ ನಲವತ್ತು ಜನಕ್ಕೆ ಕುಡಿಯಲು ಶುದ್ಧನೀರು ಸಿಕ್ಕದ ಈ ಭವ್ಯಭಾರತದಲ್ಲಿ ಬಹುಪಾಲು ಬಡಬಗ್ಗರಿದ್ದಾರೆಂದು ಬೇರೆ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ.

ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತಿಯ ಹೊಣೆ ಕುರಿತು ಯೋಚಿಸುವುದು ಅಗತ್ಯ; ಹಾಗೂ ಅನಿವಾರ್ಯ ಅನ್ನಿಸುತ್ತೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಸಾಹಿತಿ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಹುಟ್ಟು, ಬೆಳವಣಿಗೆ, ಬದುಕು ಈ ಸಮಾಜದಲ್ಲೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಾಹಿತಿ ಸ್ಪಂದಿಸಬೇಕಾದ್ದು ಈ ಸಮಾಜದ ಬದುಕಿನೊಂದಿಗೆ; ಅದರ ಕಷ್ಟ ಸುಖಗಳೊಂದಿಗೆ. ಹೀಗಿದ್ದೂ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಅನೇಕರು ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದೊಂದಿಗೆ ಬೆರೆಯದೆ ಸಾಹಿತ್ಯ

ರಚಿಸಿದ್ದಾರೆ; ರಚಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಎಂಥ ವಿಪರ್ಯಾಸವೆಂದರೆ ಬಡತನದ ಬಾಣಲೆಯಲ್ಲಿ ತಳಮಳಿಸುವ ವ್ಯಕ್ತಿಯೂ ಆಗೊಮ್ಮೆ ಈಗೊಮ್ಮೆ ಅಕಸ್ಮಾತ್ ಹುಚ್ಚುರೋಷ ತೋರಿಸುವುದನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಹೂ, ಲತೆ, ವಿಧಿ, ಮಾಯೆ, ಮಕರಂದ, ದುಂಬಿ– ಇಂಥವುಗಳಲ್ಲೆ ವಿಹರಿಸಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿ ಸುಖತತ್ವ ಚೆಲ್ಲಿಬಿಡುವುದುಂಟು. ಇಂಥಕಡೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ತನ್ನ ಮತ್ತು ತನ್ನಂತೆಯೇ ಇರುವ ಬಹುಪಾಲು ಜನರ ಈ ಸ್ಥಿತಿಯ ಶೋಧನೆಗೆ ತೊಡಗುವ ಬದಲು ಕ್ಷುಬ್ಧ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಸಮಾಧಾನಿಸುವ ಸಾಧನವಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ.

ಇನ್ನು ಕೆಲವರು ಸಿಗುತ್ತಾರೆ; ಇಂದಿನ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಅತೀವ ಕಾಳಜಿ ವಹಿಸಿ ಮಾತನಾಡುತ್ತಾರೆ, ಆದರೆ ಅವರ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಆ ಸಂವೇದನೆಯ ಸುಳಿವು ಸಿಕ್ಕುವುದು ಕಷ್ಟ. ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಎರಡು ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಒಂದು; ಇಂಥವರು ಹಿಂದೆಂದಿಗೂ ಹೊಂದಿದ ನಂಬಿಕೆ, ಸೂತ್ರಗಳಿಂದ ಬಂಧಿತರಾಗಿ ತಮ್ಮದೇ ಲೋಕವಿಹಾರಕ್ಕೆ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಷೇತ್ರ ಸರಿಯಾದ ವಾಹಕವೆಂದು ಭಾವಿಸಿರಬೇಕು. ಅಂದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ಸಾಧ್ಯತೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಭಿನ್ನ ಕಲ್ಪನೆ ಇರಬೇಕು. ಎರಡು: ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣದಿರುವುದರಿಂದ ಇಂಥವರ ಅತೀವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಾಳಜಿ ಸುಳ್ಳಾಗಿರಬೇಕು. ಅಥವಾ ಅಕಸ್ಮಾತ್ತಾಗಿ ಹಾದುಹೋಗುವ ಸಂಚಾರಿ ಭಾವವಾಗಿರಬೇಕು.

ಇನ್ನು ಕೆಲವರು ಕೇಳಬಹುದು; ಈಗಲೂ ಸೂರ್ಯ ಇಲ್ಲವೆ? ಚಂದ್ರ ಇಲ್ಲವೆ? ಹೂ, ಮಕರಂದ, ದುಂಬಿ ಎಲ್ಲ ಇಲ್ಲವೆ? ಹೌದು ಇದೆ ಎನ್ನುತ್ತೇನೆ. ಕೂಡಲೇ ಅಂಥವರು ಪ್ರಶ್ನಿಸಬಹುದು; ಹಾಗಾದರೆ ಅವನ್ನು ಕುರಿತು ಬರೆಯದಿರುವುದು ಹೇಗೆ– ಎಂದು. ಒಂದು ಮಾತನ್ನಿಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕು. ನಾನಿಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಒಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಟ್ಟು ನೋಡುತ್ತಿದ್ದೇನೆ. ದುರ್ಭರ ಸಂದರ್ಭವೊಂದರಲ್ಲಿ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಹೂ, ದುಂಬಿ, ಮಕರಂದ ಮುಂತಾದುವೇ ತೀವ್ರ ಸಂವೇದನೆಗೊಳಗಾಗುತ್ತವೆಯೆಂದರೆ ನಮ್ಮ ಜೀವಂತಿಕೆಗೆ ಸಾಕ್ಷಿಯೇನು? ಸಾಹಿತ್ಯವೇ ಸಾಹಿತಿಯ ಕಲಾ ಮಾಧ್ಯಮ. ಆದ್ದರಿಂದ ಯಾವುದು ಅವನನ್ನು ತೀವ್ರವಾಗಿ ಕಾಡಿಸುತ್ತದೆಯೊ ಅದು ಬರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಬರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದ ಮೇಲೆ ಯಾವುದು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗಿಲ್ಲವೊ ಅದು ಅವನನ್ನು ತೀವ್ರವಾಗಿ ಕಾಡಿಸಿಲ್ಲವೆಂದು ಅರ್ಥ.

ಸಮಾಜ ಅನೇಕ ಅನಪೇಕ್ಷಿತ ಸ್ಥಿತಿಗಳ ಸಂಗಮಕ್ಷೇತ್ರವಾಗಿರುವಾಗ ಜನತೆ ಬದುಕಿನ ಪ್ರತಿಕ್ಷಣದ ಜೊತೆಗೆ ಕಾದಾಡುತ್ತಿರುವಾಗ, ಇತ್ತಕಡೆ ಸ್ಪಂದಿಸದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮಾತ್ರವೇ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುವುದಾದರೆ ಅಂಥ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಲೇಖನ ಮತ್ತು ವಾಕ್ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಗಳಿಗೆ ಯಾವ ಅರ್ಥವೂ ಇಲ್ಲ. ದಿನಬೆಳಗ್ಗೆ ತುತ್ತಿನ ಚೀಲ ತುಂಬಲು ಬೆವರು ಬಸಿಯುವ ಮತ್ತು ಬಸಿದ ಬೆವರು ಹರಿದು ಮತ್ತೊಬ್ಬರ ತಟ್ಟೆಯ ತುಪ್ಪವಾಗುವಂಥ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಸಾಹಿತಿ ಇವುಗಳ ಶೋದನೆಗೆ

ತೊಡಗದೆ, ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಕಾರಣವಾದ ಅಂಶಗಳನ್ನೆ ವಿಜೃಂಭಿಸುತ್ತ ಹೋದರೆ, ಅದು ಲೇಖನ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ದುರುಪಯೋಗ ಎನ್ನಬೇಕಾಗುತ್ತೆ. ಒಟ್ಟಾರೆ ಸಾಹಿತಿಯ ಸಂವೇದನೆ, ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ, ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ತಾನು ಬದುಕುತ್ತಿರುವ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಬೇರು ಬಿಟ್ಟಿರಬೇಕು ಎಂಬುದು ನನ್ನ ಮೊದಲ ಮಾತುಗಳ ಮೊದಲ ಹಂತ.

ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರಬೇಕು ಎಂದಕೂಡಲೆ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಏಳುತ್ತದೆ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಸರ ತಂತಾನೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದದ್ದೆ? ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರ– 'ಅಲ್ಲ'. ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಸಮಾಜ ಅಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತವಿರುವ ರಾಜಕೀಯ ಸಂಗತಿಗಳ ಪರಿಮುದ್ರೆಯನ್ನು ಪಡೆದಿರುತ್ತೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಸ್ಥಿತಿಗಳು ಸರಳ ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆಗೆ ಒಳಗಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ದೇಶದ ಆಡಳಿತ ನಡೆಸುವ ಹೊಣೆ ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದಾದ್ದರಿಂದ ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗನುಗುಣವಾಗಿ ಸಮಾಜ ತನ್ನನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತ ಆಕಾರ ಪಡೆಯುತ್ತ ಹೋಗುತ್ತದೆ.ಸಮಾಜದ ಸಾಮೂಹಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಯಾವತ್ತೂ ದೇಶದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು; ಅಂದರೆ ಅಲ್ಲಿನ ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು. ಅಂದಮೇಲೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನವನ್ನು ಪ್ರಮುಖ ದ್ರವ್ಯವಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸುವ ಸಾಹಿತಿ ರಾಜಕೀಯ ಸಂಗತಿಗಳಲ್ಲೂ ತಾತ್ತ್ವಿಕವಾಗಿ ತನ್ನನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ತೊಡಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂವೇದನೆಯೊಳಗೆ ತನ್ನನ್ನು ತಾನೇ ತನಿಖೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಒಂದು ನಿಲವನ್ನು ತಲುಪಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಇನ್ನೊಂದು ಹಂತ.

ಈಗ ಮತ್ತೆ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯೇಳುತ್ತದೆ. ಒಂದು ನಿಲುವನ್ನು ತಲುಪಬೇಕು ಎಂದರೆ ಅದು ಎಂಥ ನಿಲುವಾಗಿರಬೇಕು? ಇದು ಮುಖ್ಯ ಹಂತ. ಇಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತಿಗೆ ಎಲ್ಲ ರೀತಿಯ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಅಗತ್ಯ. ಜೊತೆಗೆ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ವಿಜ್ಞಾನಗಳ ಅರಿವೂ ಬೇಕು. ಇವುಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಹಿಂದಿನಿಂದ ಇವತ್ತಿನವರೆಗೆ ಒಂದು ನೋಟ ಬೀರಬೇಕು. ಈ ಮೂಲಕ, ಇಂದಿನ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾದ ಮೂಲಾಂಶಗಳನ್ನು ಇವತ್ತಿನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ನಮ್ಮ ಜನ ತಮಗಾಗುತ್ತಿರುವ ಅನ್ಯಾಯದ ಮೂಲವನ್ನು ಗುರುತಿಸದಂಥ ಕತ್ತಲ ಕೂಪದಲ್ಲಿ ಬಿದ್ದಿದ್ದಾರೆ. ಆಗೀಗ ಕೆಲವರು ಎದ್ದರೂ ಎದ್ದವರಲ್ಲೇ ಒಬ್ಬ ಗೆದ್ದವನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಅಂದರೆ ಹೀರೊ ಆಗಿಬಿಡುತ್ತಾನೆ. ಹೀರೋವಿನ ಹಿಂಬಾಲಕರು ಬರೀ ಹಿಂಬಾಲಗಳಾಗುವುದರಿಂದ ತಮ್ಮ ಸಲುವಾಗಿ ತಾವೇ ನಿರ್ಧಾರಗಳನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀರೋಯಿಸಂಗೆ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡವರು ಜನತೆಯನ್ನು ಆಲೋಚಿಸುವ ನಿರ್ಧಾರ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಮಟ್ಟಕ್ಕೆ ಸಿದ್ಧಗೊಳಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಹೀರೊ ಅಥವಾ ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಜನರ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ನಿರ್ಧಾರಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತ ಬೇಳೆ ಬೇಯಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಒಟ್ಟಾರೆ ಇದೊಂದು ಜಟಿಲ ಸಂದರ್ಭ. ಇದನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಸೀಳಿನೋಡುವ ತೀಕ್ಷ್ಣ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ದೃಷ್ಟಿ ತಾಳಿ, ಜನತೆಯನ್ನು ಬಿಗಿಮುಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಹಿಡಿದು ಹಿಂಡುವ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ ನಾವು ಒಂದು ನಿಲುವಿಗೆ

ಬರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆಗ ನಮ್ಮ ನಿಲುವು ಒಬ್ಬ ಅಥವಾ ಅನೇಕ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಗೆದುರಾಗಿ ಅಲ್ಲ. ಇವರೆಲ್ಲರಿಗೂ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಒಂದು ಶೋಷಕ ಶಕ್ತಿ ಅಥವಾ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಎದುರು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ; ರೂಪುಗೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಇಲ್ಲಿಗೆ ಒಂದು ಘಟ್ಟ ತಲುಪಿದಂತಾಗುತ್ತೆ; ಜೊತೆಗೆ ಇನ್ನೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಇಲ್ಲಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರ ಕಂಡುಕೊಂಡಾಗ ನಿಲುವಿನ ನೆಲಗಟ್ಟು ಭದ್ರವಾಗುತ್ತೆ; ಒಂದು ಪೂರ್ಣರೂಪ ಬರುತ್ತೆ. ಒಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವಾಗ ಅದರ ಬದಲಾಗಿ ಏನು ಎಂಬುದು ಆ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರ ಹರಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಬಹಳ ಕಷ್ಟವೇನಲ್ಲ. ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ನಿಲುವು ತಳೆದವರು ಯಾವತ್ತೂ ಮೂಲಭೂತ ಬದಲಾವಣೆಯ ಪರವಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ವಿರೋಧಕ್ಕೆ ತುತ್ತಾದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಶೋಷಣೆಗೆ ಕಾರಣವಾದ ಅಂಗಗಳನ್ನು ಅಂಥವರು ಗುರುತಿಸಿರುತ್ತಾರಾದ್ದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಪೂರ್ಣ ಪ್ರತಿಬಂಧಕವಾಗುವುದನ್ನೆ ಬಯಸುತ್ತಾರೆ ಅಥವಾ ಬಯಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಇವತ್ತಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸುವುದು ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ. ನಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ತಾತ್ತ್ವಿಕ ಪರಂಪರೆ ಸತ್ಯ, ನ್ಯಾಯ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತೆ–ಇಂಥ ಮೂಲಭೂತ ಶಿಷ್ಟಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಕೊಡುವುದರ ಜೊತೆಗೆ, ಈ ಸಮಾಜದ ಕ್ರಿಯೆಗಳಿಗೆ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣದ ತಾಣದಲ್ಲಿ ಕಾರಣ ಹುಡುಕುವ ಅಪೂರ್ವ ಶ್ರದ್ಧೆಯ ಮಂದಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ದಯಪಾಲಿಸಿದೆ. ವಿಧಿನಿಯಮ, ಪಾಪ, ಪುಣ್ಯಗಳು ನಮ್ಮೆದುರಷ್ಟೇ ನಿರ್ಣಯವಾಗುವ ಅಂಶಗಳೆಂಬುದನ್ನು ಅರಿವು ಮಾಡಿಕೊಡದೆ, ಹಿಂದಿನ ಮತ್ತು ಮುಂದಿನ ಜನ್ಮಕ್ಕೂ ಅವನ್ನು ಚಾಚಿ, ಮನುಷ್ಯನ ಇಂದಿನ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಆ ಮೂಲಕವೇ ಅಳೆಯುವಂತೆ ಪ್ರೇರೇಪಿಸಿದೆ. ಲೌಕಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಗೆ ಅಲೌಕಿಕ ಕಾರಣ ಮತ್ತು ಪರಿಹಾರಗಳನ್ನು ಹುಡುಕುತ್ತ ಹೋದಂತೆ ಸಮಸ್ಯೆ ಮತ್ತಷ್ಟು ಗಾಢವಾಗುತ್ತೆ. ಈ ಗಾಢತೆಗೆ ಆಸಕ್ತರು ಗೂಢತೆಯ ಮುಸುಕು ಹೊಂದಿಸುತ್ತಾರೆ. 'ಅಶಕ್ತರು' ಅದನ್ನು ನಂಬಿಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ಆಗ ವಂಚನೆಯ ಸಭ್ಯಮಾರ್ಗ ಸುಲಭವಾಗಿ ತೆರೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಇಂಥದನ್ನೆಲ್ಲ ಆರ್ಥಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರದ 'ದಘೂತಿ ಜನ' ಬಹುಬೇಗ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಸಮಸ್ಯೆಯ ಮೂಲ ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೂ ಬರುತ್ತೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಂದು ಆರ್ಥಿಕ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಹೊರತುಗೊಳಿಸಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗದು; ಬೇಕೆಂದೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಾದರೆ ಅದು ಸಾಧುವಾಗದು.

ಜನತೆ ಅರಿವಿಗಾಗಿ ಎದುರು ನೋಡುವ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳ ನಿಲುವಿನ ಆಳ ಅಗಲಗಳನ್ನು ಹೇಗಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆಯೆಂಬುದನ್ನಿಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಈ ಬಗ್ಗೆ ನಮ್ಮ ಸಾಹಿತಿಗಳು ಯೋಚಿಸಿಯೇ ಇಲ್ಲವೆಂದಲ್ಲ. ಆದರೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಸರಿಯಾದ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ಕಂಡುಕೊಂಡವರು ಕಡಿಮೆ. ಸುಧಾರಣೆಯ ಶೌರ್ಯ ತೋರಿಸುವ ತುಡಿತವಿದ್ದೂ ಒಟ್ಟಾರೆ ಗಮನಾರ್ಹ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂವೇದನೆಗೊಳಗಾಗದವರೂ ಹೆಚ್ಚಾಗಿದ್ದಾರೆ.

ಈಗ ಶ್ರೀ ಗೋಪಾಲಕೃಷ್ಣ ಅಡಿಗರನ್ನೇ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಿ. 'ಕಟ್ಟುವೆವು ನಾವು' ಎಂಬ ಕವನದಲ್ಲಿ "ಇರುವೆಲ್ಲವನು ಎಲ್ಲ ಜನಕೆ ತೆರವಾಗಿಸುವ । ಸಮ ಬಗೆಯ ಸಮ ಸುಖದ ಸಮ ದುಃಖದ। ಸಾಮರಸ್ಯದ ಸಾಮಗಾನಲಹರಿಯ ಮೇಲೆ । ತೇಲಿ ಬರಲಿದೆ ನೋಡು ನಮ್ಮ ನಾಡು।" ಎಂದು ಬರೆದರು. 'ಸುಲಿಗೆಯೆಂಬ ಯಾಗ.' ಪದ್ಯದಲ್ಲಿ "ಅನ್ನವೆಲ್ಲ ಚೆಲುವೆಲ್ಲ ಎಲ್ಲ ಸುಖ । ಎಲ್ಲ ಎಲ್ಲ ಬೆಳಕು। ಎಲ್ಲ ಜನಕು ತೆರವಾಗಬೇಕು; ಮಿಗಿ। ಲುಂಟೆ ಗುರಿಯು ಇದಕು?"–ಎಂದು ಘೋಷಿಸಿದರು. ಇಲ್ಲಿ 'ಇರುವೆಲ್ಲವನು ಎಲ್ಲ ಜನಕೆ ತೆರವಾಗಿಸುವ' ಮತ್ತು ಅನ್ನ, ಚೆಲುವು, ಬೆಳಕು 'ಎಲ್ಲ ಜನಕು ತೆರವಾಗಬೇಕು' ಎಂಬ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. 'ಇದು ಮೊದಲು' ಎಂಬ ಪದ್ಯದಲ್ಲಿನ "ಅನ್ನವನು ಕೊಡು ಮೊದಲು, ಬಟ್ಟೆಯನು ಕೊಡು ಉಡಲು । ಕಟ್ಟಿಕೊಡು ಮನೆಗಳನು.... ಇದು ಮೊದಲು ಆಮೇಲೆ ಉಳಿದುದೆಲ್ಲ" ಎಂಬ ಸಾಲುಗಳನ್ನು ನೋಡಬೇಕು. ಈ ಪದ್ಯಗಳ ಕಲಾತ್ಮಕ ಸ್ವರೂಪದ ಬಗ್ಗೆ ಎಂಥ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾದರೂ ಇರಲಿ, ಇವು ಹೇಳುವ ವಿಷಯ ನಮ್ಮ ಕಾಲದ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ತೀವ್ರವಾಗಿ ಕಂಡುಕೊಂಡಿದೆಯೆಂಬುದು ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ಸಂಗತಿ. ಈ ಎಲ್ಲ ಮಾತುಗಳು ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಸಮತಾವಾದದ ಧ್ಯೇಯ ಧೋರಣೆಗಳಿಗೆ ಸರಿಹೊಂದುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಅದೇ ಅಡಿಗರು 'ಮಣ್ಣಿನವಾಸನೆ'ಯ ಒಂದು ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಸಮತಾವಾದ ವಿರೋಧೀ ನಿಲುವು ತಾಳಿದ್ದಾರೆ. ಇದು ಅವರ ಚುನಾವಣಾ ಸ್ಪರ್ಧೆಯಲ್ಲೂ ಸಾಬೀತಾಗಿದೆ. ಜನಸಂಘದ ಅಭ್ಯರ್ಥಿಯಾಗಿ ಅವರು ಸ್ಪರ್ಧಿಸಿದಾಗ ಸಮಾಜವಾದದ ಆಶಯಗಳು ಹುಸಿ–ಘೋಷಣೆಗಳಾಗಿ ಬಿಟ್ಟವು.

ಬದಲಾವಣೆಯಾಗುವುದೇ ತಪ್ಪು ಎಂದು ನನ್ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಲ್ಲ; ಯಾರೂ ಬದಲಾಯಿಸಬಾರದೆಂದೂ ಅಲ್ಲ. ಬದಲಾವಣೆಯಾದದ್ದು ಏನು ಮತ್ತು ಹೇಗೆ ಎಂಬುದು ನನಗಿಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ.

ಈ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಇಷ್ಟು ಹೇಳಬಹುದು: ನಮ್ಮ ಬಹುಪಾಲು ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ಬಡವರನ್ನು ಕಂಡು ಅಯ್ಯೋ ಅನ್ನುತ್ತಾರೆ: ಅನುಕಂಪ ಹಡೆಯುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಯಾರೂ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಸಮಾನತೆ, ಜಾತಿವಿನಾಶ, ಮುಂತಾದ ವಿಷಯಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಮಾತಾಡುವುದಿಲ್ಲ; ಅದೇನೋ ಸರಿ. ಆದರೆ ಸಮಾಜಸ್ಥಿತಿಯ ಮೂಲಹೇತುವನ್ನು ಪತ್ತೆಹಚ್ಚುವ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಸಂತೃಪ್ತಭಾವ ಬುದ್ಧಿಗಳಿಂದ ಬಂಧಿತರಾಗಿ ಮೊದಲಹಂತದಲ್ಲೇ ನಿಂತುಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಅನೇಕ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳಿಗೆ ಸಮಾನತೆ, ಜಾತಿನಾಶ, ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ಮುಂತಾದವು ರಾಜಕಾರಣಿಗಳ ಸಾಮಾನ್ಯ ಭಾಷಣದ ಸಂಪತ್ತಾದಷ್ಟೆ ಸಲೀಸಾಗಿ ಬಿಡಬಹುದು.

ಸಾಮಾಜಿಕ ಅರಿವಿನ ಆರ್ಭಟವಿದ್ದು ತಪ್ಪುಕಲ್ಪನೆಯ ತೆಪ್ಪ ಹತ್ತಿರುವವರು ನಮ್ಮಲ್ಲಿದ್ದಾರೆ.

ಇಂದು, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತಿಗಳ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ–ಶೂದ್ರ ಎಂಬ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಲ್ಪನೆ ಒಂದು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ನಿಲುವಾಗಿ ಕೇಳಿಬರುತ್ತಿದೆ. ವರ್ಣಾಶ್ರಮ ಧರ್ಮದಿಂದ

ಆದ ಅನ್ಯಾಯಕ್ಕೆ ನಾವು ತೋರಿಸಬಹುದಾದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯೆಂದರೆ ಅದರ ಮೂಲೋತ್ಪಾಟನೆಯ ಪ್ರಯತ್ನ. ಹಾಗಾಗಬೇಕಾದರೆ ನಮ್ಮ ನಿಲುವು ಇಡೀ ವರ್ಣಾಶ್ರಮ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿರೋಧಿಯಾಗಿರಬೇಕೇ ಹೊರತು ಮತ್ತೆ ಅದನ್ನೆ ಅವಲಂಬಿಸಿ ವರ್ಣಕಲಹ ಪ್ರೇರಕವಾಗಿರಬಾರದು. ಒಬ್ಬರಿಂದ ಇನ್ನೊಬ್ಬರಿಗೆ ಅನ್ಯಾಯ ಆಗಿಲ್ಲವೆಂದು ಇದರರ್ಥವಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆ ಕೊಡಬಹುದು. ಒಬ್ಬ ಇನ್ನೊಬ್ಬನಿಗೆ ಮೋಸ ಮಾಡುತ್ತಾನೆಂದುಕೊಳ್ಳಿ. ಈ 'ಇನ್ನೊಬ್ಬ' ಆ 'ಒಬ್ಬ'ನಿಗೆ ಪ್ರತಿಮೋಸ ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಸಮಸ್ಯೆ ಬಗೆಹರಿಯಿತೆ? ಈ 'ಇನ್ನೊಬ್ಬ' ಪ್ರತಿಮೋಸ ಮಾಡುವುದು ಸರಿ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದಾದರೆ 'ಆ ಒಬ್ಬ' ಮತ್ತೆ ಮೋಸ ಮಾಡುವುದು ಸರಿಯೆಂದು, 'ಇನ್ನೊಬ್ಬ' ಅದಕ್ಕೆ ಅರ್ಹನೆಂದೂ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿಗೆ ಪರಸ್ಪರ ಮೋಸಮಾಡುತ್ತಿರುವುದೇ ಒಟ್ಟು ಕ್ರಿಯೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗದಿರಬೇಕೆಂದರೆ ಯಾರು ಯಾರಿಗೂ ಮೋಸಮಾಡುದಿರುವಂಥ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ತರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ನಾನು ಹೇಳುವ ಮಾತು ಇದು; ಅನ್ಯಾಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಒಟ್ಟು ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಹೋರಾಟಕ್ಕೀಡಾಗಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ ಇವತ್ತಿನ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಶೋಷಣೆಯ ಮೂಲ, ಹಣ, ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಕುಮ್ಮಕ್ಕುಕೊಡುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯುವಂತಿಲ್ಲ. ಇಂದು ಆರ್ಥಿಕ ಶಕ್ತಿಯ ಪಾತ್ರ ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಬಹಳ ಮಹತ್ವದ್ದಾಗಿದೆ. ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಶಕ್ತನಾದವನೊಬ್ಬ ಮಿಕ್ಕೆಲ್ಲ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಗೌಣವಾಗಿಸಿ ಉಚ್ಚವರ್ಗದವನಾಗಲು ಇಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತೆ. ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ 'ಬ್ರಾಹ್ಮಣ-ಶೂದ್ರ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ನಿಲುವು' ಇಂಥ ಮಹತ್ವದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಮರೆಯುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಮರೆಸುತ್ತದೆ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತ ನಿಜಕ್ಕೂ ಸರ್ವಸಮಾನ ಸಮಾಜ ನಿರ್ಮಾಣಕ್ಕೆಡೆ ಮಾಡಿಕೊಡುವಷ್ಟು ಶಕ್ತವಾಗಿದ್ದರೆ, ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಹನ್ನೆರಡನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಬೃಹತ್ ಚಳವಳಿಯ ನಂತರವೂ ನಾವೀಗ ಕಂಠಶೋಷಣೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಅನಿವಾರ್ಯತೆ ಇರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ನಿಲುವಿನ ಸ್ಥೂಲರೂಪ ಕೆಲವರಿಗೆ ಬೇಗ ಹಿಡಿಸಬಹುದಾದರೂ ಇದು ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ದುರ್ಬಲವರ್ಗವೊಂದನ್ನು ಉಳಿಸುತ್ತದೆ ಅಥವಾ ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಬೇಕು. ಯಾವಾಗ ಶೋಷಣೆಯ ಮೂಲವನ್ನು ಹೋರಾಟದ ಕಣ್ಣು ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲವೊ ಆಗ ದುರ್ಬಲ ಸೈನ್ಯವೊಂದು ಮತ್ತೆ ಉಳಿಯುವುದು ಅಲ್ಲಿಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟ. ಈ ದುರ್ಬಲ ಸೈನ್ಯ ಮತ್ತೆ ಆಗಿನ ಶೋಷಕರ ವಿರುದ್ಧ ನಿಲ್ಲಬೇಕಾಗುತ್ತೆ. ಅಂದರೆ ಎಲ್ಲವೂ ಪುನರಾವೃತ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆಗ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಒಪ್ಪುವವರು ಈ ಪುನರಾವೃತ್ತಿಯನ್ನೂ ತಾತ್ತ್ವಿಕವಾಗಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಂತಾಗುತ್ತೆ: ಅಂದಾಗ ಶೋಷಣೆಯ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನೂ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಒಪ್ಪಿದಂತಾಗುತ್ತೆ. ಅದ್ದರಿಂದ ನಮಗೀಗ ಬೇಕಾಗಿರುವುದು ಶೋಷಣೆ ಮಾಡುವ ಅವಕಾಶ-ಬ್ರಾಹ್ಮಣ, ಶೂದ್ರ ಅಥವಾ ಯಾರಿಗಾದರೂ ಸರಿ-ಇಲ್ಲದಂತೆ ಮಾಡುವುದೇ ಹೊರತು ಮತ್ತೆ ಸದರೀ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಬದುಕಿಸಿಡುವುದಲ್ಲ.

ನಾನು ಇಷ್ಟು ಹೊತ್ತು ಹೇಳಿದ್ದರ ಒಟ್ಟು ಮಾತು ಇದು: ಮೂಲಭೂತ ಬದಲಾವಣೆಯ ಆಲೋಚನೆ ಹುಟ್ಟಿಸುವ ಮತ್ತು ಹಬ್ಬಿಸುವ ಸಾಹಿತ್ಯರಚನೆ ಇಂದಿನ ಅಗತ್ಯಗಳಲ್ಲೊಂದು. ಅದರ ಹೊಣೆ ಸಾಹಿತಿಗಳದು. ಹೀಗೆಂದ ಕೂಡಲೆ ಒಂದೇ ವಸ್ತು ಗೂಟದ ಸುತ್ತ ಗಾಣದೆತ್ತಾಗಿ ತಿರುಗಬೇಕಂದಲ್ಲ; ಕಲಾತ್ಮಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು ದೂರಮಾಡಬೇಕೆಂದೂ ಅಲ್ಲ. ಬದುಕು ದೊಡ್ಡದು ಅಂದಮೇಲೆ ಶೋಷಣೆ ಮತ್ತು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಸ್ವರೂಪವೂ ದೊಡ್ಡದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ನಿಲುವಿನ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ರಿಯೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸ್ತರಗಳಲ್ಲಿ ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ತೊಡಗಲು ಸಾಧ್ಯ. ಇದೇ ಇವತ್ತಿನ ಮುಖ್ಯ ಸಂವೇದನೆಯಾಗಬೇಕು. ಹೀಗಾಗಬೇಕಾದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಷೇತ್ರದ ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗಿನ ಕೆಲವು ಸಿದ್ಧಕಲ್ಪನೆ ಮತ್ತು ಧೋರಣೆಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಮತೆಯಿಂದ ಬಿಡಬೇಕಾತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಮೊದಲು ಸಾಹಿತಿ ಈ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ತಾತ್ತ್ವಿಕವಾಗಿ ತನ್ನನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಿಜಕ್ಕೂ ಹೀಗೆ ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡವರಿಗೆ ಒಂದು ಗಟ್ಟಿ ನಿಲುವು ತಳೆಯಲು ಸಾಧ್ಯ. ಹೀಗೆ ನಿಲುವು ತಳೆದವರಿಗೆ ಸಿದ್ಧಕಲ್ಪನೆ ಮುಂತಾದುವನ್ನು ಬಿಡಲು ಹೇಳಬೇಕಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಒಬ್ಬ ಸಾಹಿತಿ ಎಷ್ಟೆಷ್ಟು ಈ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ತನ್ನನ್ನು ತಾತ್ತ್ವಿಕವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತ ನಿಲುವು ತಳೆಯುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತಾನೊ ಅಷ್ಟುಷ್ಟು ಸಿದ್ಧಕಲ್ಪನೆ ಧೋರಣೆಗಳು ಕಳಚಿಕೊಳ್ಳುತ್ತ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಆಗಬೇಕಾದ್ದೂ ಅದೇ. **'ಜೊತೆಗೆ ತನ್ನ ಕೃತಿ ಮೂರ್ಕಾಲವೊ ನೂರ್ಕಾಲವೊ'** ಉಳಿದು ನಭೋಮಂಡಲದಲ್ಲಿ ರಾರಾಜಿಸದಿದ್ದರೂ ಚಿಂತೆಯಿಲ್ಲ, ತನ್ನ ಕಾಲದ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದ, ಧ್ವನಿಸಿದ ವಾಣಿಯಾದರೆ ಸಾಕೆಂಬ ಭಾವನೆ ಸಾಹಿತಿಗಳಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಯಬೇಕಾಗುತ್ತೆ.

ಕಡೆಯದಾಗಿ ಒಂದು ಮಾತು; ನಾನಿಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದಂಥ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿಯಾದ ಬೆಳಗ್ಗೆಯೇ ಬದಲಾವಣೆ ಆಗಿಬಿಡುತ್ತದೆಯೆಂಬ ಭಾವನೆ ನನ್ನಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಓದುಗರನ್ನು ಆಲೋಚನೆಗೆ ಹಚ್ಚುತ್ತ ಆ ಮೂಲಕ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ ರೂಪುಕೊಡುವುದು ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವೆಂಬ ನಂಬಿಕೆ ನನ್ನದು. ಇದೂ ಆಗುವುದಿಲ್ಲವೆನ್ನುವುದಾದರೆ, ನಮ್ಮ ಬರವಣಿಗೆ, ಅದನ್ನು ಕುರಿತ ದೊಡ್ಡ ದೊಡ್ಡ ಮಾತು, ವಿಚಾರ-ವಿಮರ್ಶೆ, ಎಲ್ಲವೂ ವ್ಯರ್ಥ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತೆ.

೧೯೭೪

ಹೊಸಗನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ವರ್ಗಸ್ವಭಾವ

ಹಳಗನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಆಳದಲ್ಲಾದರೂ ಆಳುವವರ್ಗದ ಆಶಯಕ್ಕೆ ಒತ್ತುಕೊಟ್ಟಿದೆ ಎನ್ನಬಹುದು. ಇದು ಚರಿತ್ರೆಯ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯೂ ಹೌದು. ಈ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯನ್ನು ಮೀರಿ ಹೊಸ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು (ಉದಾ: ವಚನ ಚಳವಳಿ) ನಡೆದಿದ್ದರೂ ಅದಕ್ಕೆ ಒದಗಿದ ಅನಿವಾರ್ಯ ಮಿತಿ ಮತ್ತು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಹಿಡಿತ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೇಲೆ ದಟ್ಟ ಪರಿಣಾಮ ಬೀರಿರುವುದು ಸುವೇದ್ಯ. ಆದರೂ ಆಳುವ ವರ್ಗದ ಆಶ್ರಯದಲ್ಲಿದ್ದು ಆ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿ ಬಂದ ಕವಿಗಳೂ ಸ್ವತಂತ್ರ ಮನೋಧರ್ಮವನ್ನು ತೋರಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿ ಚರಿತ್ರೆಯ ಚಲನಶೀಲತೆಗೆ ಕ್ರಿಯಾಶಕ್ತಿಯಾದುದು ಸುಳ್ಳಲ್ಲ., ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಪಂಪನಂಥ ಕವಿಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ದ್ವಂದ್ವ ಆ ಕಾಲದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವೂ ಆಗಬಹುದು. ಪಂಪನ ಮೀರುವ ಕ್ರಿಯೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಚಲನಶೀಲತೆಯೂ ಆಗಬಹುದು. ಅವತ್ತಿನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಭಾಷೆಯಾಗಿದ್ದ ಅಂದರೆ ಕೆಲವೇ ಜನರ ರಾಜಮನ್ನಣೆಗೆ ಅರ್ಹವಾಗಿ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತವಾಗಿದ್ದ ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷೆಯ ಬಳಕೆಯೊಂದಿಗೆ ಪಂಪನು ಕನ್ನಡ ದೇಸಿಯನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿದ್ದು ಕೇವಲ ವೈವಿಧ್ಯಕ್ಕೆಂದು ಹೇಳಲಾಗದು; ಅಥವಾ ಮಾರ್ಗ – ದೇಸಿಗಳ ಸಮನ್ವಯ ಶೈಲಿಯೆಂದು ಹೇಳಿ ಇತರ ಕಾರಣ ಹುಡುಕದಿರುವುದು ಸಾಧುವಾಗದು. ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಭಾಷೆಯೊಂದಿಗೆ ಕನ್ನಡ ದೇಸಿಯನ್ನು ಬಳಸುವ ಧೋರಣೆ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪ್ರಾರಂಭದ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಆದದ್ದು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗಿದೆ. ಮುಂದೆ ಸಂಭವಿಸಿದ ಆಡುನುಡಿಯ ಬಳಕೆಯ ಹಿಂದೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಚಾಲನೆಯಾಗಿ ಇದು ಸೇರುತ್ತದೆಯೆಂಬುದು ಮುಖ್ಯ; ಅಲ್ಲದೆ ಪಂಪ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವೈರುಧ್ಯಗಳುಳ್ಳ ಮಹಾಕವಿ; ಜೈನಮತವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದಾಗಲೂ 'ಮಾನವ ಕುಲ ತಾನೊಂದೆ ವಲಂ'ಎಂದು ಹೇಳಿಸಿರುವುದು. ಆಸ್ಥಾನ ಪಂಡಿತನಾಗಿದ್ದರೂ 'ಪೆರರೀವುದೇಂ... ಪೆರರಿಂದಮಪ್ಪುದೇಂ' ಮುಂತಾಗಿ ಹೇಳುವುದು. ಅರಿಕೇಸರಿಯನ್ನು ಅರ್ಜುನನ ಮುಖಾಂತರ ವೈಭವಿಸಿದರೂ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಕರ್ಣನನ್ನು ಮಾತ್ರ ನೆನೆಯಬೇಕೆನ್ನುವುದು... ಇತ್ಯಾದಿ. ಈ ವೈರುಧ್ಯಗಳು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಆಂತರಿಕ ಸಂಘರ್ಷ ಮತ್ತು ಕಾಲದ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಆಳುವ ವರ್ಗದ ಹಿಡಿತದ ಮಿತಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಭವಿಸಿದ ಈ 'ಮೀರುವ ಕ್ರಿಯೆ' ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ್ದು.

ಕರ್ನಾಟಕದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಥಮ ಮಹತ್ವದ ಚಳುವಳಿ ಸಂಭವಿಸಿದ್ದು ವಚನಕಾರರಿಂದ, ಆಸ್ಥಾನವನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಿ ಸಾಮಾಜಿಕ

ಸಂಬಂಧ ಏರ್ಪಡಿಸಿಕೊಂಡ ಸಾಹಿತ್ಯ, ದೊಡ್ಡ ಪ್ರಮಾಣದ ಆಡುನುಡಿಯ ಪ್ರಯೋಗ, ಇವು ಮಹತ್ವದ ಅಂಶಗಳು. ವೈದಿಕ ಧರ್ಮದ ಅಸಹನೀಯ ಕಟ್ಟುಕಟ್ಟಳೆಗಳ ವಿರುದ್ಧ ನಡೆದ ವಚನ ಚಳುವಳಿ ತನ್ನದೇ ವರ್ಗವೊಂದನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿತು. ಅಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅನ್ಯಾಯಕ್ಕೊಳಗಾಗಿದ್ದ ದುಡಿಮೆಗಾರರನ್ನು ಆಕರ್ಷಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ವಿಶಿಷ್ಟ ಶಕ್ತಿ ತಂದುಕೊಂಡಿತು.

ಯಾವುದೇ ಚಳುವಳಿ ತಾನು ಹುಟ್ಟಿದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರಗತಿಪರವಾಗಿರುತ್ತದೆ; ಅಂದರೆ ಹೊಸ ಚಳುವಳಿಯ ಜನ್ಮವೇ ಹಳೆಯದರ ಬಗೆಗಿನ ಅತೃಪ್ತಿಯ ಸಾಕ್ಷಿ. ಆದ್ದರಿಂದ ಹಿಂದಿನ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ ಶಕ್ತಿಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ–ತತ್‌ಕ್ಷಣದಲ್ಲಂತೂ ನಿಜಕ್ಕೂ ಭಿನ್ನವಾದ–ಧೋರಣೆಯನ್ನೂ ತಾಳಿದ ಸಂಘಟನೆ ಸ್ವಾಭಾವಿಕ. ವಚನಕಾರರು ಸಾಹಿತ್ಯ ರೂಪದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹಳೆಯದನ್ನು ತೊರೆದುನಿಂತದ್ದು ಹೋರಾಟದ ಅವಿಭಾಜ್ಯ ಅಂಗವಾಗಿದೆ; ವಚನಗಳ ಗದ್ಯಗಂಧಿತನ, ಆಡುಮಾತು, ಆಕಾರಗಳು ಹೋರಾಟದ ಧೋರಣೆಯಿಂದಲೇ ಸಮರ್ಥ ಆಗುತ್ತವೆ. ಒಟ್ಟಾರೆ ಹೋರಾಟ ಕೇವಲ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಥವಾ ಸಾಹಿತ್ಯಕವಾಗದೆ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧಿಯಾದ ಅನಿವಾರ್ಯತೆ ಇಲ್ಲಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಎರಡು ವಿಭಾಗದಲ್ಲೂ ಬದಲಾವಣೆಯ ತೀವ್ರತೆ ಕಾಣಿಸಿದ್ದು. ಆದರೆ ಈ ಹೋರಾಟದ ಮಿತಿಗಳು ಅದರ ಧೋರಣೆಯಲ್ಲೇ ಇವೆ. ಧಾರ್ಮಿಕ ಸ್ವರೂಪದ ಚಳುವಳಿ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಅದನ್ನು ತಳಹದಿಯನ್ನಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿತು. ಬಲಿಷ್ಠವರ್ಗ ಬಡವರನ್ನು ಕಡೆಗಣಿಸಿದ ಸತ್ಯ ಕೆಲವು ವಚನಕಾರರಿಗೆ ಗೊತ್ತಿತ್ತಾದರೂ ಹೋರಾಟದ ಮೂಲೋದ್ದೇಶದ ಮುಖಾಂತರ ಅದನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡಿರುವುದರಿಂದ, ಶೋಷಣೆಯ ಸಮಗ್ರತೆಯ ಪತ್ತೆಗಿಂತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಸುಧಾರಿತ ಮಾದರಿಯೊಂದು ಗುರಿಯಾಗಿರುವುದು ವಚನಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ; ಆವತ್ತಿಗೆ ಇದು ತೀರ ಸ್ವಾಭಾವಿಕ ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಚಳುವಳಿಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಮ್ಮ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಂಪರೆ ಒಡ್ಡುವ ಮಿತಿಗಳನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಪರಿಚಯಿಸುತ್ತದೆ.

ನಾನು ಈ ಎರಡು ಘಟ್ಟಗಳನ್ನು ಪ್ರಾಸಂಗಿಕವಾಗಿ, ಆದರೆ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವಾಗಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದ್ದೇನೆ; ಈ ಪ್ರಸ್ತಾಪ ಯಾರನ್ನೇ ಆಗಲಿ ಸಾರಾಸಗಟು ನಿರಾಕರಿಸುವುದು ಕಷ್ಟ ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ತನ್ನ ವೈರುಧ್ಯಗಳ ನಡುವೆಯೂ ಒಬ್ಬ ಕವಿ ಅಥವಾ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯ, ಕಡೆಗೆ ತಲುಪುವ ಧೋರಣೆ ನಮಗೆ ಈಗ ರೆಲೆವೆಂಟಾಗದಿದ್ದಾಗಲೂ ಆಯಾ ಕಾಲದ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಗಣನೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಆ ಮಿತಿಗಳನ್ನು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡುವುದು ಅಗತ್ಯ.

ಹತ್ತು–ಹನ್ನೊಂದನೇ ಶತಮಾನಗಳವರೆಗಿನ ಮಿತಿಗಳನ್ನು ತಮ್ಮದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ದಾಟುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಹನ್ನೆರಡನೇ ಶತಮಾನದ ವಚನಕಾರರು ಮಾಡಿರುವುದರಿಂದ, ಇಪ್ಪತ್ತನೇ ಶತಮಾನದ ಆಧುನಿಕರು ಇವರಿಗಿಂತ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಮುಂದುವರೆಸಿದರೆ ಎಂಬುದು ಮುಖ್ಯ. ಹಿಂದಿನ ಈ ಘಟ್ಟಗಳು ಆಧುನಿಕ ಸಾಹಿತಿಗಳಿಗೆ ಪಾಠವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಬೇಕು; ಹಾಗಾಯಿತೆ ಎಂಬುದು ಕುತೂಹಲಕರ, ಉಪಯುಕ್ತ ಪ್ರಶ್ನೆ.

ಆಧುನಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಆವಿರ್ಭಾವಕ್ಕೆ ಬಹಳ ಹಿಂದೆ ನಮ್ಮ ದೇಶದ ಆರ್ಥಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ, ರಾಜ್ಯಪದ್ಧತಿಗಳ ಮೂಲಸೆಲೆ ಬೇರೆಯಾಗಿತ್ತು. ಅದು ಬುದ್ಧಿಬಲವುಳ್ಳವರ ಸಹಕಾರದಿಂದ ತೋಳಬಲವುಳ್ಳವರು ಆಳುತ್ತಿದ್ದ ಕಾಲ. 'ಬುದ್ಧಿಜೀವಿವರ್ಗ' ಆಳುವ ವರ್ಗದ ಭದ್ರತೆಗೆ ಧಕ್ಕೆಯಾಗದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂವಿಧಾನವನ್ನು ರೂಪಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ಆಳುವವರ ಆಶಯಗಳೇ ಉನ್ನತ ಜೀವನ ಮೌಲ್ಯವಾಗಿ ಕಂಡದ್ದು ಆಶ್ಚರ್ಯವಲ್ಲ. ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲಿ ದುಡಿಮೆಗಾರರನ್ನು ವಿಧೇಯರನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿದ್ದು ಏಕಮುಖ ಧೋರಣೆಯೆನ್ನಬಹುದು.

ಭಾರತಕ್ಕೆ ಬ್ರಿಟಿಷರ ಆಗಮನ ಅನೇಕ ಬದಲಾವಣೆಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಯಿತು. ಈ ಬದಲಾವಣೆ ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ರಾಜಕೀಯದ್ದೋ ಅಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಆರ್ಥಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾದದ್ದೂ ಆಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯದ್ದೂ ಆಗಬಹುದು.

ಬ್ರಿಟಿಷರು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ ಸುಧಾರಣೆಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ರೈಲ್ವೆಯ ಪ್ರಾರಂಭ ಇಲ್ಲಿನ ಆರ್ಥಿಕ ಪದ್ಧತಿಯ ಮೇಲೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಪರಿಣಾಮವುಂಟುಮಾಡಿತು. ಅಂಚೆ, ದೂರವಾಣಿಗಳಾದರೂ ಅಷ್ಟೆ ಇವೆಲ್ಲ ಒಟ್ಟಾರೆ ಹಳ್ಳಿ-ಹಳ್ಳಿಯ ಅಂತರವನ್ನು ಕುಗ್ಗಿಸುವ ಸಾಧನಗಳಾಗಿ ಸಂಬಂಧದ ಹೊಸ ಅಧ್ಯಾಯವನ್ನು ಆರಂಭಿಸಿದವು. ರೈಲ್ವೆ ಮತ್ತು ಹಡಗುಗಳು ಸರಕುಸಾಗಾಣಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಗಮನೀಯವಾದವು. ರೈಲ್ವೆ ಪದ್ಧತಿಯು ಭಾರತದ ಆಧುನಿಕ ಕೈಗಾರಿಕೆಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಪೂರಕ ಸಾಧನವಾಯಿತು. ಕೈಗಾರಿಕೆಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಯೊಂದಿಗೆ ನಮ್ಮವರು ತಮ್ಮ ಸಲುವಾಗಿಯೇ ಸಂಪೂರ್ಣ ಹೊಸದಾದ ದುಡಿಮೆಗೆ ಹೊಂದಿಕೊಂಡರು. ಬ್ರಿಟಿಷರು ಇದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶ ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟರು; ವಿದ್ಯುಚ್ಛಕ್ತಿಯನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಇಂಡಿಯಾದಲ್ಲಿ ಬ್ರಿಟಿಷರಿಂದ ಉಂಟಾಗಿದ್ದ ಏಕಚಕ್ರಾಧಿಪತ್ಯದ ಒಗ್ಗಟ್ಟು ಮುಂದುವರಿಯಲು ಸಹಕಾರಿಯಾಯಿತು. ಏಕಭಾವನೆ ಮೂಡಿಸುವಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಸುಧಾರಣೆಗಳ ಪಾತ್ರ ಅಪಾರ; ಸ್ಟೀಮರ್ ತಂದದ್ದು ಯೂರೋಪಿನ ಬಂದರುಗಳನ್ನು ಭಾರತದ ಹತ್ತಿರಕ್ಕೆ ತಂದು ಭಾರತದ ಸ್ಥಿರಸ್ಥಿತಿಗೆ (Stagnant condition) ಮೂಲ ಕಾಯಿದೆಯೆಂಬಂತಿದ್ದ ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆಯನ್ನು ದೂರ ಮಾಡುವಲ್ಲಿ ಪರಿಣಮಿಸಿತು. ಇವೆಲ್ಲದರ ಜೊತೆಗೆ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸವನ್ನು ಪ್ರಚಲಿತಗೊಳಿಸಲಾಯಿತು. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಬ್ರಿಟನ್ನಿನ ಆಳುವ ವರ್ಗ ಇಂಡಿಯಾದ ಪ್ರಗತಿಯಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತಿ ತಾಳಿತ್ತು. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿಲ್ಲದೆ ಇಲ್ಲ. 'The aristocracy wanted to conquer it. The moneyocracy to plunder it and the millocracy to undersell it'[1] ಎಂಬ ಮಾತುಗಳು ಭಾರತದ ಬಗ್ಗೆ ಬ್ರಿಟಿಷರು ತಾಳಿದ್ದ ಮನೋಭಾವವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಸ್ವಲ್ಪ ಕಾಲಾನಂತರ ಭಾರತವನ್ನು ಪುನರುತ್ಪಾದನಾ ದೇಶವನ್ನಾಗಿ (Reproductive Country) ಮಾಡುವುದು ತಮ್ಮ

1. Karl Marx. Selected works, Vol. 1

ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ತೀರಾ ಅಗತ್ಯವೆಂಬ ಅರಿವಾಯಿತು. ಇದಕ್ಕಾಗಿ ನೀರಾವರಿ ಮತ್ತು ಆಂತರಿಕ ಸಂಪರ್ಕವನ್ನು ಬಲಗೊಳಿಸುವ ಮನಸ್ಸು ಬಂತು; ಇದರ ಫಲ ಇಂಡಿಯಾಕ್ಕೆ ರೈಲ್ವೆಯ ಆಗಮನ.

ಯಂತ್ರಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಜ್ಞಾನಗಳು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಸಾಕಷ್ಟು ಪರಿಣಾಮಕಾರಕವಾದವು. ಆರ್ಥಿಕ ಪದ್ಧತಿಯ ಬೇರುಗಳು ಸಡಿಲಗೊಂಡು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳ ವ್ಯತ್ಯಾಸಕ್ಕೂ ಕಾರಣವಾದವು. ಈ ಸುಧಾರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಕ್ರಿಯವಾಗಬೇಕಾಗಿ ಬಂದವರ ಮನೋಧರ್ಮದಲ್ಲೂ ಅದಕ್ಕನುಗುಣ ಸುದಾರಣೆ ಕಂಡಿತು. ಈ ಎಲ್ಲ ಕ್ರಿಯೆಗಳಿಂದ ಇಂಡಿಯಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಾದ ಪ್ರಮುಖ ಘಟನೆಯೆಂದರೆ ಹೊಸ ಮಧ್ಯಮವರ್ಗದ ಉದಯ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಪದ್ಧತಿಯ ಪ್ರಾರಂಭ.

ಇಂಗ್ಲಿಷಿನವರ ಮೂಲಕ ಆದ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೂ ಇಂಗ್ಲಿಷಿನ ಮೂಲಕ ಪ್ರೇರಣೆ ಪಡೆದ ಆಧುನಿಕ ಕಾವ್ಯದ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೂ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಇವೆರಡೂ ಒಂದೇ ಪ್ರಭಾವ ವಲಯದ ಅಂಗಗಳು. ಆರ್ಥಿಕ ಬದಲಾವಣೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿ ವಿಭಿನ್ನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂದರ್ಭ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಪ್ರೇರಕವಾಗುವುದರಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಅದರಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸಿ ನೋಡಲಾಗದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಿಟಿಷರು ಭಾರತಕ್ಕೆ ಬಂದ ಎಷ್ಟೋ ವರ್ಷಗಳ ನಂತರ –ಬಂಗಾಳಿ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡ ಮೇಲೆ–ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಹೊಸಕಾವ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿಯ ತುಡಿತ ಪ್ರಾರಂಭವಾದದ್ದು ಕರ್ನಾಟಕದ ಆರ್ಥಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ವೇಗದ ಮೇಲೂ ಬೆಳಕು ಚೆಲ್ಲಬಹುದು.

ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ನವೋದಯ ಕಾವ್ಯ (ರಮ್ಯ ಕಾವ್ಯ) ಎಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿ ಪಡೆದ ಸಾಹಿತ್ಯರೂಪ ಇಂಗ್ಲಿಷಿನ Romantic Poetry ಯ ಸ್ಫೂರ್ತಿ ಪಡೆದಿದೆಯೆಂಬುದು ಗಮನೀಯ. ಮುದ್ದಣ ಕವಿಯ ನಂತರ ಬೀಳಾಗಿದ್ದ ಕನ್ನಡ ನೆಲದಲ್ಲಿ, ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಸಂದರ್ಭದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯ ಹೊಸ ಆಕಾರ ಪಡೆಯಿತು. ಹಿಂದಿನಂತೆ ಆಳುವ ವರ್ಗದ ಆಶ್ರಯವಿಲ್ಲದ, ಅದರ ಆಶಯವನ್ನು ನೇರವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸದ ಹೊಸ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಈ ಕಾವ್ಯ ಹುಟ್ಟಿ ಬೆಳೆಯಿತು.

ಮುದ್ದಣನ ನಂತರ ನವೋದಯ ಕಾವ್ಯ ಹುಟ್ಟುವವರೆಗಿನ ಕಾಲ ಬೀಳಾಗಿದ್ದಕ್ಕೆ ಕಾರಣಗಳಿವೆ. ಇದು ಕವಿಗಳು ಹೊಸ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳದ್ದರಿಂದ ಮಾತ್ರ ಆದದ್ದೆಂದು ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಬರುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ; ಹೊಸ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವಂಥ ಪರಿಸರ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿತ್ತೆ ಎಂಬುದೂ ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕಾದ ಪ್ರಮುಖ ವಿಷಯ.

ಈ 'ಬೀಳುಬಿದ್ದ ಕಾಲ' ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾವ್ಯ ಪರಂಪರೆ ಒಂದು ನಿಲುಗಡೆಗೆ ಬಂದ ನಂತರದ್ದು. ಆ ಪರಂಪರೆಯ ಕಣಜ ಬರಿದಾದ ಸಂದರ್ಭ. ಆ ವೇಳೆಗೆ ದೇಶದಲ್ಲಾದ ಬದಲಾವಣೆಗಳ ಫಲವಾಗಿ ಹಳೆಯ ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ

ಏರುಪೇರುಗಳು ಸಂಭವಿಸಿ ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿಯೂ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿದ್ದವು. ಬದುಕಿನ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಸುಧಾರಣೆಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡು ಪ್ರಾಚೀನ ಸ್ಥಿತಿಯ ಪ್ರಭಾವೀ ಅಂಶಗಳು ಹಿಂದೆ ಸರಿದಿದ್ದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯಪರಂಪರೆಗೆ ನಿಲುಗಡೆ ಬಂದದ್ದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕ. ಮುಂದೆ ಬ್ರಿಟಿಷರ ಬೇರು ಇಂಡಿಯಾದಲ್ಲಿ ಭದ್ರವಾಗುವವರೆಗೆ ರಾಜ್ಯಪದ್ಧತಿ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳಿಗೆ ಖಚಿತ ದಿಕ್ಕು ಸಿಕ್ಕಿತ್ತೆಂದು ತೀರ್ಮಾನಿಸಲಾಗದು. ಇದರಿಂದುಟಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯಿಕವಾಗಿಯೂ ಮುಖ್ಯ. ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಕಾವ್ಯಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಅದೇ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಕೈಗಾರಿಕಾಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಹೆಜ್ಜೆಗಳ ಫಲವಾಗಿ ಉಂಟಾದ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಆರ್ಥಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವ ದಿಕ್ಕನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸಲು ಸಮರ್ಥವಾದಾಗ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕೆ ದಿಕ್ಕೊಂದು ದಕ್ಕುವ ಸಂದರ್ಭ ಬಂದಿತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಸದರೀ ಮಧ್ಯಂತರಕ್ಕೆ ಸಾಹಿತ್ಯಸಂಪ್ರದಾಯದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಲ್ಲಾದ ಏಳುಬೀಳುಗಳಿಗಿಂತ ಸಾಮಾಜಿಕ ಆರ್ಥಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ರಾಜಕೀಯ ಬದಲಾವಣೆಗಳೂ ಕಾರಣ.

ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಹೆಚ್ಚಿದಂತೆ ಕೆಲವರಾದರೂ ಆ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಕವನಗಳು ಅನುವಾದಗೊಂಡವು. ಆದರೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಬಿ.ಎಂ.ಶ್ರೀ.ಯವರ 'ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಗೀತೆಗಳು' ಮಾತ್ರ ಹೊಸ ಕವಿತೆಗೆ ಪ್ರೇರಣೆಯಾಗುವ ಶಕ್ತಿ ಪಡೆಯಿತು.

ಕನ್ನಡದ ನವೋದಯ ಕವಿಗಳು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ನಿಸರ್ಗಪ್ರೇಮಿಗಳು. ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬಂದ ಕವನಸಂಕಲನಗಳ ಹೆಸರುಗಳೂ ಕವಿಗಳ ಸೌಂದರ್ಯ ಪ್ರೇಮದ ದ್ಯೋತಕವಾಗಿದೆ.

ಉದಾ: ಗಿಳಿವಿಂಡು–ಗೋವಿಂದ ಪೈ: ತಾವರೆ, ಚೆಲವು–ಶ್ರೀನಿವಾಸ; ನವಿಲು, ಕೊಳಲು, ಪಕ್ಷಿಕಾಶಿ–ಕುವೆಂಪು; ನಾದಲೀಲೆ–ಬೇಂದ್ರೆ; ಮೈಸೂರುಮಲ್ಲಿಗೆ, ಇರುವಂತಿಗೆ–ಕೆ.ಎಸ್.ನ.; ಸಾಮಗಾನ, ಚೆಲವು ಒಲವು, ಕಾರ್ತೀಕ–ಜಿ.ಎಸ್.ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ; ಇತ್ಯಾದಿ.

ಪ್ರಮುಖ ನವೋದಯ ಕವಿಗಳು ನಿಸರ್ಗ ಕುರಿತು ಬಹಳಷ್ಟು ಕವಿತೆ ರಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ನಮ್ಮ ಕವಿಗಳು ಸೂರ್ಯೋದಯ, ಚಂದ್ರೋದಯ, ಹೂ, ಉದ್ಯಾನಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟಿದ್ದೇ ಕಡಿಮೆ. ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ರೊಮ್ಯಾಂಟಿಕ್ ಕಾವ್ಯ ಸಂದರ್ಭದ ಪ್ರಭಾವದ ಜೊತೆಗೆ ಕನ್ನಡ ಕವಿಗಳ ಇಂಥ ಸೌಂದರ್ಯಪ್ರಿಯತೆಗೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕ, ಭೌಗೋಳಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯೂ ಇದೆ. ಕನ್ನಡನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯ ಸ್ಪಷ್ಟ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡ ದಿನಗಳಿಂದಲೂ ನಮ್ಮ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ನಿಸರ್ಗ ಕುರಿತ ಉದ್ಗಾರ, ಉದ್ಘೋಷ ಹೊಗಳಿಕೆಗಳಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಅದರಲ್ಲೂ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಭಾಷೆ ಶೈಲಿಗಳನ್ನು ಧಿಕ್ಕರಿಸಿ ತಮ್ಮದೇ ದಾರಿ ಕಂಡುಕೊಂಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂದರ್ಭಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ (ಕೆಲವು ವೈಯಕ್ತಿಕ ಪ್ರತಿಭೆಗಳನ್ನು ಹೊರತುಗೊಳಿಸಿ) ಉಳಿದಂತೆ ನಮ್ಮ

ಕವಿಗಳು ಅಷ್ಟಾದಶ ವರ್ಣನೆಯ ಕಟ್ಟುಪಾಡಿಗೆ ಒಳಗಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕ್ಷೇತ್ರದ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ ಶಕ್ತಿ ಇವರ ಕಾವ್ಯವನ್ನು 'ಮಹಾಕಾವ್ಯ'ವೆಂದು ಗುರುತಿಸುವುದಿಲ್ಲವಲ್ಲ? ಅಗತ್ಯವಿರಲಿ ಇಲ್ಲದಿರಲಿ, ಆ ಮಹಾಕಾವ್ಯದ Ideal Condition ಮುಟ್ಟಬೇಕಾದರೆ ಈ ಸೂತ್ರದಿಂದ ದೂರ ಸರಿಯುವಂತಿರಲಿಲ್ಲ; (ಜೊತೆಗೆ ನಾಡಿನ ನಿಸರ್ಗಶಕ್ತಿಯೂ ಪರಿಣಾಮವುಂಟುಮಾಡಿರಬಹುದು) ನಿಸರ್ಗವರ್ಣನೆ ಕೆಲವು ಕವಿಗಳಿಗೆ ಸಹಜಪ್ರವೃತ್ತಿಯಾಗಿರಬಹುದಾದರೂ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತಶಕ್ತಿ ರೂಪಿಸಿದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸೂತ್ರದ ಒತ್ತಡವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವಂತಿಲ್ಲ. ಹಳಗನ್ನಡ ಕವಿ-ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಗೌರವದಿಂದ ಅಭ್ಯಾಸಮಾಡಿದ ಹೊಸಗನ್ನಡ ಕವಿಗಳ ಮನಸ್ಸು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂವಹನೆಯ ಫಲವಾಗಿ ಸಹಜ ನಿಸರ್ಗಪ್ರೇಮಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿರಬಹುದು. ಜೊತೆಗೆ ಭೌಗೋಳಿಕ ಕಾರಣಗಳೂ ಸೇರಿರಬಹುದು. ಅಂದರೆ ಕೇವಲ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ರೋಮ್ಯಾಂಟಿಕ್ ಕವಿಗಳ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಕನ್ನಡ ನವೋದಯ ಕವಿಗಳಲ್ಲಿ ನಿಸರ್ಗ ಪ್ರೀತಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಜಾಗೃತಗೊಂಡಿತೆಂಬುದು ಸಂಪೂರ್ಣ ಸತ್ಯವೆಲ್ಲವೆಂದೂ, ಇದರಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡದ ಸಂದರ್ಭದ ಪಾಲು ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆಯೆಂದು ಒಟ್ಟು ನನ್ನ ವಾದದ ಸಾರಾಂಶ.

Plekhanov ಹೇಳಿದ ಕೆಲವು ಮಾತುಗಳು ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯಸಂದರ್ಭದ ಸದರೀ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಲು ಸಹಾಯಕವಾಗಿವೆ. ಅವು ಹೀಗಿವೆ :

The Ideal of beauty prevailing at any time in any society or Class of Society is rooted partly in the biological conditions of mankind's development - which incidently also produce distinctive racial features and partly in the historical conditions in which the given society or class arose and exist. He who worships "Pure beauty" does not thereby become independant of the biological and historical social conditions which determine his esthetic taste.

(Art and Social life by Plekhonov - page 30)

ಈ ಮಾತುಗಳು ಕುವೆಂಪು, ಬೇಂದ್ರೆಯವರಂಥ ಮೊದಲ ಸಾಲಿನ ಕವಿಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲೂ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣ. ನರಸಿಂಹಸ್ವಾಮಿಯವರಂಥ ಕವಿಗಳು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ಮನೋಹರ ಶೈಲಿಯ ಕವಿತೆಗಳು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚೌಕಟ್ಟಿನೊಳಗೆ ಅರಳಿದಂಥವು ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ನವುರಾದ ಭಾವನೆಗಳು ನವುರಾದ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ರೂಪತಾಳಿವೆ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ಸಮರ್ಪಣ ಭಾವದಿಂದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸಿದ ಕವಿ ತನ್ನ ವರ್ಗದ ಆಚರಣೆ, ಕನಸು, ನನಸುಗಳ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಕಾವ್ಯೀಕರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಚಿಂತನಶೀಲ ಕವಿ ಎಂದು ಹೆಸರು ಪಡೆದ ಪು.ತಿ.ನ.ರವರ ಚಿಂತನೆಯ ಮೂಲಸೆಲೆ ಇರುವುದು ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ; ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ. ವರ್ಣಾಶ್ರಮಧರ್ಮ ಪದ್ಧತಿಯ ಪರಿಣಾಮದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದ ಪರಂಪರೆಯ ವೃಕ್ಷದ ಬೇರು ಬಿಳಲುಗಳ ಜಾಡು ಹಿಡಿದು

ಹೊರಡುವ, ಬೆಳೆಯುವ ವಿಚಾರಧಾರೆ ಯಾವ ವರ್ಗದ ಆಶಯಕ್ಕನು ಗುಣವಾಗಿರುತ್ತದೆಯೆಂದು ಮತ್ತೆ ವಿವರಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆಂದಾಕ್ಷಣ ಈ ಕವಿಗಳು ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಒಂದು ವರ್ಗದ ಪರವಾದ ವಿಚಾರವನ್ನು ಬಿತ್ತಲು ಯತ್ನಿಸಿದರೆಂದು ತೀರ್ಮಾನಿಸುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ತಾವು ಹುಸಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿಸರದ ಪ್ರಭಾವವಲಯದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದರೆಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವುದು ವರ್ಗಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಶಕ್ತಿಯನ್ನೂ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಕವಿಯ ಮಿತಿಯನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸುತ್ತದೆ. ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದವರೆಲ್ಲ ಸಮಕಾಲೀನ ಸಂವೇದನೆಗೆ ಪೂರ್ತಿ ಕುರುಡರಾಗಿದ್ದರೆಂದು ಒಟ್ಟು ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಬರಲಾಗದು. ಸುಧಾರಣ ಮನೋಧರ್ಮದಿಂದ ವೈದಿಕ ವರ್ಣದ ಅನ್ಯಾಯವನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದ್ದೂ ಉಂಟು. ತಿ.ನಂ.ಶ್ರೀ.ಯವರ 'ಬ್ರಾಹ್ಮಣಕುಲ' (ತಳಿರು ಸಂಕಲನ) ಈ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದನ್ನು ನೋಡಬಹುದು.

> ಅಂದು ಧರ್ಮಧ್ವಜವನ್ನೆತ್ತಿ ತೋರಿದೆ ಜಗಕೆ
>
> ಧರೆಯ ದೇವತೆಯೆಂಬ ಕೀರ್ತಿಯನು ಪಡೆದೆ
>
> ಕುಂದಿತೀಚೆಗೆ ನಿನಗೆ ಲೋಕಹಿತದಲಿ ಬಯಕೆ
>
> ಕಿರಿಯರನು ತುಳಿಮೆಟ್ಟಿ ಮೆರೆದೆ ಗರ್ವದಲಿ
>
> ....
>
> ಹಳೆಯ ಪಾಪ ಫಲವನಿಂದುಣ್ಣುತಿರುವೆ
>
> ಕಳೆದ ವೈಭವದಲ್ಲಿ ದುರ್ಗತಿಯಲ್ಲಿ!

ಮೊದಲ ಸಾಲು ವೈದಿಕರ 'ಮಹತ್ಕಾರ್ಯ'ವನ್ನು ಪ್ರಶಂಸಿಸಿದೆ. ಧರ್ಮಧ್ವಜವೆತ್ತಿ ಹಿಡಿದದ್ದು ಧರೆಯ ದೇವತೆಯಾಗಲು ಕಾರಣವೆಂಬ ಸೂಚನೆಯಿದೆ. ಧರ್ಮಧ್ವಜವನ್ನೆತ್ತಿ ಹಿಡಿದಿದ್ದು ಲೋಕಹಿತಕಾರ್ಯವೆಂಬುದು ಕವಿಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿರಬೇಕು. ಈ ಆಲೋಚನಾ ವಿಧಾನ, ಪರಂಪರೆಯು ಬೆಳೆಸಿದ್ದೇ ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ತೀ.ನಂ.ಶ್ರೀ. ವೈದಿಕರ 'ವೈಭವ' ದುರ್ಗತಿಗಿಳಿದದ್ದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವನ್ನು ವೈದಿಕರಲ್ಲೇ ಕಂಡಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಅವರಿಂದ ಆದ ಅನ್ಯಾಯವನ್ನು ಹೇಳುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೇ ಧರ್ಮಧ್ವಜವನ್ನೆತ್ತಿದ ಕಾರ್ಯ – ಕೀರ್ತಿ, ವೈಭವಗಳ ನೆನಪೂ ಇದೆಯೆಂಬುದನ್ನೂ ಮರೆಯಬಾರದು. ಅಲ್ಲದೆ, ವೈದಿಕರಿಗೆ ದುರ್ಗತಿ ಬಂದಿದ್ದು ಅದಕ್ಕೆ ಅವರು ಮಾಡಿದ ಪಾಪ ಕಾರಣವೆಂದು ಸೂಚಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಸಿಕ್ಕುತ್ತಿರುವ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ನಿಂತು, ಪಾಪ–ಪುಣ್ಯಗಳ ಪರಂಪರಾಗತ ಕಲ್ಪನೆಯ ಕಣ್ಣಿಂದ ಚರಿತ್ರೆಯ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲಾಗಿದೆ; ವರ್ಣಾಶ್ರಮದ ಅನಿಷ್ಟಗಳನ್ನು ಇಡಿಯಾಗಿ ಗುರುತಿಸದೆ, 'ದುರ್ಗತಿ'ಗೆ ಮರುಕಪಡುವ ಧಾಟಿ ಇಲ್ಲಿದೆ. ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಅಗಾಧ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ

ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಆಗುತ್ತಿರುವ ಸುಧಾರಣೆಗಳ ಪ್ರಭಾವವೂ ಇಲ್ಲಿದೆ. ಶೋಷಣೆಯ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಮತ್ತಷ್ಟು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಗುರುತಿಸಿದ ಬೇಂದ್ರೆ, ಕುವೆಂಪುರವರ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ರಮ್ಯಕವಿಗಳ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನೂ ಧ್ವನಿಸಬಲ್ಲದು.

ಕುವೆಂಪು ಮತ್ತು ಬೇಂದ್ರೆ ಇಬ್ಬರೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅನ್ಯಾಯಗಳ ವಿರುದ್ಧ ದನಿ ಮಾಡಿದವರು: 'ಧರ್ಮಧ್ವಜನೆತ್ತಿ ಜಗಕೆ' ತೋರಿದ 'ಧರೆಯದೇವತೆ'ಗಳ ವೈಭವದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ 'ಕಿರಿಯ'ರಾಗಿದ್ದ ಜನಸಮೂಹದಿಂದ ಬಂದ ಕುವೆಂಪು ಸಹಜವಾಗಿ 'ಧರೆಯ ದೇವತೆ'ಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಆಕ್ರೋಶಿಸಿದ್ದರೆ ಆಶ್ಚರ್ಯಪಡಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ (ಆದರೆ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಅಷ್ಟಕ್ಕೆ ಮಿತಿಗೊಳಿಸಿದರೆ ಆಶ್ಚರ್ಯಪಡಬೇಕು). ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿಯನ್ನು (ಬ್ರಾಹ್ಮಣರನ್ನು ಮಾತ್ರ ಅಲ್ಲ) ವಿರೋಧಿಸಿದ ಕುವೆಂಪು ಶ್ರೀಸಾಮಾನ್ಯನ ಒಳಿತನ್ನು ಬಯಸಿ ಅಸಮತೆ ಅಳಿಯಬೇಕೆಂದು ಹಾರೈಸಿದ್ದಾರೆ. ಕಣ್ಣೆದುರು ನರಳುತ್ತಿರುವ ರೋಗಿಸಮಾಜದ ಬಗ್ಗೆ ರೊಚ್ಚಿಗೆದ್ದು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಬಲ್ಲಿದರಿಂದ ನಡೆಯುವ ಬಡವರ ಶೋಷಣೆಯ ಸ್ಥಿತಿ ಅವರ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಂಡಿದೆ: ಕವಿತೆಯಾಗಿ ಮೂಡಿದೆ. 'ಕಲ್ಕಿ' ಕವನದಲ್ಲಿ 'ಕೆಟ್ಟ ಕನಸು' ಕಾಣುತ್ತಾರೆ. 'ಕಲ್ಕಿ ಕಲ್ಕಿ ಎನ್ನುತ್ತ ಚೀರಿ'ದವರು 'ಕನಸೊಡೆದೆದ್ದೆ ಇನ್ನೆಲ್ಲಿಯ ನಿದ್ದೆ' ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಶೋಷಣೆಯ ಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ತುಡಿತ ಅನೇಕ ಕವನಗಳ ಬೆನ್ನೆಲುಬಾಗಿದೆ.

ಬೇಂದ್ರೆಯವರನ್ನೇ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಿ; ಅವರ 'ಕುರುಡು ಕಾಂಚಾಣ' ಶೋಷಣೆಯ ಸೂಕ್ಷ್ಮ, ಕ್ರೌರ್ಯಗಳನ್ನು ಅದ್ಭುತವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪ್ರಮಿಸಿದೆ[೧] ಕ್ರೌರ್ಯದ ಕಠಿಣತೆಯನ್ನು Art Form ನಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ ಕಲಾಶಕ್ತಿಯ ಜೊತೆಗೆ ಅಲ್ಲಿ ಹರಿಯುವ ಅಸಹನೆಯ ದನಿಯನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ತುತ್ತಿನ ಚೀಲದ ಕೊನೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲಂತೂ ಹಸಿವು ಇಡೀ ಧಾರ್ಮಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ನಾಶಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿ ನೆಲವನ್ನೇ ನುಂಗುವ ಘಟ್ಟ ಮುಟ್ಟಬಹುದೆಂಬ ಕಳವಳವಿದೆ ದರಿದ್ರ ನಾರಾಯಣ, ಅನ್ನಾವತಾರ, ಕೆಲಸವಿಲ್ಲದವರ ಹಾಡು, ಪುಟ್ಟ ವಿಧವೆ, ಹೆಣದ ಹಿಂದೆ–ಮುಂತಾದ ಬೇಂದ್ರೆ ಕವಿತೆಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕ ಅನ್ಯಾಯ, ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ವಸ್ತುವಾಗಿ ಹೊಂದಿವೆ.

---

೧ 'ಕುರುಡು ಕಾಂಚಾಣ'ದ ಈ ಭಾಗಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿ

ಸಣ್ಣ ಕಂದಮ್ಮಗಳ
ಕಣ್ಣೀನ ಕವಡೆಯ
ತಣ್ಣನ್ನ ಜೋಮಾಲೆ ಕೊರಳೊಳಗಿತ್ತೊ
ಬಡವರ ಒಡಲಿನ
ಬಡಬಾನಲದಲ್ಲಿ
ಸುಡುಸುಡು ಪಂಚು ಕೈಯೊಳಗಿತ್ತೊ
ಕೂಲಿ ಕಂಬಳಿಯವರ
ಪಾಲೀನ ಮೈದೊಗಲ
ಧೂಳಿಯ ಭಂಡಾರ ಹಣೆಯೊಳಗಿತ್ತೊ

ದೇವರದೊಂದು ಗೋರಿಯ ಕಟ್ಟಿ
ಧರ್ಮದ ಧೂಪಕೆ ಬೆಂಕಿಯನಿಕ್ಕಿ
ನೆಲವನ್ನೆಲ್ಲ ತುತ್ತುವೆನೆಂದು
ಗದರುತ್ತಿಹುದು ಗರ್ಜಿಸುತಿಹುದು
ಬಡವರ ಬಗ್ಗರ ತುತ್ತಿನ ಚೀಲದ
ಒಳಗಿನ ಒಳಗಿನ ಒಳದನಿಯೊಂದು

ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅನ್ಯಾಯಗಳ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅನುಕಂಪ, ಆಕ್ರೋಶ ತೋರಿರುವುದರಲ್ಲಿ ಯಾರಿಗೆ ಯಾರೂ ಕಡಿಮೆಯಲ್ಲ; ಆದರೆ ನಮಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದು ಇದಿಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ. ಇದಿಷ್ಟೇ ಆದರೆ ನಮ್ಮ ಪ್ರಮುಖ ಕವಿಗಳನೇಕರು ಶೋಷಿತ ವರ್ಗದ ವಾಣಿಯೆಂದು ಕರೆಯುವ ಸರಳ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಬರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದರ ಜೊತೆ ಜೊತೆಗೆ ಅದರ ಮೂಲಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಗತ್ಯ. ಇದು ಆಗದೆ ಇದ್ದಾಗ ಬಡವ ಬಲ್ಲಿದ ಎಂಬ ವ್ಯತ್ಯಾಸದ ಸರಳ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವೇ ಸರ್ವಸ್ವವೂ ಆಗುವ ಅಪಾಯವಿದೆ. ಆದರೆ ತಾತ್ತ್ವಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಖಚಿತರೂಪ ತಳೆಯುವ ಧೋರಣೆ ವಿರೋಧಾಭಾಸಗಳಿಗೆಡೆ ಕೊಡಲಾರದು. ನಾನು ಹೇಳಬೇಕೆಂದಿರುವುದಿಷ್ಟು; ನಮ್ಮ 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಯ ಆಂತರ್ಯದಲ್ಲೆ ಶೋಷಣೆಯ ಸಾಧನಗಳಿವೆಯೆಂಬ ವಿಚಾರ ಗೌಣವಾಗುವುದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಪ್ರಮುಖ ಕವಿಗಳು ಆ ಪ್ರಭಾವ ವಲಯದಲ್ಲೆ ನಿಜ ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ಜೀವ ತುಂಬುತ್ತಾರೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಸಮತೆಗೆ ವರ್ಣ–ವರ್ಗಗಳ ಇರುವಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಕಾರಣ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲು ಶಕ್ತರಾದ ಕುವೆಂಪುರವರಿಗೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಆಂತರಿಕ ಅಗತ್ಯದ ಪೂರೈಕೆಗಾಗಿ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಕ ನೆಲೆ ತಕ್ಕುದೆಂದು ಅನ್ನಿಸಿ, ಅದು ಯಾವ ವರ್ಗದ ಆಶಯಕ್ಕೆ ದುಡಿಯುತ್ತದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಗಣಿಸದಿರುವುದು ಒಂದು ವೈರುಧ್ಯ ಸ್ಥಿತಿ. ಇದು ಯಾರಿಗೆ ಆಗಲಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಒತ್ತಾಯಗಳಿಂದ ಉಂಟಾದದ್ದೆಂಬುದನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಮೇಲ್ವರ್ಗ ಯಾವಾಗಲೂ ಜ್ಞಾನವನ್ನು Monopolize[೧] ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ ಇತರ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ದಕ್ಕದ ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷೆಯ ಬಗೆಗೆ ಬೆಳೆದ ವ್ಯಾಮೋಹದ ಶೈಲಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸುವಲ್ಲಿ ಪಾತ್ರವಹಿಸಿ, ಅವರೇರಿದೆತ್ತರಕ್ಕೆ ಏರುವುದರ ಮೂಲಕ ತೋರಿಸಲಿಚ್ಛಿಸಿದ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯ ದನಿ ಅಥವಾ ಸವಾಲಿನ ಸ್ವೀಕಾರದ ವೈಚಿತ್ರ್ಯ ಗಮನಾರ್ಹ. ಅಂತೆಯೆ ಜಲಗಾರ, ಶೂದ್ರ ತಪಸ್ವಿಯಂಥ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ಪರಂಪರೆ ಒಪ್ಪಿದ ಮತ್ತು ಬಿತ್ತಿ ಬೆಳೆದ ಮೌಲ್ಯಗಳು Ideal condition ಆಗುವುದು ನಮ್ಮ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪ್ರಭಾವ ಮತ್ತು ಕುವೆಂಪು ಕುರಿತು ಬೆಳಕು ಬೀರುತ್ತವೆ. ಮೇಲ್ವರ್ಗದ ಶೋಷಣೆ (ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿಯ ಅನ್ಯಾಯ, ಬಲ್ಲಿದವರಿಂದ ಬಡವರ ಶೋಷಣೆ ಇತ್ಯಾದಿ) ಗುರುತಿಸಿದ ಕುವೆಂಪು ಅದೇ ವರ್ಗ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳಿಂದ ಬಿಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಲಿಲ್ಲ.

---

೧. ಇದು ಇಂಡಿಯಾಕ್ಕಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ. ಬೇರೆಡೆಯೂ ಸತ್ಯವಾಗಿದೆ ಈ ಮಾತುಗಳನ್ನು ನೋಡಿ.

The master classes have always striven to monopolize knowledge and have withheld it in every way from the people, to whom they have revealed crystalized thought only as an instrument to consolidate their power over the masses..... This was done because it was feared that, armed with knowledge, the people would refuse to work.

Maxim Gorky. (On Literature, page.89)

ಬೇಂದ್ರೆಯವರಾದರೂ ಅಷ್ಟೆ. ನಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿದಾಗ ಬೇಂದ್ರೆಯವರು ಕುವೆಂಪುರವರಂತೆ ಸಂಸ್ಕೃತವನ್ನು ಒಂದು ಛಾಲೆಂಜಾಗಿ ಕಾಣುವ ಅಗತ್ಯವಿರಲಿಲ್ಲ ಅಥವಾ ಕುವೆಂಪು ಹುಟ್ಟಿದ ವರ್ಗದಿಂದ ದೂರವುಳಿದ ಸಂಸ್ಕೃತ ಕುವೆಂಪು ಅವರಿಗೆ ಒಂದು ವ್ಯಾಮೋಹ, ಆಕರ್ಷಣೆ ಆಗುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿದ್ದಂತೆ ಬೇಂದ್ರೆಯವರಿಗೆ ಆಗುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿಲ್ಲ. ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷೆಯಿಂದ ವಂಚಿತವಾದ ವರ್ಗದಿಂದ ಬಂದ ಕುವೆಂಪು ಆ ಕಡೆಗೆ ಒಲವು ತೋರಿಸಿ ಸಂಸ್ಕೃತಭೂಯಿಷ್ಠ ಭಾಷೆ ಬಳಸಿದ್ದು, ಹಿಂದಿನಿಂದ ಸಂಸ್ಕೃತ ಬಲ್ಲ ಪರಿಸರದಿಂದ ಬಂದ ಬೇಂದ್ರೆ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಆಡುಮಾತಿನ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಸೂರೆಗೊಂಡದ್ದು–ಈ ಎರಡು ಕೇವಲ ಇಬ್ಬರು ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಕವಿಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಸ್ಥಿತಿಯಾಗದೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ತರಗಳಲ್ಲಿ ಮೂಡಿದ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವಾಗಿದೆ.

ಕುವೆಂಪುರವರಂತೆ ಬೇಂದ್ರೆಯವರೂ ನಮ್ಮ ಸಮಾಜದ ವರ್ಗಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಕಂಡಿದ್ದಾರೆ. ವರ್ಗಶೋಷಣೆಯ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಮಹತ್ವದ ದೃಷ್ಟಿ ತೋರಿಸುವ ಬೇಂದ್ರೆ ವರ್ಗಹೋರಾಟವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ವರ್ಗಹೋರಾಟ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸದಿರುವುದೇ ದೋಷವೆಂದು ನಾನಿಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಿಲ್ಲ. ಇನ್ನೊಂದು ಪರಿಹಾರದ ಕಡೆಗೆ ಅವರ ಮನಸ್ಸಿದೆ ಎಂಬುದು ನನಗಿಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ. ದೇವರ ಅವತಾರದಲ್ಲಿ ಭರವಸೆಯಿಟ್ಟು ಅಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಶೋಷಿತವರ್ಗ ಕಾಯಬೇಕೆಂದು[೧] ಆಶಿಸುವ ಬೇಂದ್ರೆಯವರು ವೈರುಧ್ಯ ಉಳ್ಳವರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಶೋಷಿತ ವರ್ಗದ ದುಃಸ್ಥಿತಿಗಾಗಿ ಮರುಗಿದ ಬೇಂದ್ರೆಯವರು ತಮ್ಮ ಈ ಆಶಯ ಶೋಷಿತವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸಹಕಾರಿಯಾದ ವೈಚಾರಿಕ ವೇದಿಕೆಯಾಗುತ್ತದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಚೀನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳು ಬಿಟ್ಟಿಲ್ಲ. ಈ ಸಮಸ್ಯೆ ಬೇಂದ್ರೆ ಮತ್ತು ಕುವೆಂಪು ಅವರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಮೀಸಲಾದದ್ದಲ್ಲ. ಈ ಇಬ್ಬರಲ್ಲೂ ಬದುಕಿನ ಸಾರ್ಥಕ ಸ್ತರವನ್ನು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಹುಡುಕುವ, ತಲುಪುವ ತೀವ್ರತೆಯಿದ್ದು, ಇದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೂಲಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದ ಭಾವ ವಿಚಾರವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅದರ ಪರಿಣಾಮಕಾರಿ ಬಿಗಿಮುಷ್ಟಿ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕ ಮಿತಿಯನ್ನು ಒಟ್ಟಿಗೆ ಹೇಳಲು ಶಕ್ತವಾಗಿದೆ. ತಾವು ಒಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ

---

೧. ತೆರೆಮರೆಗಳ ನೆತ್ತರಿಸಿ
ತೊಡಕುಗಳ ಕತ್ತರಿಸಿ
ಅವನ ಬೆಳಕ ಬಿತ್ತರಿಸಿ
ಶಕ್ತಿಯೊಂದು ಬರುವುದು
ಅದುವರೆಗೂ ಮಲಗಿದಂತೆ
ನಾವು ತಾಳಿಯಿರುವುದು
– ಅದುವರೆಗೂ (ನಾದಲೀಲೆ)

ವಿರೋಧಿಸಿದ ವರ್ಗದ ಆಶಯಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆ ಒಪ್ಪುವ ಈ ವೈರುಧ್ಯ, ಸಮಾಜ ವಿಕಾಸ ಹೊಂದುವಾಗ ಉಂಟಾಗುವ ಪರಂಪರೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಗತಿಪರ ಧೋರಣೆಗಳ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯ ಇಕ್ಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದೆ. ಈ ವೈರುಧ್ಯಸ್ಥಿತಿ ಚಲನಶೀಲ ಸಮಾಜದ ಒಂದು ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯೂ ಹೌದು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬರೆದ ಕವಿಗಳಲ್ಲಿ ಅದು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡದ್ದು ಆಶ್ಚರ್ಯವಲ್ಲ. ಇದರಿಂದ ರಮ್ಯಕವಿಗಳು ಎತ್ತಿದ ಶೋಷಕ ವಿರೋಧಿ ದನಿಯ ಮಿತಿಗಳನ್ನು ಅರಿಯಬಹುದು. ಈ ಕವಿಗಳು (ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವಾಗಿ ಕುವೆಂಪು, ಬೇಂದ್ರೆ) ತಮ್ಮ ಪರಿಸರದ ಅಸಹ್ಯ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿದಾಗಲೂ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳ ಮೂಲಕ ಬಂಡಾಯದ ದನಿ ಕೇಳಿಸಲಿಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತವರ್ಗ ರೂಪಿಸಿದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಮೂಲಭೂತ ವಿರೋಧವಿಲ್ಲ. ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಅಮಾನುಷ ಆಚರಣೆಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ವಿರೋಧವಿದೆಯೆನ್ನಬಹುದು. ಚರಿತ್ರೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಏರ್ಪಟ್ಟ ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ದಾಟುವ ವೈಚಾರಿಕ ತೊಡಗುವಿಕೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಮೂಲಭೂತ ವಿರೋಧ ಚಿಗುರಲು ಸಾಧ್ಯ. ಆಧುನಿಕರಿಗೆ ಇದು ಅಸಾಧ್ಯವಾಗಬೇಕಾದ್ದೇನೂ ಇಲ್ಲ, ಇಷ್ಟಾದರೂ ಪ್ರಮುಖ ರಮ್ಯಕವಿಗಳು ಸಮಾಜದ ವರ್ಗಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ, ತಮ್ಮ ವೈರುಧ್ಯಗಳ ನಡುವೆಯೇ ಚರಿತ್ರೆಯ ಚಲನೆಗೆ ಆಂತರಿಕಶಕ್ತಿ ತುಂಬಿರುವುದನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವಂತಿಲ್ಲ.

ಹೆಚ್ಚು ಕಮ್ಮಿ ಇದೇ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ಬಂದ ಕೃತಿಗಳು–ಒಡೆದು ಕಾಣುವಂಥ ವರ್ಗಖಚಿತತೆಯನ್ನು ತೋರದೆ ಇದ್ದಾಗಲೂ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ದಾಖಲೆಗಳಾಗಿ ಮಹತ್ವ ಪಡೆಯುತ್ತವೆ. ರಾವಬಹದ್ದೂರರ 'ಗ್ರಾಮಾಯಣ'ವನ್ನೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಿ. ಅದ್ಭುತ ಶಿಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಎರಕ ಹೊಯ್ದ ಈ ಕಾದಂಬರಿ ಹೊಸ ನಾಗರಿಕತೆಯ ಪ್ರವೇಶದೊಂದಿಗೆ ಉಂಟಾದ ಹಳ್ಳಿಯ ಅರಾಜಕ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ವಿವಿಧ ಸ್ತರದಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತದೆ. ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಹಳ್ಳಿಯ ನಾಶದ ಹಿಂದೆ ಅಪಾರ ವ್ಯಥೆಯ ಮಿಡಿತ ಕೇಳಿಸುವಂತೆ ದಟ್ಟತೆಯಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಹಳ್ಳಿಯ ಸ್ಮಶಾನಸ್ಥಿತಿ, ಹಳೆಯ ಪದ್ಧತಿಗೆ ಒದಗಿದ ಸ್ಥಿತಿಯೂ ಆಗುವುದರಿಂದ ಲೇಖಕರ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಯೋಚಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದೊಂದೇ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಸಂಕ್ರಮಣಕಾಲದ ಗ್ರಾಮ್ಯಸಮಾಜದ ಸ್ಥಿತಿ–ಗತಿಯನ್ನು ದಾಖಲಿಸುವ ಉತ್ತಮ ಕೆಲಸದ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಇಡಿಯಾಗಿ ತಿರಸ್ಕರಿಸುವುದಕ್ಕಾಗದು. ಅದು ಸಾಧುವೂ ಅಲ್ಲ. ಇದೇ ಮಾತನ್ನು ಕುವೆಂಪು ಕಾದಂಬರಿಗಳಿಗೂ ಅನ್ವಯಿಸಬಹುದು. ಮಲೆನಾಡಿನ ಬದುಕು ಸೃಜನಶೀಲ ಲೇಖಕನಿಂದ ಪುನರ್ ನಿರ್ಮಾಣಗೊಂಡದ್ದು ಆ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಮಹತ್ವದ ವಿಷಯ. ತನ್ನದೇ ಲೋಕದಲ್ಲಿದ್ದ ಪ್ರದೇಶಕ್ಕೆ ಪ್ರವೇಶಿಸುವ ನಾಗರಿಕತೆಯ ಸಾಧನೆಗಳು, ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಮಿಷಿನರಿ, ಇವುಗಳ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ (ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ) ಸಂನ್ಯಾಸಿಯ ಪ್ರವೇಶ ಸಂದರ್ಭ ಕುವೆಂಪು ನಿಂತ ನೆಲೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸಬಹುದಾದರೂ (ಅವರ ಧೋರಣೆ ಕುರಿತು ಕಾವ್ಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ) ಗ್ರಾಮಾಯಣಕ್ಕೆ ಹೇಳಿದ ಮಾತುಗಳನ್ನೆ ಇಲ್ಲೂ ಹೇಳಬಹುದು. 'ಕಾಕನ ಕೋಟೆ'ಯಲ್ಲಿ ರಾಜಭಕ್ತಿಯ ಕಡೆ ಒಲವು ತೋರಿಸುವ

ಆಳುವ ವರ್ಗದ ಆಶಯವನ್ನು ಮನ್ನಿಸುವಿಕೆ ಕಂಡುಬರುವುದು ಮಾಸ್ತಿಯವರ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸುತ್ತದೆಯೆಂಬುದು ನಿಜ. ಅವರ ಸರಳ ಸುಂದರ(ನಿರ್ಲಿಪ್ತ?) ಕತೆಗಳು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವ ಜೀವನ ಚಿತ್ರಗಳು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಕಾರಣಗಳಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಮಾನವೀಯ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕು. ಜೊತೆಗೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿವರಗಳೂ ಸಿಗುತ್ತವೆ. ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತರ ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ, ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು, ಮುಂತಾದ ಕಾದಂಬರಿಗಳು, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿವರಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಮೇಲಿನ ಅಭಿಪ್ರಾಯದ ಆಶ್ರಯಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತವೆ. ಕಾರಂತರು ಸುಧಾರಣಾಶೀಲ ಮನೋವೃತ್ತಿಯವರು; (ಉದಾ:ಕನ್ಯಾಬಲಿ) ಬದುಕಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಭ್ರಷ್ಟತೆಯನ್ನು ಕಂಡರೆ ಉರಿಯಬಲ್ಲರು. ಒಂದು ಉರಿಯುವ ಸಮಸ್ಯೆ ಚಿತ್ರಿಸುವಾಗ ಯಾವುದೇ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಧೋರಣೆಯ ಅರಿವಾಗುವುದರಿಂದ 'ಚೋಮನ ದುಡಿ'ಯನ್ನು ನಿದರ್ಶನವಾಗಿ ನೋಡಬಹುದು. ಆ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಹರಿಜನರನ್ನು ಕುರಿತು ಬರೆಯುವುದು, ಅವರಿಗೆ ಸಹಾನುಭೂತಿ ತೋರುವುದು ಖಂಡಿತ ಮಹತ್ವದ ವಿಷಯ. ಮಾನವೀಯ ಅಂತಃಕರಣವಷ್ಟೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಸಮಸ್ಯೆಯ ಮೂಲಗಳು ಗೌಣವಾದಾಗ ಚೋಮನಂಥವನ ಪಾತ್ರ ತನ್ನ ವರ್ಗದ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾಗದೆ ಆಸೆ ಆಕಾಂಕ್ಷೆ ಹೊತ್ತ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮಾತ್ರ ಆಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ದುಃಸ್ಥಿತಿಯ ಕಾರಣಗಳು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿವೆಯೆಂಬ ಸತ್ಯ ಮೂಲೆ ಸೇರುತ್ತದೆ. ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ 'ಚೋಮನದುಡಿ'ಯಲ್ಲಿ ಚೋಮನ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಸಂಕಪ್ಪಯ್ಯ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ System ನಲ್ಲಿ ಕಾರಣ ಹುಡುಕುವ ಧೋರಣೆ ಕಾಣದೆ, ಚೋಮ ಎಂಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಆಸೆ ಆಕಾಂಕ್ಷೆಗಳ ಸುತ್ತ ಒಂದು ಪರಿಸರವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿದ್ದಾಗಿದೆ. ಇಷ್ಟಾಗಿಯೂ ಇದು ತನ್ನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಮಕಾಲೀನ ಸತ್ವ ತುಂಬಿಕೊಂಡ ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ಸುಧಾರಣಾವಾದಿ ಕೃತಿ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಸಂಶಯವಿಲ್ಲ.

ಕನ್ನಡ ನಾಟಕದ ತಿರುವುಗಳಿಗೆ ಕಾರಣರಾದ ಕೈಲಾಸಂ ಮತ್ತು ಶ್ರೀರಂಗರು ಆರಿಸಿಕೊಂಡ ವಸ್ತುವಿಧಾನಗಳು, ಹಿಂದಿನ ನಾಟಕ ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೆ ಹೋಲಿಸಿದಾಗ ಪ್ರಗತಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುವಂಥದು. 'ಬಹಿಷ್ಕಾರ' ನಾಟಕದ ಮೂಲಕ ಕೈಲಾಸಂರವರ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ವರದಕ್ಷಿಣೆ, ಜಾತಿ, ಮದುವೆ ಇವೆಲ್ಲ ಒಟ್ಟಿಗೆ ಹೆಣೆದು ದುರಂತಸ್ಥಿತಿ ತಲುಪುವ ವಸ್ತುವಿನ ಈ ನಾಟಕ ವರದಕ್ಷಿಣೆ ಪಿಡುಗನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿದರೂ ಜಾತಿಕಟ್ಟಳೆ ಮೀರುವ ಮಾತು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಇದು ನಾಟಕದ ವಸ್ತು–ಪಾತ್ರಗಳ ಮಿತಿ ಇರಬಹುದು. ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಆಯ್ದುಕೊಂಡ ಕೈಲಾಸಂ ಆ ವರ್ಗದ ಮಿತಿಗಳೊಳಗೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ.

ಶ್ರೀರಂಗರ ಬಹುಪಾಲು ನಾಟಕಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕ ರಾಜಕೀಯ ವಿವರಗಳಿಂದ ದೂರ ಸರಿದವುಗಳಲ್ಲ. ಈ ಪರಿಸರದ ಚಿಂತನೆ ನಡೆಸುವ ಶ್ರೀರಂಗರ ನಾಟಕಗಳ ಹಿಂದೆ ಗಾಂಧೀಯುಗದ ಪ್ರಭಾವವೂ ಇದೆ (ಉದಾ: ಶೋಕಚಕ್ರ, ಹರಿಜನ್ವಾರ). ತಾಂತ್ರಿಕ ಪರಿಣತಿಯ ಕಡೆಗೂ ಗಮನ ಹರಿಸಿದ ಇವರಿಗೆ ಒಟ್ಟಾರೆ ಕೆಟ್ಟದ್ದೆನ್ನಿಸಿದ್ದನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವ ದೃಷ್ಟಿಯಿದೆ.

ಈ ಕೆಲವು ಪ್ರಮುಖ ಲೇಖಕರನ್ನು ನಾನಿಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದ ಮುಖ್ಯ ಉದ್ದೇಶ, ಅವರ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ನಾವು ಬಯಸುವ ವರ್ಗದ ಪರವಾದಿ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಅಥವಾ ವರ್ಗ ಹೋರಾಟ ಪರಧೋರಣೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಇಲ್ಲದಿದ್ದಾಗಲೂ ಇತರೆ ಸಂಗತ ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿ ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಕೃತಿಕಾರ ಮಹತ್ವವಾಗಬಹುದೆಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದಾಗಿದೆ.

ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಟಾಲ್‌ಸ್ಟಾಯ್ ಕುರಿತು ಲೆನಿನ್ನಿನ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯನ್ನು ನೆನಪಿಗೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು.[೧] ಏಕೆಂದರೆ ಕನ್ನಡದ ಇಂಥ ಅನೇಕ ಕೃತಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ತೀರ್ಮಾನಿಸುವಾಗ ನಾವು ಎಂಥ ನಿಲುವಿನ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಇದು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಲೆನಿನ್ನನು ಕ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ ತನ್ನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತೊಡಗಿಸಿಕೊಂಡವನಾಗಿದ್ದು ಆತ ಕಲಾಕೃತಿಯ ಬಗೆಗೆ ಹೇಳುವ ಮಾತುಗಳು ಪ್ರಗತಿವಾದಿಗಳು ಅಗತ್ಯವಾಗಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದಂಥವು.

"Tolstoy's doctrine is certainly utopian and in content is reactionary in the most precise and most profound sense of the word" ಎಂದು ಹೇಳಿದ ಲೆನಿನ್ ಮಹಾಕ್ರಾಂತಿಯನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳದೆ ಇರುವುದನ್ನೂ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ: ಆತನಲ್ಲಿದ್ದ ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ. they express the contradictory conditions of Russian life in the last third of the ninteenth century:.... The contradictions in Tolstoy's view are indeed a mirror of those contradictory condtitions in which the peasantry has to play their historical part in our revolution ಎಂದಿದ್ದಾನೆ. ಟಾಲ್‌ಸ್ಟಾಯ್ ಕೃತಿಗಳ ಅಧ್ಯಯನದಿಂದ ರಷ್ಯಾದ Working Class ತನ್ನ ಶತ್ರುಗಳನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಅರಿಯಬಹುದು ಮತ್ತು ತಮ್ಮ ದೌರ್ಬಲ್ಯಗಳನ್ನೂ ತಿಳಿಯಬಹುದು.

ಫೆಡ್ರಿಕ್ ಎಂಗೆಲ್ಸ್ ಶ್ರೀಮಂತಪರ ಧೋರಣೆಯುಳ್ಳ ಬಾಲ್ಜಾಕನ ಕೃತಿ ವಿಮರ್ಶೆ ಮಾಡುವ ರೀತಿಯನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಶ್ರೀಮಂತ ವರ್ಗ ಅವನತಿ ಹೊಂದಬೇಕಾದ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ದಾಖಲಿಸುವ ಬಾಲ್ಜಾಕನ ಕೃತಿಗಳೂ ಆ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲಾದರೂ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆಯೆಂಬುದು ಆತನ ಅನಿಸಿಕೆ.[೨]

ಈ ನಿದರ್ಶನಗಳಿಂದ ಒಂದು ಮುಖ್ಯಸಂಗತಿ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಕೃತಿ ಪ್ರತಿಗಾಮಿಯಾಗಿದ್ದಾಗ ಅಥವಾ ಕ್ರಾಂತಿಯೊಂದಿಗೆ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣ ಸಂಬಂಧ ಪಡೆಯದಿದ್ದಾಗಲೂ ಅದರೊಳಗೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯ ಪಡೆದ ವಿವರಗಳಿರಬಹುದು;

---

೧. ಲೆನಿನ್ನಿನ on literature and Art ಮತ್ತು Lunacharsky ಸಂಪಾದಿಸಿದ Lenin on Literature and Art ಎಂಬ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ವಿವರಗಳಿಗಾಗಿ ನೋಡಬಹುದು.

೨. On Literature , Marx and Engels.

ಆ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅವು ಉಪಯುಕ್ತ ಕೃತಿಗಳು. ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ದಾಖಲೆಯೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿದಾಗ ಆತುರದ ಒಂದೊಂದೇ ಮಾತಿನ ತೀರ್ಮಾನಗಳು ತಪ್ಪುತ್ತವೆ. ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕೃತಿಯ ಎಲ್ಲ ಮುಖಗಳನ್ನೂ ಸಮಕಾಲೀನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ತೆರೆದು ತೋರುವುದು ಸಾಧ್ಯ ಮತ್ತು ಸಾಧು.

ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕನ್ನಡದ ಮೇಲೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ (ಹಾಗೂ ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸದ ಕೆಲವು) ಕೃತಿಗಳು ಯಾವುದಾದರೊಂದು ಮುಖವನ್ನು ಸಮಕಾಲೀನ ಅಗತ್ಯದ ಕಡೆ ತಿರುಗಿಸಿವೆಯೆನ್ನಬಹುದು. ಇನ್ನೇನಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ದಾಖಲೆಯಾಗಿ ಉಳಿದು ಮುಂದಿನ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಹಾದಿ ಮಾಡಿಕೊಡಲು ಶಕ್ತವಾಗಿವೆ; ಆಯಾ ಕಾಲದ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತವಿದ್ದ ವಿಚಾರಧಾರೆಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದಾದರೊಂದನ್ನು ಆಯಾ ಕೃತಿ ತನ್ನ ಅಂತರ್ಯದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರಬಹುದೆಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು. ಮಹತ್ವದ ಕೃತಿಗಳಿಗೆ ಈ ಮಾತು ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ.

ನವ್ಯಕಾವ್ಯ ಸಂದರ್ಭ ಆಧುನಿಕರಲ್ಲಿ ಹಳಬರಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಘಟ್ಟ; ಚರಿತ್ರೆಯ ಮುಂದುವರಿದ ಭಾಗ. ಇದಕ್ಕೂ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪ್ರೇರಣೆಯಿರುವುದು ರಮ್ಯಕಾವ್ಯ ಜನ್ಮಸಂದರ್ಭದಷ್ಟೇ ಪ್ರಮುಖ ಸಂಗತಿ.

ಆಧುನಿಕ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಹಳೆ-ಹೊಸ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಸಂಘರ್ಷ ಸ್ಥಿತಿ ಬಂದು ಹೊಸ ವರ್ಗವ್ಯವಸ್ಥೆ ರೂಪುಗೊಳ್ಳತೊಡಗಿತು. ಕೃಷಿಪ್ರಧಾನ ನಾಗರಿಕತೆ ಶಕ್ತಿಹೀನವಾಯಿತು. ಧಾರ್ಮಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ಪೆಟ್ಟು ಬೀಳಲಾರಂಭಿಸಿತು. ಒಟ್ಟಾರೆ ಪ್ರಾಚೀನವೆನ್ನಬಹುದಾದ ಅಂಶಗಳು ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಪಕ್ಕಾದವು. ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೇಲೆ ಪರಿಣಾಮ ಬೀರುವುದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕ. ಹೀಗಾಗಿ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರಲ್ಲಿ ನವ್ಯಸಾಹಿತ್ಯ ಕೇವಲ ತಾಂತ್ರಿಕ ಪರಿವರ್ತನೆಯಾಗಲಿಲ್ಲ. ಆಂತರಿಕ ಅವಶ್ಯಕತೆಯಾಯಿತು.

ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ನವ್ಯಕಾವ್ಯ ಹುಟ್ಟಿದಾಗ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಸಮಾಜದ ಘಟ್ಟವನ್ನು ಇಲ್ಲಿನ ಬದುಕು ಮುಟ್ಟಿತೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಕಷ್ಟ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ನವ್ಯಕಾವ್ಯ ಆಂತರಿಕ ಅಗತ್ಯವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ವೈಯಕ್ತಿಕ ಪ್ರಯೋಗಪ್ರಿಯತೆಯ ಫಲವೆಂಬ ವಾದವೂ ಇದೆ. ಅದೇನೇ ಇರಲಿ ನವ್ಯಕಾವ್ಯ ಹುಟ್ಟಿ ಬಾಳಿದ್ದಾಗಿದೆ. ಇದು ಹುಟ್ಟುವುದಕ್ಕೆ ಮುಂಚೆಯೇ ವಿ.ಕೃ.ಗೋಕಾಕರು ಅದರ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಮಾತಾಡಿದರು.; "ಆಲಂಕಾರಿಕ ಮಾನಸಿಕ ನಿರ್ಮಿತಿಗಳಿಂದ ದೂರ ಸರಿಯುವ ಮಾರ್ಗ ಇದು. ವಸ್ತುಗಳ ನೈಜ ಸತ್ಯದ ಸಹಜ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯೆಡೆಗೆ ಈ ಮಾರ್ಗವು ನಮ್ಮನ್ನು ಕರದೊಯ್ಯಲಿದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿನಿಷ್ಠವಾಗಿ ಅದು ನಿರೂಪಿತವಾಗಿದ್ದರೆ ಕಾವ್ಯವು ನವ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ". [೧]

---

೧ ನವ್ಯತೆ ಹಾಗೂ ಕಾವ್ಯಜೀವನ – ಡಾ॥ ವಿ.ಕೃ.ಗೋಕಾಕ್

ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ರೋಮ್ಯಾಂಟಿಕ್ ಕವಿಗಳಾದ ಬೇಂದ್ರೆ ಮತ್ತು ಕುವೆಂಪು 'ಆಲಂಕಾರಿಕ ಮಾನಸಿಕ ನಿರ್ಮಿತಿ'ಗಳಿಂದ ದೂರ ಸರಿದೇ ಇರಲಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಲಾಗದು. ಪ್ರಾಚೀನ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠತೆಯಿತ್ತೆಂಬುದನ್ನು ನೆನಸಬಹುದು. ಜೊತೆಗೆ ಗೋಕಾಕರ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯದ ಆಕಾರಕ್ಕೆ (form) ಒತ್ತು ಬಿದ್ದಿದೆ.

ನವ್ಯಕಾವ್ಯದ ಚಾಲನೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖ ಕವಿಗಳೆನಿಸಿದ ಗೋಪಾಲಕೃಷ್ಣ ಅಡಿಗರು, ಆಧುನಿಕ ಕಾವ್ಯ ಆದರ್ಶ ಲೋಕದ ನಕ್ಷತ್ರಗಳನ್ನೆಣಿಸುತ್ತ ವೇದಾಂತದ ಮಂಜಿನಲ್ಲಿ ಕರಗಿದೆಯೆಂದೂ ಅದಕ್ಕೆ ಮತ್ತೆ ರಕ್ತದಾನದ ಅವಶ್ಯಕತೆಯಿದೆಯೆಂದು ವಾದಿಸಿದರು.

"ನಮ್ಮ ದೇಶಕ್ಕೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಬರುವ ತನಕ ಇದ್ದ ವಾತಾವರಣ ಈಗ ಸಮೂಲ ಪರಿವರ್ತನೆಗೊಂಡಿದೆ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಸಂಗ್ರಾಮದ ಉದ್ವೇಗ, ಪರವಶತೆಯ ಹಾರಾಟ ಮುಗಿದು ಈಗ ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತೆ ನೆಲಕ್ಕೆ ಇಳಿದಿದೆ ... ಹೊಸ ಆದರ್ಶಕ್ಕಾಗಿ ಹೊಸ ಕನಸಿಗಾಗಿ ದೇಶದ ಮನಸ್ಸು ಹಸಿದು ಕಾಯುತ್ತಿದೆ. ಇಂಥ ವಾತಾವರಣ ಸುತ್ತಮುತ್ತಲೂ ಇರುವಾಗ ಜೀವನಾಲಂಬಿಯಾದ ಕಾವ್ಯವೂ ಪರಿವರ್ತನೆಗೊಳ್ಳುವುದು ಸಹಜ" ಎಂದರು.*

ಅಡಿಗರ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಜೀವನದ ಹತ್ತಿರಕ್ಕೆ ತರುವ ಹಂಬಲವಿದೆ. ಆದರೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಜೀವನವೆಂದಾಗ ಅದರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳನ್ನು, ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸುವುದು ಅಪರೂಪ. ಇಲ್ಲಿ ಆಗಿರುವುದೂ ಅದೇ. ಇವನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯೇತರ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ನೆರವೂ ಅಗತ್ಯ. ಇದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು 'ಶುದ್ಧ ಸಾಹಿತ್ಯ' ಮುಂತಾದ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ–ಬದುಕಿಗೆ ಹತ್ತಿರವಿರಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಿಯೂ ದೂರವಿರುವಂತೆ ಮಾಡುವುದು ಅಥವಾ ಅದಕ್ಕೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವೂ ಆಗದ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯ ಸ್ಥಾನ ಕೊಡುವುದು ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ನಡೆದುಬಂದಿರುವ ಪರಿಪಾಠ. ಹೀಗೆಂದಾಕ್ಷಣ ನವ್ಯಕಾವ್ಯ ಅಥವಾ ಸಾಹಿತ್ಯ ನಮ್ಮ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಚಾಲನೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ನವ್ಯಕಾವ್ಯದೊಂದಿಗೆ ಬಂದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಧೋರಣೆ ಹಿಂದಿನ ಕಾವ್ಯ ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೆ ತೀವ್ರ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿದ್ದು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ಗಮನಿಸಲೇಬೇಕಾದ ಸಂದರ್ಭವಾಯಿತು. ಸಂಗೀತದ ಸಾಹಚರ್ಯದಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ದೂರಮಾಡಿ ಆಡುನುಡಿಯ ಹತ್ತಿರಕ್ಕೆ ಬರುವ ಪ್ರಯತ್ನ ನಡೆಯಿತು. (ಆಡುನುಡಿಯ ಹತ್ತಿರಕ್ಕೆ ಬಂದರೂ ಜನರಿಂದ ದೂರವುಳಿದದ್ದು ಅದರ ಮುಖ್ಯ ಮಿತಿಗಳಲ್ಲೊಂದು). ಬದುಕು ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿದೆಯೆಂದು ಹೇಳಿ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಂಕೀರ್ಣತೆ ತಂದರು. (ಇದರ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಅಸ್ಪಷ್ಟತೆಯೂ ಬಂದಿತು). ಅನುಭವ ಸತ್ಯತೆ ಮತ್ತು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಭಾಷೆಯೊಡನೆ ನಡೆಸುವ ಹೋರಾಟಗಳು ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು ನವ್ಯಸಾಹಿತ್ಯದ ನೆಲೆಯನ್ನು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಹೇಳಬಲ್ಲವು. ನವ್ಯರು ಹೇಳುವಂಥ ಸಂಕೀರ್ಣತೆ ಏನಾದರೂ ಇದ್ದರೆ ಅದು ನಗರಗಳಲ್ಲಿ. ನವ್ಯಸಾಹಿತಿಗಳು ಬಹಳಷ್ಟು ಜನ ಬುದ್ಧಿವಂತ ಮಧ್ಯಮವರ್ಗದವರಾಗಿದ್ದು ಅವರ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬದುಕಿನ ಸ್ತರಗಳೆಲ್ಲ ದಕ್ಕಿವೆಯೆಂದು

* ನಡೆದುಬಂದ ದಾರಿ (ಕವನ ಸಂಕಲನದ ಮುನ್ನುಡಿ)–ಗೋಪಾಲ ಕೃಷ್ಣ ಅಡಿಗ

ಹೇಳಲಾಗದು. ತಮ್ಮ ವರ್ಗದ ನೆಲೆ ಯಾವ ಮುಖಾಂತರವಾದರೂ ಕೆಲಸ ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಸುಶಿಕ್ಷಿತ ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದ ಲೇಖಕರು ಅನೇಕ ವೇಳೆ ಶಿಕ್ಷಣದಿಂದ ಅಥವಾ ಅಧ್ಯಯನದಿಂದ ಪಡೆದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಿಗನುಗುಣವಾಗಿ ಪರಿಸರ – ಪಾತ್ರ ಕಲ್ಪನೆ ಮಾಡಿದ್ದರೆ ಆಶ್ಚರ್ಯವಲ್ಲ. ಗಿರಿಯವರ 'ಗತಿ – ಸ್ಥಿತಿ'ಯ ಪರಿಸರ, ಅದರ ಸಾಂಕೇತಿಕ ಸ್ವರೂಪದಿಂದ ಯೋಚಿಸಿದರೂ ಕನ್ನಡ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಂಪೂರ್ಣ ಸತ್ಯವಾಗದು. ಪರಿಸರದೊಂದಿಗೆ ಸಂಬಂಧ ಪಡೆಯಲಾರದ ನಾಯಕನ ಒದ್ದಾಟದ ಜೊತೆಜೊತೆಗೆ ಆಸ್ಪತ್ರೆ, ಕಚೇರಿಯ Stillಗಳು ಬ್ಯೂರೋಕ್ರೆಸಿಯ ವಿಡಂಬನೆಗಳಾಗಬಹುದಾದರೂ ಕಾದಂಬರಿಯ ಕೇಂದ್ರ ಅದಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನೂ ಗಮನಿಸಬೇಕು.

ಅಲ್ಲಲ್ಲೆ ಭ್ರಷ್ಟ ಜೀವನದ ಚಿತ್ರಗಳಿದ್ದರೂ ನಾಯಕನ ಮನಸ್ಥಿತಿ, ಪರಕೀಯತೆಗಳಿಗೆ ಇವು ಕಾರಣವಾದ ಗಾಢತೆ ನಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕುವುದು ಕಷ್ಟ. ಅಂದರೆ ಭಾಷೆಯ ಬಳಕೆ ನಮಗೆ ತೀರಾ ಹತ್ತಿರವಾಗದ ಮುಖ್ಯಪಾತ್ರಗಳ ಸೆಳೆತಗಳೇ ಕಾದಂಬರಿಯ ಆಕರ್ಷಣೆಯಾಗಿರುವ ಸಂಭವವೂ ಇದೆ. ನವ್ಯರಲ್ಲಿ ಕಾಣಸಿಗುವ ಪರಕೀಯತೆ – ಅನಾಥ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಕಾರಣವಾದರೂ ಏನು? ಮಧ್ಯಮವರ್ಗದ ಲೇಖಕರಿಗೆ ಬೆಂಗಳೂರಿನಂಥ ನಗರವೇ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಮಹಾನಗರಿಯಂತೆ ಆದರೆ ಹೇಗೆ? ಈ ದೇಶದ ರೈತ–ಕಾರ್ಮಿಕರಿಗೆ ಒದಗುವ ಅನಾಥ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಗೊಡವೆಗೆ ಹೋಗದ ಇಲ್ಲಿನ ಲೇಖಕರು ತಾವಾಗಿಯೇ ಸಮುದಾಯ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ದೂರವುಳಿಯುವ ಪ್ರಸಂಗ ತಂದುಕೊಂಡಂತಾಗಲಿಲ್ಲವೆ? ತನ್ನ ದುಡಿಮೆ ತನ್ನದಾಗದೆ ಇನ್ನೊಬ್ಬನ ಸ್ವತ್ತಾಗುವ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಸುಳಿದಾಗ ರೈತ ಕಾರ್ಮಿಕರಲ್ಲುಂಟಾದ ಅನಾಥ ಸ್ಥಿತಿಯ ಅನುಭವ ಅಗಾಧವಾದುದೆಂಬುದು ಆ ಕುರಿತು ಕಾಳಜಿ ವಹಿಸಿದವರಿಗೆ ಗೊತ್ತಾಗುವ ವಿಷಯ. ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸ ಮತ್ತು ಇಂಗ್ಲಿಷರಿಂದ ಪ್ರೇರಣೆ ಪಡೆದ ಸುಧಾರಿತ ಸಮಾಜ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ, ಉದಯವಾದ ಮಧ್ಯಮ ಮರ್ಗದ ಮನಸ್ಸು ಈ ಅನಾಥ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ದಾಖಲಿಸದೆ ಇದ್ದುದು ಆಶ್ಚರ್ಯದ ಸಂಗತಿಯಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅದೇ ಇಂಡಿಯಾದ ಬದುಕು ಎನ್ನುವಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯ ಕೊಡುವುದು ಸಲ್ಲ. ನವ್ಯರಲ್ಲಿ ಕಾಣಸಿಗುವ ಅನಾಥಸ್ಥಿತಿಯ ಸಂದರ್ಭಗಳು ವ್ಯಕ್ತಿ ವಿಶಿಷ್ಟ ಅನುಭವ ಸತ್ಯತೆಯ ಪುರಾವೆಗಳು. ಇದು ಈ ರೀತಿ ಬರೆಯುವ ನವ್ಯಸಾಹಿತಿಗಳು ತಮ್ಮನ್ನು ಸಮಾಜದ ಯಾವ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಸಿಕೊಂಡರೆಂಬುದನ್ನು ಸಾಬೀತು ಮಾಡಲು ಸಹಾಯಕ.

ಹೀಗೆಂದಾಗ ನವ್ಯರೆಲ್ಲ ಇಷ್ಟೆ ಎಂದೇನೂ ಅಲ್ಲ. ಖಚಿತ ವರ್ಗಧೋರಣೆಗೆ ಬದ್ಧವಾಗಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಲಂಕೇಶರ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ನಾಯಕರು ಭ್ರಷ್ಟ ಪರಿಸರದ ಪ್ರತಿಭಟಕರಾಗಿರುವುದು ಗಮನೀಯ. ಅವರ ಕೆಲವು ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ (ಉದಾ: ಟಿ.ಪ್ರಸನ್ನನ ಗೃಹಸ್ಥಾಶ್ರಮ, ನನ್ನ ತಂಗಿಗೊಂದು ಗಂಡು ಕೊಡಿ) ಖಾಸಗಿ ಅಪ್ರಾಮಾಣಿಕತೆ, ಕಂದಾಚಾರಗಳ ವಿರುದ್ಧದ ದನಿಯಿದೆ. 'ತೆರೆಗಳು' ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಭ್ರಷ್ಟಾಚಾರಿ ಶ್ರೀಮಂತ ನಾಯಕನ ವಿರುದ್ಧ ಕಾನೂನು ಕೈಗೆತ್ತಿಕೊಂಡು ಜನ ನಿಲ್ಲುವುದು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾದುದು: ಇದು ವಿಶಿಷ್ಟ ನಾಟಕ ಕ್ರಿಯೆಯ ಸಾಮಾಜಿಕ

ಮೌಲ್ಯಗಳುಳ್ಳ ಯಶಸ್ವಿ ನಾಟಕ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಲಂಕೇಶರ ಕತೆಗಳಿಗೆ ಸಾಚಾತನ ಮತ್ತು ಭ್ರಷ್ಟ ಬದುಕನ್ನು ಬಯಲು ಮಾಡುವ ಕಾಳಜಿ ಮುಖ್ಯವಾದುದೆಂದು ಹೇಳಲೇಬೇಕು.

ಪೂರ್ಣಚಂದ್ರ ತೇಜಸ್ವಿಯವರು ಬರೆದ ಕೆಲವು ಕತೆಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಾಳಜಿಯ ಫಲವಾಗಿವೆ. ಉದಾ: ಕುಬಿ ಮತ್ತು ಇಯಾಲ, ತಬರನ ಕತೆ. ಆಳುವ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಬೌದ್ಧಿಕ ಬಲ ಒದಗಿಸುವ ನೌಕರಶಾಹಿ ನಿರ್ಮಿಸಿದ ವಿಷವೃತ್ತದೊಳಗೆ ಸಿಕ್ಕಿ ಹುಚ್ಚು ಹಿಡಿಯುವ ತಬರನ ಕತೆ, ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಸೂತ್ರಗಳನ್ನು ದಾರುಣ ವ್ಯಂಗ್ಯದಿಂದ ನೋಡುವ ನೇರ ನಿರೂಪಣೆಯ ಸತ್ವಶಾಲಿ ಕತೆಯಾಗಿದೆ. ಮೂಢನಂಬಿಕೆಯ ಸಂಕೀರ್ಣ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಕುರಿತದ್ದು 'ಕುಬಿ ಮತ್ತು ಇಯಾಲ' ಕತೆ.

ಯು.ಆರ್. ಅನಂತಮೂರ್ತಿ–ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಗತಿಪರ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವ ಕತೆ, ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಬರೆದಿರುವ ಲೇಖಕರು. ಅವರ ಸಣ್ಣ ಕತೆಗಳ ಬಂಧ, ಆಶಯಗಳ ಸಾವಯವತೆ ಬೆರಗುಗೊಳಿಸುವಂಥದು. ಸಾಕು ಬೇಕಷ್ಟು ಚರ್ಚೆಗೊಳಗಾದ 'ಸಂಸ್ಕಾರ' ಮತ್ತು 'ಭಾರತೀಪುರ' ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟ ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಅವುಗಳ ಮೂಲಕ ತಮ್ಮ ಮುಖ್ಯ ಕಾಳಜಿಯನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದ್ದಾರೆ. 'ಸಂಸ್ಕಾರ' ಜೀವ ಕಳೆದುಕೊಂಡ ವೈದಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚಿತ್ರ ಕೊಡುತ್ತ, ಇದರಿಂದ ಸಿಡಿದ ನಾರಾಯಣಪ್ಪನೇ ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗಿ ಕಾಡುವ ಮತ್ತು ಈ ಪರಿಸರದ ಪ್ರಮುಖರಾದ ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯರು ಅಲ್ಲಿಂದ ಪ್ರತ್ಯೇಕಗೊಂಡು ಜೀವಶಕ್ತಿ ತುಂಬಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಆಶಯಕ್ಕೊಳಗಾಗುವವರೆಗಿನ ಕಥಾಹಂದರವನ್ನು ಪಡೆದಿದೆ. 'ಭಾರತೀಪುರ'ದಲ್ಲಿ ಶೋಷಣೆಯ ತೆಕ್ಕೆಗೆ ಎಂದೂ ಸಿಕ್ಕಿರದ ದುರ್ಬಲ ಮನಸ್ಸಿನ ನಾಯಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಸಂಕೇತವಾದ ದೇವಾಲಯದ ಪ್ರವೇಶವನ್ನು ಕ್ರಾಂತಿಯ ಮೂಲಭೂತ ಅಗತ್ಯವೆಂಬಂತೆ ಭಾವಿಸಿ ಕ್ರಿಯೆಗಿಳಿಯುವ ಆಭಾಸ, ಅಂತರ್ಮುಖತೆಯ ಗೀಳು ಇತ್ಯಾದಿ ಸೇರಿ, ಇಲ್ಲಿ 'ಸಂಸ್ಕಾರ'ದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಾವಯವತೆ ಕಾಣೆಯಾಗಿದೆ.

ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಪಾಟೀಲರ ನಾಟಕಗಳು ಮತ್ತು ಕವಿತೆಗಳು ವ್ಯಂಗ್ಯ, ವಿಡಂಬನೆಯ ಮೊನಚು ಪಡೆಯುತ್ತ ಸಮಾಜದ ಕೆಡುಕುಗಳತ್ತ ಕಣ್ಣು ಹಾಯಿಸಿ ಚುಚ್ಚುತ್ತವೆ. ಅವರ ಬರವಣಿಗೆ ಕೆಲವು ಸಾರಿ ಗೇಲಿ, ಕಚಗುಳಿಗಳಲ್ಲಿ ತೃಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆಯೆಂದು ಅನ್ನಿಸಿದರೂ ಜನಪರವಾದ ಆಶಯಗಳಲ್ಲಿ ತನ್ನನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡ ಇವರ ಧೋರಣೆ ಮುಖ್ಯವಾದುದು. ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಕಂಬಾರರ ಭಾಷೆ 'ಜನರ ಭಾಷೆಯಾಗಿದ್ದು' ಆ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಗಮನಾರ್ಹ ನವ್ಯಕವಿಯಾಗಿದ್ದಾರೆ.

ನವ್ಯಸಾಹಿತ್ಯ ಚಳುವಳಿಯ ಪ್ರಭಾವದಲ್ಲೆ ಬರೆದರೂ ನಮ್ಮ ಪೀಳಿಗೆಯ ಲೇಖಕರು ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಹಾತೊರೆದದ್ದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಇದಲ್ಲದೆ ಶತಶತಮಾನದಿಂದ ತುಳಿತಕ್ಕೊಳಗಾದ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರ ನಡುವಿನಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಸಾಧ್ಯವಾದದ್ದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಗಮನೀಯ ಘಟನೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ, ನವ್ಯದ

ಛಾಯೆಯಿದ್ದು ದೇವನೂರ ಮಹದೇವರ ಕೆಲವು ಕತೆಗಳು (ದ್ಯಾವನೂರು ಕಥಾಸಂಕಲನ) ಶೋಷಣೆಯ ಸ್ವರೂಪ, ಅಸಹಾಯಕತೆ, ಆಕ್ರೋಶಗಳನ್ನು ತನ್ನೆಲ್ಲ ತೀವ್ರತೆಯೊಂದಿಗೆ ಹಿಡಿದಿಡುವ ಅನನ್ಯ ರೀತಿಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲೇಬೇಕು. ಇದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ, ನವ್ಯಕಾವ್ಯದ ಬದಲು ಗೇಯ ಗುಣಕ್ಕೆ ಒಗ್ಗಿಕೊಂಡ 'ಹೊಲೆಮಾದಿಗರ ಹಾಡು'ಗಳ ಸಿದ್ಧಲಿಂಗಯ್ಯನವರನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬೇಕು. ಈ ವಿಕೃತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಕ್ರೌರ್ಯಕ್ಕೆ ತುತ್ತಾಗಿ, ನರಳಿ, ಸ್ಫೋಟಗೊಂಡ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರ ಆಕ್ರೋಶದ ದಾಖಲೆಯಾಗಿ ಇವರ ಹಾಡುಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ.

ಅಡಿಗರು ರಮ್ಯಕವಿಯಾಗಿದ್ದಾಗಲೆ ಈ ದೇಶದ ವರ್ಗಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದವರು. ಧರ್ಮ, ಜ್ಞಾನದ ಗುತ್ತಿಗೆ, ಆಳುವ ಜನ – ಇತ್ಯಾದಿ ಹೇಗೆ ಶೋಷಣೆಗೆ 'ಷಾಮೀ'ಲಾಗಿದೆಯೆಂದು ಕಂಡುಕೊಂಡು 'ಸುಲಿಗೆಯೆಂಬ ಯಾಗ'ದಂತಹ ಕವಿತೆ ಬರೆದವರು. ಅನ್ನ, ಬಟ್ಟೆ ವಸತಿಯ ಮೂಲಭೂತ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಮನಗಂಡು 'ಇದು ಮೊದಲು' ಪದ್ಯ ಬರೆದರು, ನವ್ಯಕವಿಯಾದ ಮೇಲೂ ಶೋಷಣೆಯ ಸ್ಥಿತಿ ಅವರಿಗೆ ಗೊತ್ತಿತ್ತೆಂಬುದುದಕ್ಕೆ 'ಚಂಡೆಮದ್ದಳೆ'ಯ 'ಗೊಂದಲಪುರ' ಕವಿತೆಯ ಈ ಸಾಲುಗಳನ್ನು ನೋಡಬಹುದು :

> "ಉಳ್ಳವರ ಎದೆಗೆ ಹಾಕಿತ್ತು ರಬ್ಬರು ಟ್ಯೂಬು ಒಂದೆರಡು ಮೈಲಿ ಉದ್ದ.
>
> ಅದರಾಚೆ ತುದಿಯಲ್ಲಿ ಕುಳಿತು ಹೀರುತ್ತಿದ್ದ ರಕ್ತ ಮದ್ಯವನೊಬ್ಬ ಅಬ್ಬಬ್ಬ ಒಂಟೆಯ ಡುಬ್ಬ
>
> ಗುಂಡೋದರನ ಪಟ್ಟ ಶಿಷ್ಯ ದಾಂಢಿಗ ಜುಬ್ಬ:"

ಉಳುವವರ ಶೋಷಣೆ ಮಾಡುವ ಉಳ್ಳವರ ಕ್ರೌರ್ಯವನ್ನು ಕವಿ ತೀಕ್ಷ್ಣವಾಗಿ ಗಮನಿಸಿರುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬಂದಿದೆ. ಇಷ್ಟಾದರೂ ಅಡಿಗರ ರಾಜಕೀಯ ಧೋರಣೆ ಬಲಪಂಥಿಯವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಅವರ ಆ ಮೇಲಿನ ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ಆಧಾರವಿದೆ.[೧] ಅನುಭವದ ಎಲ್ಲ ಸ್ತರಗಳಿಗೆ ಸ್ಥಾನ ಕೊಡಬೇಕೆನ್ನುವ ನವ್ಯಸಾಹಿತ್ಯದ ಧೋರಣೆ ವರ್ಗಗಳು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಪಡೆದಿರುವುದರ ಕಡೆಗೆ ಕಣ್ಣು ಹಾಯಿಸಿದ್ದು ಆಶ್ಚರ್ಯವಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇದೆಲ್ಲ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಧೋರಣೆಯಾಗಿರಬಹುದೇ ಹೊರತು ನವ್ಯಸಾಹಿತ್ಯದ ಚಳುವಳಿಯ ಕೇಂದ್ರವಲ್ಲ. ಅಡಿಗರು ಶೋಷಣೆಯ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದರ ಜೊತೆಗೆ ಅದರ ಇತಿಹಾಸದ ಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳನ್ನೂ ಗಮನಿಸಿ ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿದ್ದರೆ ಎಡ–ಬಲ, ಗಜೇಂದ್ರಮೋಕ್ಷ, ಡೊಂಕುಬಾಲಕ್ಕೆ ಚಿನ್ನದ ನಳಿಗೆ, ಇಂಥ ಕವನಗಳಲ್ಲಿ ವಾಮವಾದೀ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಧಿಕ್ಕರಿಸುವ ಅಗತ್ಯ ಬರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ನವ್ಯಕವಿ ಅಡಿಗರ ಪ್ರಮುಖ ಕಾಳಜಿ ಭಾರತೀಯ ಪರಂಪರೆ ಎಂಬುದು ಈಗ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಅನುಭವ ನಿಷ್ಠತೆಯಲ್ಲಿ ಪರಂಪರೆಯ ಬೇರು ಹುಡುಕುವ, ಅರ್ಥದ ಆಯಾಮಗಳಿಗೆ ತಲುಪುವ ತವಕ ಅವರಿಗೆ, 'ಭೂತ' ಭ್ರೂಣಗಳ ಕಾಡುವಿಕೆ ಅಪಾರ. ಭೂತವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿ ವರ್ತಮಾನದೊಂದಿಗೆ ಸಮನ್ವಯಿಸುವ

---

೧. ಅಡಿಗರ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ರಾಜಕೀಯ ಧೋರಣೆ (ಸಂಕ್ರಮಣ–೬೭)

ಮನೋಧರ್ಮ ಸುಧಾರಣಶೀಲವಾದದ್ದೆಂದು ಮತ್ತೆ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಮನಸೋತವರಿಗೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಶೋಷಣೆ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಿರುವ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಸಂಬಂಧಗಳು ಅರ್ಥವಾಗುವುದು ಕಷ್ಟ. ಹೀಗಾದಾಗ, ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಬಿಡದ, ಪ್ರಗತಿಯನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣ ಧಿಕ್ಕರಿಸದ, ಎರಡು 'ಒಳ್ಳೆಯದನ್ನು' ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ಬೆಳೆಯುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಮೂಲಕ ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಯಥಾಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಕಾಯ್ದುಕೊಳ್ಳುವ ವರ್ಗಕ್ರಿಯೆ ಸಂಕ್ರಮಣದ ಕಾಲದ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ; ಅದರೊಂದಿಗೆ ಹಾಗೇ ಬೆರೆತ ಸಾಹಿತಿಗಳಲ್ಲಿ ಇದು ಸಾಮಾನ್ಯ. ಈ ಮಿತಿಯನ್ನು ದಾಟಲು ಆಗುವುದೇ ಇಲ್ಲವೆಂದರೆ ಸಮಂಜಸವೆನ್ನಿಸದು. ಸಮಾಜದ ಸಹಜ ಬೆಳವಣಿಗೆಯೊಂದಿಗೆ ಬೆಸೆದುಕೊಂಡ ಲೇಖಕ ಒಂದು ಸೃಜನಶೀಲ ದಾಖಲೆಯನ್ನು ಒದಗಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅಲ್ಲಿ ಆತನ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವೂ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಬಹುದು. ಆದರೆ ಪ್ರಮುಖ ನವ್ಯರಲ್ಲಿ ನವೋದಯದವರಂತೆ ಕೆಲವು ವೈರುಧ್ಯಗಳಿವೆ. ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವಂತೆ ಕಂಡರೂ ಅದು ಶೋಷಿತವರ್ಗದ ಅಗತ್ಯವಾಗದೆ ಕವಿ – ಸಾಹಿತಿಯ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಒತ್ತಡದ ಫಲವಾಗಿರುವುದುಂಟು; ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ವೈಯಕ್ತಿಕವಾದರೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ನೆಲೆಯಿರಲು ಸಾಧ್ಯ. ಉದಾ: ನವ್ಯರು ಬರೆದ ಕಾಮ ಕವನಗಳು.

ಇಂಥ ಕವನಗಳು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ನಿರ್ಭಿಡೆಯಿಂದ ಭಾವಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆದಂಥವು. ಹಿಂದೆ ಯಾರೂ ಸ್ವಚ್ಛಂದವಾಗಿ ಬರೆದಿಲ್ಲವೆಂದಲ್ಲ. ಆಳುವ ವರ್ಗದವರ ಆಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ 'ರಸಿಕ ಶಿರೋಮಣಿ'ಗಳ ಸಮ್ಮುಖದಲ್ಲಿ ವಾಚನ ಮಾಡುವ (ಮಾಡಿದ) 'ಶೃಂಗಾರ' ಸಂದರ್ಭಗಳು ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿವೆ. ಈ ಶೃಂಗಾರ ವರ್ಣನೆಗಳು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಸೂತ್ರಧಾರಕರ ಇಚ್ಛೆಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾದವುಗಳಲ್ಲ; ಬದಲಾಗಿ ಅವರ ಆಶಯಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತಯೇ ಬಂದಿವೆ. ('ಭರತೇಶ ವೈಭವ'ದ ಭೋಗಜೀವನ ಆಳುವವನ ವಾಸ್ತವಸ್ಥಿತಿಯ ಉತ್ಪ್ರೇಕ್ಷೆ ಅಥವಾ ಆಶಯದ ಪ್ರತಿನಿಧಿ ಎನ್ನಬಹುದಲ್ಲವೆ?) ಆದರೆ ಆಧುನಿಕ ಕಾಲದ ನವ್ಯಕವಿಗಳು ಕಾಮದ ಬಗ್ಗೆ ಬರೆದದ್ದನ್ನು ಅತಿಯಾಗಿತ್ತೆಂದು ಕಾಮೆಂಟ್ ಮಾಡಿಯೂ ಅತಿಲಘುವಾಗಿ ಕಾಣುವ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ 'ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಂಪರೆ'ಯ ರಕ್ಷಣೆಗೆ ಟೊಂಕ ಕಟ್ಟಿದಂತೆ ಪ್ರೇಮ, ಕಾಮಗಳಿಗೆ ಕಟ್ಟುನಿಟ್ಟು ಹಾಕಿದ್ದ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಹಂತದಲ್ಲಾದ ಹೊರಸಂಪರ್ಕ ಹಾಗೂ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮಗಳ ಫಲ, ಪ್ರಭಾವಗಳಿಂದ ಯುವಪೀಳಿಗೆಯ ಮನೋಧರ್ಮ ಬದಲಾಗುತ್ತ ಬಂತು. ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಹೊಸ ಮೌಲ್ಯಪ್ರಿಯತೆ ಬೆಳೆದಂತೆ ವೈಯಕ್ತಿಕ ತುಡಿತ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳನ್ನು ಮುರಿಯುವ ಘಟ್ಟ ಮುಟ್ಟಿದಾಗ, ಒಳಗೆ ಬೇಗೆಗೊಂಡು ಭಾಷೆಯಾಗಿ ಹೊರಕಂಡಿತೆನ್ನಬಹುದು. ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಟ್ಟಳೆಗಳನ್ನು ಸಡಿಲಿಸುವ ಈ ಇಚ್ಛೆ ಹೊಸ ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದೊಳಗೆ ಬೆಳೆದು, ಅದೇ ವರ್ಗದ ಸಾಹಿತಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಂಕೇತಿಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಪಡೆದಿದೆ.

ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಮಸ್ಯೆ ವೈಯಕ್ತಿಕವಾದಂತೆ ಸಾಮಾಜಿಕವೂ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ, ಸಾಮಾಜಿಕತೆ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಕಾಳಜಿಯ ಮುಖಾಂತರ ಪ್ರಕಟವಾಗುವ ಒತ್ತಡ ಬಿದ್ದಿತು. ಈ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ವಿರೋಧಿ ಕ್ರಿಯೆ ಕಾಣಿಸುವುದು ಇದೇ ಕಾರಣದಿಂದಿರಬೇಕು. ಆದರೆ ಬಹುಮುಖ್ಯವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಅಷ್ಟಾಗಿ ಕೆದಕದಿರುವುದು ಆ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಷೇತ್ರದ ಮಿತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ.

ನವ್ಯರ ತಾಂತ್ರಿಕ ಸಾಧನೆಯನ್ನು ಮರೆಯಲಾಗದು. ಹೊಸ ಆಸೆಗಳನ್ನು ತೆರೆದ ಆರ್ಥಿಕ ಸುಧಾರಣೆಗಳು ಕೈಗಾರಿಕಾ ಕ್ಷೇತ್ರದ ವಿಸ್ತರಣೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿ ದೇಶ–ಹೊಸದೇಶಗಳನ್ನು ಹತ್ತಿರ ತಂದದ್ದನ್ನು ಹಿಂದೆಯೇ ಹೇಳಿದ್ದೇನೆ. ಇದರಿಂದ ಉಂಟಾದ ನಗರೀಕರಣ ಬದುಕಿನ ರೀತಿನೀತಿಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವುಂಟುಮಾಡಿದ್ದು ಈಗಾಗಲೇ ಗೊತ್ತಿರುವ ಸಂಗತಿ. ಆರ್ಥಿಕ ಸುಧಾರಣೆ, ತಾಂತ್ರಿಕ ಪ್ರಗತಿ ಮತ್ತು ನಗರೀಕರಣಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧ ಹೊಂದಿದ್ದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸ್ಥಿತಿ ಏರ್ಪಡುವುದು ಸಹಜ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಸುಶಿಕ್ಷಿತ ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದವರೇ ಆಗಿರುವ ನವ್ಯರು ಬದುಕನ್ನು ಇಂಥ ವಿಶಿಷ್ಟ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅನುಭವಿಸುವ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯೊದಗಿ, ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ತಾಂತ್ರಿಕ ಪರಿಣತಿಗೆ ಹಾದಿ ತೆರೆಯಿತು. ನವ್ಯತೆಗೆ ಸಂಪೂರ್ಣ ಸಮರ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳದ ಜಿ.ಎಸ್.ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪನವರು ಯಾಂತ್ರಿಕ ಬದುಕಿನ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಯನ್ನು ವ್ಯಂಗ್ಯ, ವಿಷಾದಗಳೊಂದಿಗೆ ಯಾಂತ್ರಿಕವೆನ್ನಿಸುವ ತಂತ್ರದ ಮುಖೇನ ಕಾವ್ಯವಾಗಿಸಿರುವುದನ್ನಿಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು.[೧]

ರಮ್ಯಕಾವ್ಯಮಾರ್ಗ ಸತ್ವಹೀನವಾದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹಳೆಯದನ್ನು ತ್ಯಜಿಸುವ ಉತ್ಸಾಹದಲ್ಲಿ ಹೊರಟ ನವ್ಯರು ಅಂತರ್ಮುಖತೆಯ ವಕ್ತಾರರೂ ಆಗಿ Individualists ಆದರೆಂಬುದು ಚರಿತ್ರೆಯ ಮುಖ್ಯ ಸಂಗತಿ. (ಇಲ್ಲಿ ನಾನು ಅಂತರ್ಮುಖತೆಯ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನೇ ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ. ಚರಿತ್ರೆಯ ಗತಿಯೊಂದಿಗೆ ಅಳವಡದ ಅಂತರ್ಮುಖತೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಿದ್ದೇನೆ). ಇದರ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ, ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಸ್ಥೂಲ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿ ನಿಂತ ಪ್ರಗತಿಶೀಲರನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಅವರು ಕೆಲವು ನವ್ಯರಂತೆ ಅಂತರ್ಮುಖಿಗಳಾಗಿ ತಮಗೆ ತಾವೇ ಗುಣಗುಣಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ತೃಪ್ತಿಪಡೆಯುವ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರಲಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ನಿಜ. ಆದರೆ ಮೊದಮೊದಲು ಧೋರಣೆಯೊಂದರ ವೇದಿಕೆ ನಿರ್ಮಿಸಿ ನಿಂತವರು ಬರಬರುತ್ತ ತಾವೂ Individualists ಆದರು. ಸಾಮಾನ್ಯ ಮಧ್ಯಮವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಈ ಸಾಹಿತಿಗಳು, ಆ ವರ್ಗದ ಸ್ಥಿತಿ, ಆಶಯಗಳನ್ನು ಸಾಕಷ್ಟು ಚಿತ್ರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರ್ಶಮಯತೆಯಲ್ಲಿ ಮುಚ್ಚಿಹೋಗುವ (ಆವತ್ತಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದ ಒಂದು ಕವಲು ಹಾಗೇ ಇತ್ತು) ಆಕರ್ಷಕ ಜನಪ್ರಿಯ ಪುಸ್ತಕಗಳು ಬಂದಿವೆ. ಅ.ನ.ಕೃ.ರವರ ಸಂಧ್ಯಾರಾಗ, ಉದಯರಾಗಗಳನ್ನು ಉದಾಹರಿಸಬಹುದು. ಅ.ನ.ಕೃ ಅವರು ತಮ್ಮ 'ಜೀವನ ಯಾತ್ರೆ' ಕಾದಂಬರಿಯ ಹಿನ್ನುಡಿಯಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ಸ್ತ್ರೀಯ

---

೧. ಮುಂಬೈ ಜಾತಕ

ಸ್ಥಾನಮಾನವನ್ನು ಕುರಿತು ಬರೆದು ಆಕೆಯನ್ನು ಅನ್ಯಾಯದ ಶೃಂಖಲೆಗಳಿಂದ ಬಿಡಿಸುವ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಹೇಳಿದರು. (ಈ ಧೋರಣೆ ಮಹಿಳಾ ಲೇಖಕರಲ್ಲೂ ಬಂದಿರುವುದುಂಟು). ಸ್ತ್ರೀಗೆ ಆಗುತ್ತಿರುವ ಅನ್ಯಾಯದ ಗುರುತಿಸುವಿಕೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಸ್ತ್ರೀ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಕನ್ನಡದ ಈ ಲೇಖಕರಲ್ಲಿ ಸ್ಥೂಲವಾಗಿದೆಯೆನ್ನಬಹುದು. ಅಂದರೆ ಸ್ತ್ರೀ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಆಕೆಗೆ ಮನೆಯಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ, ಉದ್ಯೋಗ–ಮುಂತಾದ ಬೇಡಿಕೆಗಳನ್ನು ಮಂಡಿಸುವಾಗ ಮಧ್ಯಮ (ಕೆಳಮಧ್ಯಮ) ವರ್ಗದ ಮಹಿಳೆಯನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಕೆಳವರ್ಗದ ಮಹಿಳೆಯರು ಪುರುಷರಿಗೆ ಸಮಾನರಾಗಿ ದುಡಿಯಲೇಬೇಕಾದ ಆರ್ಥಿಕ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯಿದೆ. ಅವರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿಸರ ಅದೇ ರೀತಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಒಂದೇ ಸ್ತರದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವುದು ಸೂಕ್ತವಲ್ಲ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಮಟ್ಟವನ್ನು ಗಮನಿಸದೆ ಹೊರಡುವ ಘೋಷಣೆಗಳು ಆಂತರ್ಯದಲ್ಲಿ ಹುಸಿಯಾಗುವುದು ಸಾಧ್ಯ. ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ದುಡಿಯಬೇಕಾಗಿರುವ ಕೆಳವರ್ಗದ ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ, ಸ್ತ್ರೀಯರಿಗೆ ಆರ್ಥಿಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ, ಸ್ತ್ರೀ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಎಂಬ ಮಾತುಗಳು ಮೂಲಭೂತ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಹೊರತಾದ ಮಧ್ಯಮ–ಕೆಳಮಧ್ಯಮವರ್ಗದ ಮಹಿಳೆಯರ ಸ್ಥಾನಮಾನ ಸುಧಾರಣೆಗೆ ಸಹಾಯಕವಾದ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಉದಾರವಾದಿ ಧೋರಣೆಯ ನಮ್ಮ ಬಹುಪಾಲು ಸಾಹಿತಿಗಳು ಎಡವುವುದು ಇಲ್ಲಿಯೇ. ಹೀಗಾದಾಗ ಸ್ತ್ರೀ ಸಹಾನುಭೂತಿಯಷ್ಟೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ, ಆಕೆಯ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ವಿವಿಧ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ತರಗಳು ಗೌಣವಾಗುತ್ತವೆ. ಒಂದೇ ಬೆಲ್ಲದ ಪಾಕದಲ್ಲಿ ತಯಾರಾದ ಪಾತ್ರಗಳು ಕಾಣಿಸಲು ಅನುವಾಗುತ್ತವೆ.

(ನವ್ಯರು ಹೆಣ್ಣಿನ ಬಗ್ಗೆ ಬರೆದಾಗಲೂ ಅದನ್ನು ಎಷ್ಟು ಜನ ಸಾಮಾಜಿಕಗೊಳಿಸಿದರು ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಗಂಡು – ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಬಂಧದ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಗುರುತಿಸದ ಬರವಣಿಗೆ ವೈಯಕ್ತಿಕ ತುಡಿತದ ಹಂತದಲ್ಲೆ ಮುರುಟಿಹೋಗುತ್ತದೆಯೆಂಬ ಮಾತನ್ನು ಕೆಲವು ನವ್ಯಕವಿತೆಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲೂ ಹೇಳಬಹುದು).

ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ಚಳವಳಿಯ ಕಾವು ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಷೇತ್ರದ ಮಡಿವಂತಿಕೆಗಳನ್ನು ಕಿತ್ತೊಗೆಯುವ ಶಕ್ತಿ ಪಡೆದದ್ದುಂಟು. ಈ ಮಡಿವಂತಿಕೆಯ ಹಿಂದೆ ಮಧ್ಯಮವರ್ಗದ (ಅಥವಾ ಲೇಖಕರು ಎಂದರೆ ಸಾಕು?) ಲೇಖಕರ ಆಶಯವೂ ಆಗಿತ್ತು. ಆ ವರ್ಗದಿಂದ ದೂರವಲ್ಲದ ಪ್ರಗತಿಶೀಲರ 'ಮಡಿವಂತಿಕೆ ವಿರೋಧೀ ಧೋರಣೆ' ಒಂದೇ ವರ್ಗದ ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ತೋರಿಸಬಲ್ಲದು. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಕ ಆಲೋಚನೆಯಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆಯುಳ್ಳ ಒಂದು ಗುಂಪಿನ ವಿರೋಧಿ ದನಿ ಅದೇ ವರ್ಗದ ಒಡಲಲ್ಲೇ ಬಂದಿರುವುದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕ. ವಿರೋಧಿ ಉತ್ಸಾಹ ಹೊಸ ವಸ್ತುವಿನ ಸೇರ್ಪಡೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿ ಸೂಳೆಯರನ್ನು ಕುರಿತು ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಬಂದವು. (ನಗ್ನಸತ್ಯ, ಶನಿಸಂತಾನ, ಅಪರಂಜಿ, ಸಂಜೆಗತ್ತಲು, ಮಸಣದ ಹೂ...

ಇತ್ಯಾದಿ). ಜಾತಿಪದ್ಧತಿ, ಮಠಾಧಿಪತಿಗಳ ಅನಾಚಾರ ಕುರಿತ ಕೃತಿಗಳೂ ಬಂದಿವೆ. (ಜನಿವಾರ ಶಿವದಾರ, ನೀ ನನ್ನ ಮುಟ್ಟಬೇಡ, ಜರತಾರಿ ಜಗದ್ಗುರು, ಭೂಮಿಗಿಳಿದು ಬಂದ ಭಗವಂತ... ಇತ್ಯಾದಿ. 'ನೀ ನನ್ನ ಮುಟ್ಟಬೇಡ' (ಕಟ್ಟೀಮನಿ ವಿರಚಿತ) ಗಮನಿಸಲರ್ಹವಾದ ಶಕ್ತಿಶಾಲೀ ಕೃತಿ.)

ಕೇವಲ ಸೂಳೆಯರನ್ನು ಕುರಿತು ಬರೆಯುವುದು, ಸ್ತ್ರೀಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಕುರಿತು ಮಾತಾಡುವುದು ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ಚಳುವಳಿಯೇ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಎದ್ದಿವೆ. ಸೂಳೆಯರನ್ನು ಕುರಿತ ಕೆಲವು ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಂತೂ ಆಂತರಿಕ ಆಸೆ ಆಕಾಂಕ್ಷೆಗಳು ಹೇರಳ ವಿವರಗಳಲ್ಲಿ ಹರಡಿಕೊಂಡಿವೆ. ಕೆಲವು ಕಡೆ ಆಂತರಿಕ ಕಲಾತ್ಮಕತೆಗೆ ಧಕ್ಕೆ ತಂದು, ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಗೌಣಗೊಳಿಸಿಬಿಟ್ಟಿವೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ಚಳುವಳಿಗೆ ಗೌರವಪ್ರಾಯವಾದ, ಬದುಕಿನ ಮೂಲ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಗೆ ಸ್ಪಂದಿಸಿದ ಕೃತಿಗಳು ಬಂದಿರುವುದು ಸಂತೋಷದ ಸಂಗತಿ. ನಿರಂಜನರ 'ವಿಮೋಚನೆ', 'ಚಿರಸ್ಮರಣೆ' ಮತ್ತು ಬಸವರಾಜ ಕಟ್ಟೀಮನಿಯವರ 'ಜ್ವಾಲಾಮುಖಿಯ ಮೇಲೆ' ಕೃತಿಗಳು ಈ ಪಂಗಡಕ್ಕೆ ಸೇರುತ್ತವೆ. ವರ್ಗಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಇಂಥ ಕೆಲವು ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ, ಪ್ರಗತಿಶೀಲರ ಬಹಳಷ್ಟು ಕೃತಿಗಳು ಒಟ್ಟಾರೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದ ಭ್ರಷ್ಟ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಕಂಡು ಕೆರಳಿ ಸಮಾಜದ ಮೇಲೆ ಅಥವಾ ಸಮಾಜದ ಕೆಲವರ ಮೇಲೆ ಭಾರ ಹಾಕಿ, ಕೃತಿಯ ವಿವರಗಳಲ್ಲೂ ಗೆರೆ ಮೀರುವುದರ ಮೂಲಕ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಒತ್ತಡಕ್ಕೆ ಹಾದಿ ಸುಗಮಗೊಳಿಸುವಲ್ಲಿಯೇ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿ ನಿಂತರು. ಪ್ರಗತಿಶೀಲರೆಲ್ಲ ಶೋಷಣೆಯ ಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳನ್ನು ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಪರಿಧಿಗೆ ತಂದುಕೊಂಡು ಧೋರಣೆ ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರೆ ಬಹುಶಃ ಆಮೇಲೆ Individualists ಆಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧ ದೊರಕಿಸಿದ ಪ್ರಮುಖ ಚಳುವಳಿಯಾದ ಇದು ತನ್ನ ಮಿತಿಗಳ ಫಲವಾಗಿ ಶೋಷಣೆಯ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಅದರ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ದಕ್ಕಿಸಿಕೊಳ್ಳದೆ, ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ಘಟ್ಟವಾಗಿ ಇತಿಹಾಸಕ್ಕೆ ಸೇರಿ ಹೋಯಿತು.

ನಾನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದ ವ್ಯಕ್ತಿನಿಷ್ಠ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ತಂತಾನೆ ಉದ್ಭವವಾದುದ್ದಲ್ಲ. ಇದು ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಪದ್ಧತಿ (Feudal System) ಯನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಲು ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಬೆಳೆಸಿದ ಒಂದು ಮಾನಸಿಕಸ್ಥಿತಿ. ಅಂದರೆ ಖಾಸಗಿ ಆಸ್ತಿ ಹಕ್ಕನ್ನು ಕೊಡುವುದರ ಮೂಲಕ ವರ್ಗಹಕ್ಕಿಗಿಂತ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯ ನೀಡಿ ಸಾಮಾಜಿಕ–ಆರ್ಥಿಕ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಮನಾಪಲಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಯ ವಕ್ತಾರರಿಗೆ ಸಾಧ್ಯ. Feudal Systemನಲ್ಲಿದ್ದ ನೇರ ನಿರ್ಬಂಧ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸಿ ಪರೋಕ್ಷ ನಿರ್ಬಂಧಗಳನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವುದು ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಗೆ ಸುಲಭ; ಈ ನಿರ್ಬಂಧದ ಸೂತ್ರಗಳು ಮೇಲ್ವರ್ಗದ ಕೈಯಲ್ಲಿ (ಅಥವಾ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ವಕ್ತಾರರು) ಇರುತ್ತವೆಯೆಂದು ಬೇರೆ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ನೇರ ಸ್ವತಂತ್ರ ಸಮಾಜ ಎಂಬ ಭ್ರಮೆ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಈ ಭ್ರಮೆಯಲ್ಲೆ ಬದುಕು ಸುತ್ತುತ್ತದೆ. ತನ್ನ Individualism ನಿಂದ ಇದು ಸ್ವತಂತ್ರ ಸಮಾಜವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ನಾವು ಬದುಕುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ

ಒಳಪದರಗಳಲ್ಲಿ ಇರುವ ಈ ಭ್ರಮಾತ್ಮಕ ಸ್ಥಿತಿ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಕೊಂಡಂಥ Individuality ಸಾಮಾಜಿಕ ಗ್ರಹಿಕೆ ಮತ್ತು ಸೃಜನಶೀಲ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲೂ ಕಂಡರೆ ಆಶ್ಚರ್ಯಪಡಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಸಮುದಾಯ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಬದಲು ವ್ಯಕ್ತಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಅಮಲು ಹತ್ತುವುದು ಈ ನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುವ ವ್ಯಾಪಕ ಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿದೆ; ಇದು ನಮ್ಮ ಪ್ರಗತಿಪರ ಹೋರಾಟಗಳ ಮಿತಿಯಾದಾಗ ಪರಿಣಾಮ ಗೊತ್ತೇ ಇದೆ. ಇದನ್ನು ನವ್ಯಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯಿಸಿ ನೋಡಬಹುದು: ಪ್ರಗತಿಶೀಲರು ನವ್ಯರಿಗಿಂತ ಸರಳ, ಗಾಢ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಪಡೆಯುವ ತವಕ ತೋರಿದರು. ಬದಲು ಬೂರ್ಜ್ವಾ ಸಮಾಜದ ವ್ಯಕ್ತಿನಿಷ್ಠ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಕಲ್ಪನೆ ಪ್ರಗತಿಪರ ಸಂಘಟನೆಗಳ ನಡುವೆ ಹೇಗೆ ತನ್ನ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿ ಕೈ ತೊಳೆಸುತ್ತದೆಯೆಂಬುದು ಮೇಲಿನ ವಿವರಣೆಯ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟ.

ಇಂಥ ಚಳುವಳಿಗಳು ಶೋಷಿತರ ಬಗ್ಗೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಸಹಾನುಭೂತಿ ಅನುಕಂಪಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಹೋಗಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ. ಮೋಚಿ, ಬೂಟ್‌ಪಾಲೀಷ್ ಇಂಥ ಕಥೆಗಳು ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತಮ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಬಲ್ಲವು. ಆದರೆ ಈ ಚಳುವಳಿಗಳು ಪ್ರಗತಿಪರ ಹೋರಾಟದ ಮುಂದುವರಿಕೆಗೆ ಒಂದು ಹಂತದ ಆಂತರಿಕ ಶಕ್ತಿಯಾಗುತ್ತಿವೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕು.

ಇಷ್ಟೆಲ್ಲ ಏಳುಬೀಳುಗಳನ್ನು ನಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆ ಕಂಡಿದ್ದರೂ ಯಥಾಸ್ಥಿತಿವಾದಿ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಇಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಿಯವಾಗಿದೆ. ಬೌದ್ಧಿಕ ಸ್ತರದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಚುಚ್ಚುಮದ್ದನ್ನೂ ಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಹೊಸ ಮೌಲ್ಯಗಳಿಗೆ ಆಸೆಪಟ್ಟರೂ "ಬದುಕು ಜಟಕಾ ಬಂಡಿ ವಿಧಿಯದರ ಸಾಹೇಬ" (ಮಂಕುತಿಮ್ಮನ ಕಗ್ಗ– ಡಿ.ವಿ.ಜಿ.) ಎಂದಾಗ ಹೌದೆಂದು ಒಪ್ಪುವ, ಆದರೆ ಬದುಕಲು ಲೌಕಿಕ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಸದಾ ಹೋರಾಡುವ ವೈರುಧ್ಯ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ನಮ್ಮ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚರಿತ್ರೆ ಸಿದ್ಧಗೊಳಿಸಿದೆ. "ಹಳೆಬೇರು ಹೊಸ ಚಿಗುರು ಕೂಡಿರಲು ಮರ ಸೊಬಗು" (ಡಿ.ವಿ.ಜಿ.) ಎಂದು ಪರಂಪರೆ–ಪ್ರಗತಿ ಅಥವಾ ಸಂಪ್ರದಾಯ–ಸುಧಾರಣೆಗಳ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದಾಗಂತೂ ನಮ್ಮವರಿಗೆ (ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳಿಗೂ) ಆಪ್ಯಾಯಮಾನ, ಈ ಮನೋಧರ್ಮ ನಮ್ಮ ಬಹುಪಾಲು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮನೋಧರ್ಮವೂ ಆಗಿರುವುದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕ. ಇಲ್ಲಿ ಬೇರು ಭದ್ರ ಅದನ್ನು ಅಲುಗಾಡಿಸಬಾರದು. ಸುಧಾರಣೆ ಅಥವಾ ಪ್ರಗತಿ ಹೂವು ಉದುರಿ ಹುಟ್ಟುವಂತೆ ಸಹಜಕ್ರಿಯೆ (ಅಂದರೆ ಮನುಷ್ಯ ಪ್ರಯತ್ನ ಅನಗತ್ಯ?). ಈ ವಿವರಣೆ ಕವಿಯ Conservatism ಆಗಿರುವಂತೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಇಂಡಿಯಾ ಇತಿಹಾಸದ ಸಾರಾಂಶವೂ ಆಗಿದೆಯೆನ್ನಬಹುದು.

ಈ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತಾಡುವುದು ಭಾವನಾತ್ಮಕ ವಿಷಯವಾಗಿದ್ದು ಅದಕ್ಕನುಗುಣವಾದ ತಾತ್ವಿಕ ತಳಹದಿಯ ನಿರ್ಮಾಣದ ಪ್ರಯತ್ನಗಳೂ ನಡೆದಿದ್ದು, ಸಾಹಿತಿಗಳ ಮೇಲೂ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿರುವುದುಂಟು. ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಹಿಂದೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮುಂತಾದ ಮಾತುಗಳ ಹಿಂದಿರುವ ಸೂಕ್ಷ್ಮಾತಿಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳೆಲ್ಲ ಗೌಣವಾಗಿ, ರಕ್ತದಲ್ಲಿ ಹರಿಯುವ ಆವೇಶವಾಗಿ

ವಿಜೃಂಭಿಸಿರುವುದು ವಿಷಾದನೀಯ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಈ ಶೀರ್ಷಿಕೆಗಳು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹಾಗೂ ಆರ್ಥಿಕ ಸಂಬಂಧದ ಒಳಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಮುಚ್ಚಿ ವೇದಿಕೆಯಲ್ಲಿ ವಿಜೃಂಭಿಸುವ ಭಾವನಾತ್ಮಕ ಉಪಾಯಗಳಾಗುತ್ತವೆ; ಭಾವಾವೇಶದ ವಾತಾವರಣ ನಿರ್ಮಿಸಿ ವರ್ಗ ಸಂಬಂಧಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮರೆಸುತ್ತವೆ; ಬಹಳಷ್ಟು ಜನ ಇದನ್ನೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂದು ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾಗಿ ನಂಬಿ ಅದರಲ್ಲಿ ಉಸಿರಾಡುವ ದುರಂತ ಕಣ್ಣೆದುರು ಇದೆ. ಸಮಾಜದ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ ಶಕ್ತಿಗೆ (ವರ್ಗಕ್ಕೆ) ದುಡಿಯುವ ಹುಸಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಾತಾವರಣವನ್ನು ಛಿದ್ರಗೊಳಿಸುವ ಸಂದರ್ಭ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುವ ಅಗತ್ಯವಿರುವಾಗ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳನೇಕರು ಅದರ ಪರವಾಗಿ ತುಡಿಯುವುದು ನಮ್ಮ ಬೌದ್ಧಿಕ ಪ್ರಸಾರ ಕ್ರಿಯೆಯ ಮೇಲೆ ಬೆಳಕು ಚೆಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಹೊಸ ಧೋರಣೆ ಹೊತ್ತು ಹೊಸ ಕಾವ್ಯಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆ ತುಂಬಿದ ಅಡಿಗರಂಥವರೂ ಈ ವ್ಯೂಹದಿಂದ ಹೊರಬರುವ ಹೊಸ ಒತ್ತಡಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕಲಿಲ್ಲ. ಎಸ್.ಎಲ್.ಭೈರಪ್ಪನವರಿಗೆ ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಬಲು ಪ್ರಿಯವಾದದ್ದು; ಹಳೆಯ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಧಿಕ್ಕರಿಸದ ಮನಸ್ಸು; ಅದಕ್ಕನುಗುಣವಾದ ಕೃತಿರಚನೆ ಧರ್ಮಶ್ರೀ, ತಬ್ಬಲಿಯು ನೀನಾದೆ ಮಗನೆ, ನಾಯಿ ನೆರಳು, ವಂಶವೃಕ್ಷ–ಇಲ್ಲೆಲ್ಲ ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹುಸಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಒತ್ತು ಇದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇವರ ಕೆಲವು ಕೃತಿಗಳು ಪ್ರತಿಗಾಮಿ ಶಕ್ತಿಯ ಅಥವಾ ವರ್ಗದ ಆಶಯದೊಂದಿಗೆ ಸಹಕರಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಮಾನಸಿಕ ಬೌದ್ಧಿಕ ಹಿಂಸೆಗೆ ತುತ್ತಾದವರ ವಿರುದ್ಧದ ಧೋರಣೆಗೆ ಕುಮ್ಮಕ್ಕು ಕೊಡುತ್ತವೆ. 'ದಾಟು' ಆಲೋಚನೆಗೆ ಹಚ್ಚಲು ಶಕ್ತವಾಗಿದೆ. ವಿಶೇಷ ಅರ್ಥಕೊಡುವಂತೆ ಕಾಣುವ 'ದೇವಸ್ಥಾನ'ದ ನಾಶ, ಪ್ರವಾಹಕ್ಕೆ ಸತ್ಯಭಾಮೆ ಜನಿವಾರ ಬಿಡುವುದು ಮುಂತಾದ ಸಂದರ್ಭಗಳು ರೆಲೆವೆಂಟಾಗುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಕೃತಿಗಳ ವಿಚಾರಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಈ ಕೃತಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಚರ್ಚೆಯ ಹೆಸರಿನ ಆವೇಶ, ಆಕ್ರೋಶ, ಮತ್ತು ಗಂಭೀರ ಚಿಂತನೆಗಳು ನಡೆದಿದ್ದು, ಬಹುಶಃ ಭೈರಪ್ಪನವರ ಮುಂದಿನ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಧೋರಣೆ ಈ ಕೃತಿಯ ಮೌಲ್ಯನಿರ್ಣಯಕ್ಕೂ ಸಹಕಾರಿಯಾದೀತು; ಸತ್ಯಭಾಮೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೀಕರಣದ ಪ್ರಯತ್ನ ನಡೆಸಿ ಕಡೆಗೆ ಜನಿವಾರ ಎಸೆಯುವ ಕ್ರಿಯೆಯ ಮುಖಾಂತರ ಅದರ ಅರ್ಥಹೀನತೆಯನ್ನು ಅರಿಯುವುದು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಕಡೆಗಣಿಸಬಾರದ ಒಂದು ಮುಖ್ಯಘಟ್ಟ. ಭೈರಪ್ಪನವರ ಈ ಕೃತಿಗೆ ಮಿತಿಗೊಳಿಸಿ ಈ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದೇನೆ.

ಇನ್ನು ಲೇಖಕಿಯರನ್ನು ಕುರಿತು ಒಂದೆರಡು ಮಾತು: ಲೇಖಕಿಯರು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದವರೇ ಆಗಿದ್ದಾರೆ. ಯಾವ ವರ್ಗದ ಪಾತ್ರವೇ ಆಗಿರಲಿ ಅಂತಹ ವಿಶೇಷ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೇನೂ ಇಲ್ಲದ ಪಡಿಯಚ್ಚು ಇರುತ್ತದೆ. ಈ ಮಾತು ಕೆಲವು ಲೇಖಕರ ವಿಷಯದಲ್ಲೂ ನಿಜ; ಹಳ್ಳಿಯ ರೈತ ಮಹಿಳೆಯಾಗಲಿ, ಪಟ್ಟಣದ ಉದ್ಯೋಗಿಯಾಗಲಿ ಅಂಥ ಮೂಲಭೂತ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೇನೂ ಕಾಣದಂತೆ ಚಿತ್ರಿಸಿದ್ದಾರೆ. (ಉಡುಪಿನಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆ ಇರುವ ಚಿತ್ರಣ ಸಿಕ್ಕಬಹುದಷ್ಟೆ) 'ತ್ರಿವೇಣಿ' ಮಹಿಳೆಯ ಅಂತರಂಗದಲ್ಲಿ ನಿಂತು ನವುರಾಗಿ ಮಾತನಾಡುವ ಪ್ರತಿಭೆ ಪಡೆದಿದ್ದ

ಲೇಖಕಿ, ಅವರ ಜನಪ್ರಿಯ ಕೃತಿಗಳು ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಜನಮನಕ್ಕೆ ತಟ್ಟಿವೆ.'ಬೆಕ್ಕಿನ ಕಣ್ಣು'ವಿನ ಬಾಲಕಿ ಚಿಕ್ಕಮ್ಮನ ದೌರ್ಜನ್ಯಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕಿದರೆ 'ಬೆಳ್ಳಿಮೋಡ'ದ ನಾಯಕಿ ಗಂಡಸಿನ ವಂಚನೆಗೆ ಸಿಕ್ಕುತ್ತಾಳೆ. ತ್ರಿವೇಣಿಯವರ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ದುಃಸ್ಥಿತಿಗೆ ಸಮಾಜ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಗಂಡಸರು ಕಾರಣವೆಂಬ ಧೋರಣೆ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಹೆಣ್ಣಿನ ಶೋಷಣೆಯ ಒಂದು ಮುಖವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗಮನಿಸುವ ಈ ಧೋರಣೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಮಾತನ್ನು ತ್ರಿವೇಣಿ, ಎಂ.ಕೆ.ಇಂದಿರಾರವರಾದಿಯಾಗಿ ಲೇಖಕಿಯರಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸಬಹುದು; ನವ್ಯಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡ ವೀಣಾ ಎಲಬುರ್ಗಿ ವಸ್ತುವನ್ನು ಬಿಗಿಬಂಧನದಲ್ಲಿಡುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದರೆ, ಉಳಿದ ಲೇಖಕಿಯರನೇಕರು ವಸ್ತುವಿನಂತೆ ಬಂಧದಲ್ಲೂ ಬಡವಾದರು. (ವೀಣಾರವರಿಗೆ ನವ್ಯರನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳಿದ ಮಾತುಗಳನ್ನೇ ಹೆಚ್ಚೂಕಮ್ಮಿ ಅನ್ವಯಿಸಬಹುದು). ಸಹಾನುಭೂತಿ ಗಿಟ್ಟಿಸುವ ವಿವರಗಳಿಂದ ಹೆಚ್ಚು ಪುಟ ತುಂಬಿಸಿದ ಲೇಖಕಿಯರ ಕರವಸ್ತ್ರ ತೋಯಿಸುವ ತಂತ್ರ, ಘಟನೆಗಳ ಸರಪಳಿ, ಕಸುವಿಲ್ಲದ ಭಾಷೆ–ಇವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಲೇಖಕಿಯರ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಎದ್ದು ಕಾಣುವ ಅಂಶಗಳು. ಮಧ್ಯಮವರ್ಗದ ಮಹಿಳೆಯ ಆಸೆ ಆಕಾಂಕ್ಷೆಗಳು ಯಾವ ಸ್ತ್ರೀ ಪಾತ್ರದ ಮೇಲಾದರೂ ಆರೋಪಿಸಲ್ಪಡುತ್ತವೆಯೆನ್ನಬಹುದು.

ಲೇಖಕಿಯರ ಕೃತಿಗಳು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಪೇಲವವಾಗಿರುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯೂ ಕಾರಣ. ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ಉತ್ಪಾದನಾ ಸಾಧನಗಳನ್ನು ತನ್ನ ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡ ಪುರುಷ, ಸ್ತ್ರೀಯನ್ನು ಅಡುಗೆಮನೆ ಸೇರಿಸಿದಂದಿನಿಂದ ಶೋಷಣೆಯಲ್ಲೆ ಬದುಕಿ ಬಂದಿದ್ದಾಳೆ; ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ವಂಚನೆಗೀಡಾಗಿದ್ದಾಳೆ. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಮಧ್ಯಮವರ್ಗದ ಉದಯದೊಂದಿಗೆ ಚಿಗುರಿದ ಸುಧಾರಣಾಶೀಲತೆಯ ಫಲವಾಗಿ ಮಹಿಳೆಯರು ಶಾಲೆ, ಕಾಲೇಜು ಮೆಟ್ಟಿಲು ಹತ್ತುವಂತಾಗಿ ಕೆಲವು ವರ್ಷಗಳಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಪಾಲ್ಗೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಇತಿಹಾಸದ ಹಿನ್ನೆಲೆ, ಅನುಭವದ ಮಿತಿ, ಅಧ್ಯಯನದ ಅಭಾವ ಮುಂತಾದ ಅಂಶಗಳು ಸೃಜನಶೀಲತೆಯ ಪೇಲವಕ್ಕೆ ಕಾರಣಗಳಾಗಿವೆ. ಆದರೆ ಇದೇ ಸ್ಥಿತಿ ಮುಂದುವರಿಯಬೇಕಾದ ಅನಿವಾರ್ಯ ಸ್ಥಿತಿಯೇನು ಇಲ್ಲ. ಕೇವಲ ಗಂಡಸರ ಮೇಲೆ ಅನ್ಯಾಯದ ಭಾರ ಹಾಕುವ ಉತ್ಸುಕ ಕೃತಿಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ, ಆಳವಾದ, ಹೆಣ್ಣಿನ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮೂಲಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಕೃತಿಗಳು ಬರಬೇಕಾಗಿದೆ; ಅನುಭವ ಸಾಮಗ್ರಿಯನ್ನು ವೈಚಾರಿಕ ನಿಕಷಕ್ಕಿಟ್ಟು ಮಹಿಳೆಯ ಸ್ಥಿತಿ, ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ಬೇರುಗಳನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಹುಡುಕುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾದುದು.

ಇನ್ನು ಇತ್ತೀಚಿನ ಎರಡು ಮಹತ್ವದ ಘಟನೆಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಒಂದೆರಡು ಮಾತುಗಳನ್ನು ಹೇಳಿ ಲೇಖನವನ್ನು ಮುಗಿಸಬಹುದು. ಈ ಎರಡು ಘಟನೆಗಳೆಂದರೆ ಬರಹಗಾರರ ಒಕ್ಕೂಟ ಮತ್ತು ಪ್ರಗತಿಪಂಥದ ಉದಯ. ಒಕ್ಕೂಟದ ಧೋರಣೆ–

ಈಗ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿರುವಂತೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯೊಂದಿಗೆ ಆರ್ಥಿಕ ಸತ್ಯವನ್ನು ಮನಗಾಣಲಿಚ್ಛಿಸದೆ ವಾಸ್ತವ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಆ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಮರೆಮಾಚಿದೆ. ಪ್ರಗತಿಪಂಥ ಅಮೂರ್ತ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ದನಿಮಾಡಬಯಸಿ ಧೋರಣೆಯ ಖಚಿತತೆ ತೋರಿಸಿಲ್ಲ.

ಇಂದು ಸಮಾಜದ ಹುಟ್ಟು, ವಿಕಾಸವನ್ನು ಅದರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಆರ್ಥಿಕ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾಗಿ ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಾಮಾಣಿಕ ಪ್ರಯತ್ನ ನಡೆಸುವ ಹೊಸ ಪೀಳಿಗೆಯ ಜನ ಕಾಣಿಸುತ್ತಿರುವುದು ಆಶಾದಾಯಕವಾಗಿವೆ. ಕಷ್ಟಸಾಧ್ಯವಾದರೂ ಹಿಂದಿನವರ ವೈರುಧ್ಯ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗಳನ್ನು ದಾಟುವ, ಸಂದಿಗ್ಧತೆಯಿಂದ ಪಾರಾಗುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ನಡೆದಂತೆ, ನಮ್ಮ ಸಾಹಿತ್ಯವೂ ಕಾಲದ ಅಗತ್ಯವನ್ನರಿತು ಹೊಸ ಸತ್ವ ಪಡೆಯುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಿವೆ. ಈ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ನಡೆಯುತ್ತಿವೆ. ಇದು ಹೊಸಆಸೆ ಹುಟ್ಟಿಸುವ ವಿಷಯ. ಇಂದು ನಮ್ಮಂಥವರ ಬರವಣಿಗೆ ಹಿಡಿದಿರುವ ದಿಕ್ಕಿನ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದೇನೆ. ಅಸ್ಪೃಶ್ಯ ಜನಾಂಗದಿಂದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಶಕ್ತಿ ಹೊರಹೊಮ್ಮಿದ್ದರೊಂದಿಗೆ ಗ್ರಾಮೀಣ ಬದುಕಿನ ಹೊಸ ಸೊಗಡು ಹೊತ್ತ ಬರವಣಿಗೆ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿರುವುದು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕ್ಷೇತ್ರದ ಹೊಸ ತಿರುವಿನ ಸೂಚನೆಯೂ ಹೌದು. ಶೋಷಣೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯ ದನಿ ಎತ್ತಲು, ನಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ವೈಷಮ್ಯಗಳನ್ನು ಶೋಧಿಸಲು ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಿರುವ ನಮ್ಮಂಥವರು, ಸಾಹಿತಿಗಳಿಗಿರಬೇಕಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ, ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಒತ್ತು ಕೊಡುತ್ತಿದ್ದೇವೆ; ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಮಾಜಕ್ಕಿರಬೇಕಾದ ಸಂಬಂಧದ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಗಮನ ಹರಿಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲೆ ಬದ್ಧ ಸಾಹಿತ್ಯದ (Committed literature) ಅಗತ್ಯ, ಅನಿವಾರ್ಯತೆಗಳ ಮಾತನ್ನು ಆಡುತ್ತಿದ್ದೇವೆ: ಈ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ಅನೇಕರು ಬರೆಯುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಳಕಳಿ, ಬದ್ಧತೆಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ರಚಿತವಾಗುವ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೇವಲ ಮ್ಯಾನಿಫೆಸ್ಟೋ ಆಗದೆ ಬದುಕನ್ನು ಪ್ರೀತಿಸುವ ಬದ್ಧ ಕಲಾಕೃತಿಯಾಗಬೇಕು, ಎಂಬ ಅರಿವು ನಮಗಿದೆ.

ಕಡೆಯದಾಗಿ ಒಂದೆರಡು ಮಾತು; ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಮೀಕ್ಷೆ ನನ್ನ ಉದ್ದೇಶವಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಎಲ್ಲ ಲೇಖಕರೂ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಕ್ಕೆ ಬಂದಿಲ್ಲ. ಸಾಧ್ಯವಾದಷ್ಟೂ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಘಟ್ಟಗಳನ್ನು ನೋಡಲು ಯತ್ನಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆಯಾ ಘಟ್ಟದ ನೆಲೆ, ನಿಲುವು ಮುಖ್ಯ, ಲೇಖಕರ ಪಟ್ಟಿಯಲ್ಲ. ಪ್ರಸ್ತುತ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಸೂತ್ರಗಳು (ಅಥವಾ ಮಾರ್ಗ) ಕನ್ನಡದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟರೂಪ ತಾಳಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಓದುಗರು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಆದರೆ ಅದೊಂದೇ ಕಾರಣದಿಂದ ಎಲ್ಲ ರಿಯಾಯಿತಿಗಳನ್ನು ಖಂಡಿತ ಬಯಸುವುದಿಲ್ಲ.

ಆಗಸ್ಟ್ ೧೯೭೬

ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಧೋರಣೆ

ಸಾಹಿತ್ಯ ಬದುಕಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರಬೇಕು, ಬದುಕೇ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗಬೇಕು–ಎಂದಾಗ ಬಹುಶಃ ಯಾರೂ ವಿರೋಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಬದುಕಿನ ಕೆಲವು ಕ್ಷಣಗಳಿಗೆ ಕಟ್ಟು ಹಾಕಿಟ್ಟರೂ ಈ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಪೂರೈಸಿದಂತಾಯಿತು. ಜೊತೆಗೆ ಬದುಕನ್ನು ಕುರಿತಿರಬೇಕು ಎಂದಾಗ ಅದು ಹೀಗೆ ಇರಬೇಕು ಎಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿದಂತೇನೂ ಆಗಲಿಲ್ಲ. ಬದುಕು ಎಂದಾಗ ಇಲ್ಲಿರುವ ಎಲ್ಲವೂ ಸೇರುತ್ತದೆ. ಹೆಣ್ಣಿನ ವಾಸನೆಯೊಡೆಯುವ ಸಾಹಿತ್ಯಸೃಷ್ಟಿ ಕೆಲವರಿಗೆ ಜೀವನೋತ್ಸಾಹದ ಪ್ರತೀಕವಾಗಬಹುದು; ಸಾಂಸಾರಿಕ ಸ್ಥಿತಿಗತಿ, ಸಾವು, ನೋವುಗಳಿಗೆ ಮಿಡಿದದ್ದೂ ಬದುಕಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಸಾಹಿತ್ಯವೇ. ಜೀವನದ ಬಗ್ಗೆ ಹಳತಾದ್ದನ್ನೋ ಕೊಳೆತದ್ದನ್ನೊ ಹೊಸಭಾಷೆ ಬಂಧಗಳಲ್ಲಿ, ವೈಚಾರಿಕತೆಯ 'ಉಪಾಯ'ದಲ್ಲಿ ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸುವುದೂ ಬದುಕನ್ನು ಕುರಿತು ಉತ್ತಮ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದು ಕರೆಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯ. ಅಂದರೆ ಇದೆಲ್ಲ ಬದುಕಿಗೆ ನಿಷ್ಠವಾದ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂಬ ತಲೆಬರಹದ ಕೆಳಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದು ಎರಡು ಅಂಶಗಳು:

ಒಂದು: ಬದುಕು–ಹೇಗಾದರೂ ಸರಿ–ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಾಣಸಿಗುವುದು.

ಎರಡು: ಕಲಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಪರಿಣಾಮ ಉಂಟುಮಾಡುವುದು.

ಹೀಗಾಗುವುದರಿಂದ ನಾವು ಬದುಕಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಯಾವುದನ್ನಾದರೂ ಸರಿ, ಆ ಒಂದು ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತೇವೆ. ಇನ್ನು ಕಲಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಪರಿಣಾಮಕಾರಿ ಮಟ್ಟ ಮುಟ್ಟಿದ್ದರೆ, ಸೂಕ್ಷ್ಮಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಇದ್ದರೆ, ಅಂಥ ಕೃತಿ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯ ಬಿರುದು ಪಡೆದುಬಿಡುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ಇನ್ನೂ ಕೆಲವು ಮುಖ್ಯ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಮರೆಯುತ್ತೇವೆ ಅಥವಾ ಮರೆಮಾಚುತ್ತೇವೆ. ಇದರರ್ಥ–ನಾನು ಬದುಕಿಗೆ ನಿಷ್ಠವಾದ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ವಿರೋಧಿ ಎಂದಲ್ಲವೇ ಅಲ್ಲ. ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಹಾರಾಡುವ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಬದುಕಿನ ಬಗ್ಗೆ ಕಾಳಜಿ ವಹಿಸುವ ಸಾಹಿತ್ಯ ಒಳ್ಳೆಯದಾರಿ ಗುರುತಿಸಿದೆ ಎಂಬುದು ಸತ್ಯ. ಇದು ಮೊದಲ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವೆನಿಸುವ ಅಂಶ. ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬದುಕಿನ ಬಗ್ಗೆ ಬರೆದ ಒಂದು ಕೃತಿ ಯಾವ ಅರ್ಥವನ್ನಾದರೂ ಹೊರಡಿಸಲಿ, ಯಾವ ನಿಲುವನ್ನಾದರೂ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲಿ, ಕಲಾತ್ಮಕ ಮುಸುಕು ಇದ್ದರೆ ಸಾಕು ಮಹತ್ವಗಳಿಸುತ್ತದೆಯಲ್ಲ ಎಂಬುದು ನನ್ನ ತಕರಾರು. ಅಂದರೆ ಕೃತಿಯೊಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ನಿಲುವನ್ನು ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸದೆ, ಇಲ್ಲಿ, ತಾಂತ್ರಿಕ ಕೌಶಲ್ಯಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆ

ಲಭ್ಯವಾಗುವ ಸಂದರ್ಭವಿದೆ. ಒಂದು ತೀರಾ ಸಾಮಾನ್ಯ ಸಂಗತಿ ಕಲಾತ್ಮಕ ಚಾತುರ್ಯದಿಂದ 'ಗಹನ' 'ಗಂಭೀರ' ಆಗಬಹುದು. ಆಗ ವಿಮರ್ಶೆಯೂ ಅದೇ ಮಟ್ಟದ್ದಾಗಿ ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಏನೋ ಇದೆಯೆಂಬ ಭ್ರಮೆ ಹಿಡಿಸಬಹುದು. ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ನಿಲವು ಅಂದರೆ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ನಾವು ಮಾತಾಡದೆ ಇದ್ದಾಗ ವಿಮರ್ಶೆ ನೇರ ಹಾಗೂ ಸರಳವಾಗಿರದೆ ಸುತ್ತಿ ಬಳಸುವ ಭಾಷಾಬುದ್ಧಿವಂತಿಕೆಯಾಗುವ ಅಪಾಯವೂ ಇದೆ. ಅಂದರೆ ಕೃತಿಕಾರ ಎಂಥದೊ ಒಂದು ವಿಷಯವನ್ನು ತನ್ನ ತಾಂತ್ರಿಕ ಪರಿಣಿತಿಯಲ್ಲಿ ಎರಕಹೊಯ್ದು ಹೊಳಪು ಕೊಟ್ಟಂತೆ ವಿಮರ್ಶಕನೂ ಅದೇ ಪಟ್ಟುಗಳನ್ನವಲಂಬಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈ 'ಬುದ್ಧಿವಂತಿಕೆ'ಗೆ ಒಂದು ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದಾದರೂ ಧೋರಣೆ ಇದೆಯೆ? ಇದ್ದರೆ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅದರ ಮೌಲ್ಯವೇನು?–ಇಂಥ ವಿಷಯಗಳು ಮುಖ್ಯವೆನ್ನಿಸುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಯಾವ ಧೋರಣೆಯಿದ್ದರೇನಂತೆ, ಬದುಕನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುವುದನ್ನು ಚನ್ನಾಗಿ ಹೇಳಿದರೆ ಸಾಕು–ಎಂಬ ಮನೋಭಾವಕ್ಕೆ ಈ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಪುನರಾಲೋಚನೆ ಅಗತ್ಯ. ನಾನೀಗ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುವ ವಿಷಯ ಅದೇ ಆಗಿದೆ.

ನಮ್ಮ ಸಮಕಾಲೀನ ಬದುಕು ಇದೀಗತಾನೆ ಉದ್ಭವವಾದದ್ದಲ್ಲ. ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇತಿಹಾಸವೇ ಇದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ನಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಇವತ್ತಿನ ಅಂಶಗಳೊಂದಿಗೆ ಹಿಂದಿನ ಇತಿಹಾಸದ ಅಚ್ಚೂ ಬಿದ್ದಿದೆ. ಧರ್ಮ, ಪ್ರಭುತ್ವ, ಆರ್ಥಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆ, ದುಡಿಮೆ–ಇವೆಲ್ಲ ಹೇಗೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿವೆ, ಯಾವ ಯಾವ ಸ್ಥಾನ ಪಡೆದಿವೆ ಎಂಬುದು ಒಂದು ಸಮಾಜದ ಬದುಕನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಸಹಾಯಕ ಸಾಮಗ್ರಿ. ಆದ್ದರಿಂದ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಮತ್ತು ಸಮಕಾಲೀನ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗಳ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಅರಿವಿನಿಂದ ಬದುಕನ್ನು ಕಾಣುವ ಕ್ರಿಯೆ ಸಾಗಬೇಕು. ಕಾಣುವುದಷ್ಟೆ ಅಲ್ಲ, ಅದರಿಂದ ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡ ಧೋರಣೆ ಯಾವುದು, ಅದು ಯಾರನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆ – ಎಂಬುದು ಮುಖ್ಯ.

ತಳೆದ ಧೋರಣೆಯೊಂದು ಯಾರನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆ–ಎಂಬುದನ್ನು ನಾನು ಬಹುಮುಖ್ಯವೆಂದೇ ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತೇನೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ, ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿ ಸಮಾಜದಲ್ಲೇ ಬೇರೂರಿರುವ ಬದುಕಿನ ಬಗ್ಗೆ ಧೋರಣೆಯೊಂದನ್ನು ಹೊಂದಿರುವಾಗ ಅದು ಅವನೊಬ್ಬನದೇ ಎಂದು ಹೇಳುವಂತಿಲ್ಲ. ಈ ಹೇಳಿಕೆಯನ್ನು ಹೀಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಬಹುದು; ನಾವು ತಳೆಯುವ ಧೋರಣೆಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಆಯಾ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಬೇರುಬಿಟ್ಟ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಭಾವ ಅಥವಾ ಪ್ರೇರಣೆಯಿರುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ತನ್ನ ಪರಿಸರದ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಮುಕ್ತವಾಗುವುದು ಮೊದಮೊದಲು ಕಷ್ಟ. ತಾನು ಬೆಳೆದಂತೆ ಪರಿಸರವನ್ನು ಪ್ರತಿಭಟಿಸಿ ಭಿನ್ನವಾಗಬಹುದು ಅಥವಾ ಅದೇ ಸರ್ವಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂದು ನಂಬಿ ಬೇರು ಬಿಡಬಹುದು. ಇವೆರಡರಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಘಟಿಸಬೇಕಾದರೂ ಅದಕ್ಕನುಗುಣವಾದ ಚಿಂತನೆಯೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಚಿಂತನೆಯಿಂದ

ವ್ಯಕ್ತಿ ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಧೋರಣೆ ಕೆಲವರಿಗೆ ಇಷ್ಟವಾದ್ದೂ, ಇನ್ನು ಕೆಲವರಿಗೆ ಕನಿಷ್ಟವಾದ್ದೂ ಆಗಬಹುದು. ಒಂದು ಧೋರಣೆ ಅನೇಕರಿಗೆ ಇಷ್ಟವಾಯಿತು. ತೀರಾ ಹತ್ತಿರವಾಯಿತು ಎನ್ನುವುದರ ಅರ್ಥ – ಅವರು ಆ ಧೋರಣೆಯಲ್ಲಿ ತಮ್ಮನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ ಅಥವಾ ಆ ವ್ಯಕ್ತಿ ಈ ಧೋರಣೆಯ ಮೂಲಕ ಆ ಜನರಲ್ಲಿ ತನ್ನನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ – ಎಂಬುದು. ಅಂದ ಮೇಲೆ ಒಬ್ಬನ ಧೋರಣೆ ಅದಕ್ಕನ್ವಯವಾಗುವ ಸಮಾನಸ್ತರದ ಅನೇಕರ ಧೋರಣೆಯೂ ಹೌದು. ಆಗ ಅವರೆಲ್ಲ ಒಂದೇ ವರ್ಗದವರಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಒಬ್ಬನ ಧೋರಣೆಯೂ ಹೌದು. ಆಗ ಅವರೆಲ್ಲ ಒಂದೇ ವರ್ಗದವರಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಒಬ್ಬನ ಧೋರಣೆ ಒಂದು ವರ್ಗದ ಆಶಯಕ್ಕನುಗುಣವಾದ ಧೋರಣೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ತತ್ವಜ್ಞಾನವೂ ಅಷ್ಟೇ ಹೀಗೆಯೆ ಅದು ಯಾವುದಾದರೊಂದು ವರ್ಗದ ಆಶಯವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆ.

ಸೂಕ್ತ ಮಾಧ್ಯಮಗಳ ನಿಯಂತ್ರಣ ಸಾಧ್ಯವಾದಾಗ ಒಂದು ವರ್ಗದ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನ ಬೇರೊಂದು ವರ್ಗದ ಮೇಲೆ ದಟ್ಟಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿ ಅದೇ ಬದುಕಿನ ವೈಚಾರಿಕ ಬೆನ್ನೆಲುಬಾಗಿ ಬಿಡುವುದುಂಟು. ಇದಕ್ಕೆ ಭಾರತಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆ ಉದಾಹರಣೆ ಬೇಕಿಲ್ಲ. ಶೋಷಣೆಗೆ ಹಾದಿ ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟ ತತ್ವವೇ ಶೋಷಿತರಿಗೂ ಇಷ್ಟವಾಗಿರುವ, ಇಷ್ಟವಾಗಿರುವಂತೆ ಮಾಡಿರುವ ದುರಂತ ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣದುರಿಗೇ ಇವೆ. ವರ್ಣಾಶ್ರಮಧರ್ಮದ ಅನುಷ್ಠಾನಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕಿದ ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧಿಕಶಕ್ತರ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ ಪ್ರಭಾವಪೂರ್ಣ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನ ಎನ್ನಿಸಿಕೊಂಡು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದದ್ದು, ಸಮಾಜದ ಬದುಕೆಲ್ಲ ಅದಕ್ಕೆ ಬದ್ಧವಾದದ್ದು ಐತಿಹಾಸಿಕ ಸತ್ಯ. ಆಳುವ ವರ್ಗ ಮತ್ತು ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ತಮಗೆ ಅನುಕೂಲಕರ ವಿಚಾರಧಾರೆಗೆ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯ ಕೊಡುವುದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಇವರ ತಪ್ಪುಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಕಾಣದ ಶಕ್ತಿಯ ಲೀಲೆಯ ಕಡೆ ಬೆರಳು ತೋರಿಸುವ ವಿಚಾರಧಾರೆ ಇವರನ್ನು ಸಂರಕ್ಷಿಸಿ ಸುಖವಾಗಿಡುತ್ತದೆ. ಭಾರತದಲ್ಲೂ ಅದೇ ಆಯಿತು. ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಧರ್ಮಗಳು ಇಲ್ಲಿ ತಲೆಯೆತ್ತಿದವಾದರೂ ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಭಿನ್ನವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಮೂಲತಃ ಒಂದೇ ಆಶಯವುಳ್ಳ ವಿಚಾರಧಾರೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತ ಭದ್ರವಾಯಿತು. ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ ಪಟ್ಟಭದ್ರರ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳನ್ನು ರಕ್ಷಿಸುತ್ತ ಬಂತು.

ಇವತ್ತಾದರೂ ಹಳೆಯದನ್ನು ಆಧಾರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಸಣ್ಣಪುಟ್ಟ ಸುಧಾರಣಶೀಲತೆ ತೋರಿಸಿ ಯಥಾಸ್ಥಿತಿ ಉಳಿಸುವ ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಉತ್ಕೃಷ್ಟ ಎನ್ನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ಮಾಧ್ಯಮಗಳ ಸಹಕಾರವಿದೆ. ವರ್ಣಾಶ್ರಮ ಧರ್ಮದ ಅನ್ಯಾಯವನ್ನು ಖಂಡಿಸಿದರೂ, ಅಂಥ ಪದ್ಧತಿಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ರೂಪದಲ್ಲಾದರೂ ಇರಗೊಡುವ ವಿಚಾರ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಪ್ರಭುತ್ವ, ಪ್ರಸಾರಮಾಧ್ಯಮಗಳು ತಪ್ಪಿಸಿಲ್ಲ., ಅಷ್ಟೆ ಅಲ್ಲ, ಇಲ್ಲಿ ಅಂಥವರೇ ಗಣ್ಯ ವಿದ್ವಾಂಸರೂ, ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳೂ ಆಗುವುದು ಸಾಧ್ಯವೆನ್ನುವ ವಾತಾವರಣವಿದೆ. ಅನ್ಯರನ್ನು ಆಳಿ ತಮ್ಮ ಬೇಳೆ ಬೇಯಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆನ್ನುವ ವರ್ಗದವರು ತಮ್ಮ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯನ್ನು

ಉಳಿಸಿ ಬೆಳೆಸುವ ಬೌದ್ಧಿಕ ಚಿಂತನೆಯೇ ಸಮಾಜದ ಅಡಿಗಲ್ಲಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ಬಯಸುತ್ತಾರಾದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲೆಲ್ಲ ವರ್ಗಪ್ರಜ್ಞೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿರುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಇದು ಒಡೆದು ಕಾಣದಿರಬಹುದು; ಅಷ್ಟೆ.

ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಈ ಸಂಗತಿಗಳಿಂದ ಬೇರೆ ಮಾಡಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಸಾಹಿತಿ ನಿಜಕ್ಕೂ ಬದುಕಿನ ಬಗ್ಗೆ ಗಂಭೀರ ಕಾಳಜಿ ವಹಿಸಿದನಾದರೆ, ಧೋರಣೆಯೊಂದನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ; ಅಥವಾ ಅನುಭವ, ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಂದ ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡ ಧೋರಣೆಯ ಮುಖಾಂತರ ಬದುಕನ್ನು ಅಳೆಯುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲೂ ಅವಿಭಾಜ್ಯ ಅಂಗವಾಗುವ ಧೋರಣೆ–ಮೇಲುನೋಟಕ್ಕಲ್ಲದಿದ್ದರೆ–ಆಳದಲ್ಲಾದರೂ ಒಂದು ವರ್ಗದ ಆಶಯವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆ.

'ಮೇಲು ನೋಟಕ್ಕಲ್ಲದಿದ್ದರೆ' ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ಬೇಕಾಗಿಯೇ ಬಳಸಿದ್ದೇನೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ನಮ್ಮ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳಾರೂ ಮೇಲುನೋಟಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಗಾಮಿಗಳಾಗಿರಲು, ಹಾಗೆಂದು ಕರೆಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಇಚ್ಛಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇನ್ನು ಹೀಗಿರಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ–ಎಂಬಂಥ ಸ್ಥಿತಿ ತಲುಪಿದಾಗ ಬಹಳಷ್ಟು ಜನ ಜಾತೀಯತೆಯನ್ನು ಧಿಕ್ಕರಿಸಿ ಮಾತಾಡಲು ಹಿಂದೆ ಮುಂದೆ ನೋಡುವುದಿಲ್ಲ; ಸಮಾನತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತಾಡದೆ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಜನತೆಯನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ 'ವ್ಯವಸ್ಥೆ' ಇರುತ್ತದೆ, ದೋಷ ಅಲ್ಲಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಮಾತ್ರ ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಇನ್ನೊಂದು ವಿಪರ್ಯಾಸವೆಂದರೆ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿರೋಧಿಯಾಗುವುದೂ ಒಂದು ವಿಶೇಷ ಗೌರವವೆಂದು ಭಾವಿಸಿರುವ ಬುದ್ಧಿವಂತರೂ ನಮ್ಮಲ್ಲಿದ್ದಾರೆ. ಪ್ರಗತಿಪರರೆಂದುಕೊಂಡವರೆಲ್ಲ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಬಗ್ಗೆಯ ಮಾತಾಡುತ್ತಾರಾದರೂ ಒಬ್ಬೊಬ್ಬರಿಗೆ ಒಂದೊಂದು 'ವ್ಯವಸ್ಥೆ'ಯಾಗಿ ಕಂಡಿರುತ್ತದೆ. ವಿಶಾಲಾರ್ಥದಲ್ಲಿ 'ವ್ಯವಸ್ಥೆ' ಹತ್ತಾರು ಆಗಿರಲಿಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ, ಒಂದೇ ಮೂಲ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಅಂಗವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳಿರಬಹುದು ಅಷ್ಟೆ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಯೋಚಿಸುತ್ತ ಹೋದಾಗ ತಮಗೆ ತೊಂದರೆ ಕೊಟ್ಟ ಅಥವಾ ಬೇರಾವುದೊ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಬೇಡವಾದ ಸಂಸ್ಥೆ, ಶೋಷಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಾಗಿ ಕಂಡುಬಿಡಬಹುದು. ಶೂದ್ರಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಸಾರಥ್ಯ ವಹಿಸಿದವರಿಗೆ ವೈದಿಕ ವರ್ಣವಷ್ಟೇ ಶೋಷಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಾಗಿದ್ದರೆ, ಇನ್ನೂ ಕೆಲವರಿಗೆ ಸರ್ಕಾರ ಅಥವಾ ಸಂಸ್ಥೆಗಳ ನಾಯಕರು 'ವ್ಯವಸ್ಥೆ'ಯಾಗಿರುವುದುಂಟು! ಜೊತೆಗೆ ಇದೇ ಸತ್ಯವೆಂಬ ವಾತಾವರಣ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಪ್ರಯತ್ನಗಳೂ ನಡೆಯುವುದುಂಟು. ಹೀಗಾದಾಗ ಅರ್ಥ, ವಿವರಣೆ, ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳನ್ನು ಗೌಣಗೊಳಿಸಿ ಸಾಂದರ್ಭಿಕ ಹೇಳಿಕೆಗಳು ಎದ್ದು ಬರುತ್ತದೆ.

ಹಾಗಾದರೆ 'ಒಟ್ಟು ವ್ಯವಸ್ಥೆ' ಎಂದರೆ ಯಾವುದು?

ಸಾಮಾನ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೆಂಬುದು ಯಾವಾಗಲೂ ಇರುವಂಥದೇ. ಇದನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವುದು ಅಥವಾ ಬೆಂಬಲಿಸುವುದು ಆಯಾದೇಶದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಿರ್ಣಯಿಸಬೇಕಾದ ವಿಷಯ; ಹಾಗೂ ಅದು ಎಂಥ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಎಂಬುದರ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿದೆ. ಶತಶತಮಾನಗಳಿಂದ 'ಧರ್ಮ' ಶೋಷಣೆಗೆ ಸಾಧನವಾಗಿದೆ. ಅದು

ಬಿತ್ತಿದ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಪ್ರಭುತ್ವ ಶಕ್ತಿಯ ಬೆಂಬಲವೂ ಇದೆ. ಇದನ್ನು ಬಯಸುವ ಬಂಡವಾಳಗಾರರಂಥ ಪಟ್ಟಭದ್ರರ ವರ್ಗವೇ ಇದೆ. ಪೂರ್ವಜನ್ಮದ ಪಾಪ-ಪುಣ್ಯ, ವಿಧಿನಿಯಮದಂಥ ಸಾಮಾನ್ಯ ತತ್ತ್ವಗಳು ಇಲ್ಲಿನ ಸ್ಥಿತಿಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೆ ಆಕಾಶದ ಕಡೆಗೆ ಕೈ ತೋರಿಸುವುದರಿಂದ ಶೋಷಣೆಗೆ ರಕ್ಷಣೆ ಒದಗಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಇವೆಲ್ಲಕ್ಕೂ ಅನುಕೂಲವಾಗುವಂಥ ರಾಜ್ಯ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ಅನುಷ್ಠಾನಕ್ಕೆ ತರುವ ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಒಟ್ಟು ಈ ಎಲ್ಲ ಅಂಗಗಳ ಸೂತ್ರ ಇರುತ್ತದೆ. ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಎನ್ನುವಾಗ ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಗಣಿಸಬೇಕಾದರೂ ಸಮಾಜವನ್ನು ಅಂಧಶ್ರದ್ಧೆ, ಹೀನಸ್ಥಿತಿಗಳಲ್ಲಿ ಹಿಡಿದಿಟ್ಟ ಅಂಗವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಮರೆಯುವಂತಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈಗಿನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ 'ವ್ಯವಸ್ಥೆ' ಎಂದಾಗ ಇವೆಲ್ಲ ಅದರೊಳಗೆ ಸೇರಬೇಕು.

ಇದನ್ನೆಲ್ಲ ಅರಿತಾಗ ನಾವು ಮೇಲುನೋಟದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಗೆ ಮರುಳಾಗುವುದು ತಪ್ಪುತ್ತದೆ. ಮೇಲುನೋಟಕ್ಕೆ ಹೇಗೇ ಕಾಣಲಿ, ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಆಳದಲ್ಲಿ ಅದು ಯಾವ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳಿಗನುಗುಣವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದು ಒಂದು ಧೋರಣೆಯ ನಿಜವಾದ ಅಳತೆಗೋಲು. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಾಹಿತಿಯೊಬ್ಬ ತಳೆದಿರುವ, ತಳೆಯುವ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಬರುವಾಗ ಇವನ್ನೆಲ್ಲ ಅಗತ್ಯವಾಗಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಸಾಹಿತಿ ಒಂದು ಧೋರಣೆಗೆ ಬದ್ಧನಾಗಿರುವುದು ಎಷ್ಟು ಮುಖ್ಯವೋ, ಅದು ಯಾವ ವರ್ಗದ ಆಶಯವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಷ್ಟೆ ಮುಖ್ಯ.

ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ನಾನು ಮುಂಚೆ ಹೇಳಿದ್ದು- ಕೇವಲ 'ಬದುಕಿಗೆ ನಿಷ್ಠವಾಗಿರುವ ಸಾಹಿತ್ಯ' ಎಂದು ತೇಲಿಸಿದರೆ ಸಾಲದು ಎಂದು; ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಬದುಕು ಹೀಗೆ ಬಂದಿದೆ ಹಾಗೆ ಬಂದಿದೆ ಎಂದು ಅಲ್ಲಿರುವುದನ್ನು ಹಿಗ್ಗಿಸಿ ವಿಮರ್ಶಿಸಿದರೆ ಎಲ್ಲವೂ ಮುಗಿಯಲಿಲ್ಲ. ಕೃತಿಕಾರ ಬದುಕನ್ನು ಕಾಣುವಾಗ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ, ರಾಜಕೀಯ, ಸಂಗತಿಗಳ ಪರಿವೀಕ್ಷಣೆಯಿಂದ ಮೂಡಿದ ಯಾವ ಧೋರಣೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕು. ಇದರರ್ಥ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ತಾನು ನಂಬಿದ ಧೋರಣೆಯ ಪ್ರಚಾರ ಪಟ್ಟ ಏರಬೇಕೆಂದೇನೂ ಅಲ್ಲ. ಸಮಾಜದ ಬದುಕನ್ನು ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾಗಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವಾಗ ಸಾಹಿತಿಗೆ ನಿಲುವೊಂದು ಮೂಡುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯ ಕ್ರಿಯೆ.ಇದು ಆತ ನೋಡುವ ಎಲ್ಲದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯಾಮಗ್ನವಾಗಿರುವುದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕ. ಧೋರಣೆಯೊಂದು ರೂಪುಗೊಂಡೇ ಇಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಒಂದು 'ವೈಚಾರಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ'ವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು ಕಷ್ಟ ಯಾಕೆಂದರೆ ಸುಸಂಬದ್ಧ ಆಲೋಚನಾ ವಿಧಾನ ಇಂಥ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ರೂಪಧಾರಣೆಗೆ ಪ್ರಮುಖ ಅಡಿಪಾಯ. ಒಟ್ಟಾರೆ, ಧೋರಣೆಯೊಂದು ಅಗತ್ಯ ಎಂಬುದು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ ಮಾತು.

ನಾವೆಲ್ಲ ಬದುಕುತ್ತಿರುವುದೇ ಈ ಸಮಾಜದಲ್ಲಾದ್ದರಿಂದ ಅನುಭವದ ಹಿಂದೆ ಸಾಮಾಜಿಕತೆ ಇರುವುದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ

ವಿಮರ್ಶಕನು–ಕೃತಿಯೊಂದು ಹೊರಡಿಸುವ ಧೋರಣೆಯನ್ನು–ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಟ್ಟು ನೋಡಬೇಕಾಗಿದೆ. ಆಗ ಆ ಧೋರಣೆಯ ಪರೀಕ್ಷೆ ನಡೆದು ಕೃತಿಯ ಮೌಲ್ಯ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೂ ಹಾದಿಯಾಗುವುದು. ಸಾಹಿತಿಯೊಬ್ಬ ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ತನ್ನ ಸಮಕಾಲೀನ ಸಮಾಜದ ಬದುಕಿನೊಂದಿಗೆ ಸಜೀವ ಸಂಬಂಧ ಪಡೆದಿದ್ದಾನೆ, ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ನ್ಯಾಯಕ್ಕೆ ಬದ್ಧನಾಗಿದ್ದಾನೆ ಎಂಬ ವಿಷಯ ಹೊರಬರುವುದು;ಹೀಗೆ ಪರಿವೀಕ್ಷಿಸದೆ ಸಾಹಿತಿಯನ್ನು ಇತರರಿಗಿಂತ ಅತ್ಯಂತ ಭಿನ್ನನೆಂದು ತೋರಿಸಿ ಅವನ ಅಂತರಂಗದಲ್ಲಿ ಯಾರಲ್ಲೂ ಆಗದ ಪವಾಡ ಘಟಿಸುತ್ತದೆಯೆಂಬಂತೆ ವಿಜೃಂಭಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಏನೂ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲ. ಬೇರೆ ಅನೇಕರಿಗೆ ಇಲ್ಲದ ಪ್ರತಿಭೆ ಅವನಿಗಿದೆಯೆಂಬುದು ನಿಜ. ಆದರೆ ಅವನ ವಿಚಾರಧಾರೆ ಹೇಗೆ ಹೋದರೂ ಮನ್ನಿಸಿ ಗೌರವಿಸಬೇಕೆನ್ನುವುದು ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದುಕಿಗಿರುವ ಸಂಬಂಧದ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಆಲೋಚನೆಗೆ ತಡೆಹಾಕುವ ಪ್ರಯತ್ನ. ಈಗ ನೋಡಿ; ಕೃತಿಕಾರನಿಗೆ ಸ್ವರ್ಗ – ನರಕ, ಜನ್ಮ – ಪುನರ್ಜನ್ಮ, ಪೂರ್ವಪಾಪ –ಪುಣ್ಯ, ವಿಧಿಲಿಖಿತ – ಇತ್ಯಾದಿ ನಂಬಿಕೆಗಳಿಗೆ ಕಾಂಕ್ರೀಟು ಹಾಕಿದ ವಿಚಾರಧಾರೆ ಶತಶತಮಾನಗಳಿಂದಲೂ ಈ ಸಮಾಜದ ಜನರನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸಲು ಕೆಲವರು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ್ದು – ಎಂಬ ಧೋರಣೆಯಿದ್ದರೆ, ಈ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಶ್ರದ್ಧೆ ಬದಲಿಸುವ ಸಾಹಿತ್ಯಸೃಷ್ಟಿ ಆತನಿಂದಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ನಂಬಿಕೆಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿವರಗಳು ಬಂದರೂ ಅವುಗಳ ಪರವಾಗಿ ಮನವೊಲಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಇವುಗಳ ಅರ್ಥಹೀನತೆಯನ್ನು ಅರಿತ ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇವುಗಳಿಗೆ ಶ್ರದ್ಧಾಳುವಾದ ಸಾಹಿತಿಯ ಬರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಶ್ನಿಸದ ಬದಲಾಗಿ ಗಟ್ಟಿಗೊಳಿಸುವ ಧೋರಣೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿವರಣೆಗೆಂದು ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆ ನೋಡಬಹುದು.

ಇದು, ರಾಘವಾಂಕ ಕವಿ ಬರೆದ 'ಹರಿಶ್ಚಂದ್ರಕಾವ್ಯ'ದ ಒಂದು ಸನ್ನಿವೇಶ. ರೋಹಿತಾಶ್ವ ಹಾವು ಕಚ್ಚಿ ಸತ್ತಿದ್ದಾನೆ; ಹುಡುಕಿಕೊಂಡು ಬಂದ ಚಂದ್ರಮತಿ – ರೋಹಿತಾಶ್ವನ ತಾಯಿ – ಮಗನ ಸ್ಥಿತಿಗಾಗಿ ಗೋಳಾಡುತ್ತಾಳೆ. ಆಗ ಅವಳು ಹೇಳುವ ಮಾತುಗಳು ಹೀಗಿವೆ;

> ಆರ ಸಿರಿಯನೆಳೆತಂದೆನೊ ಮುನ್ನ
> ಆರಳಲು ಸೆಳೆಕೊಂಡೆನೊ ಪೊನ್ನ
> ಅಲ್ಲದಡೀಯಳಲಪ್ಪುದೆ ನನಗೆ
> ಇಲ್ಲಿ ವೃಥಾ ಸಾವಪ್ಪುದೆ ನಿನಗೆ.

'ಮುಂಚೆ ಯಾರ ಸಿರಿಯನು ಎಳೆತಂದೆನೊ, ಯಾರ ಹೊನ್ನನ್ನು ಸೆಳೆಕೊಂಡೆನೊ: ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ನಿನಗೆ ಸಾವು, ನನಗೆ ದುಃಖ ಬರುತ್ತಿತ್ತೆ'–ಇವು ಚಂದ್ರಮತಿಯ ಮಾತುಗಳು. ಇದೇ ಅವಳ ನಂಬಿಕೆ. ಮುಂದುವರಿದು ಅವಳು–

ಏನ ಮಾಳ್ಪೆ ನಾ ಮಾಡಿರ್ದುದನು
ತಾನುಂಬುದು ವಿಧಿ ಮಾಡಿದ ಹದನು

– ಎಂದು ಹೇಳುವುದರ ಮೂಲಕ, ತಾನು ಮಾಡಿದ ತಪ್ಪಿಗೆ ಇದು ಪ್ರಾಯಶ್ಚಿತ್ತ, ಇದೇ ವಿಧಿನಿಯಮ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಗೆ ಜೋತುಬಿದ್ದು ಮಗನ ಸಾವಿನ ಕಾರಣವನ್ನು ತನ್ನಲ್ಲೆ ಕಾಣುತ್ತಾಳೆ; ಅನ್ಯರಲ್ಲಲ್ಲ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಚಂದ್ರಮತಿ ಅಂಥ ಪಾಪಕಾರ್ಯ ಯಾವುದನ್ನೂ ಮಾಡಿರುವುದಿಲ್ಲ, ಆದರೂ ಇಂಥ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಅವಳಿಂದ ಆಡಿಸಿದ್ದು ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಬೆರೆತಿದ್ದ ಮೂಢನಂಬಿಕೆ. ಮೂಢನಂಬಿಕೆಗಳು ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಬೆರೆತದ್ದು ಕೆಲವು ಸ್ವಾರ್ಥಶಕ್ತಿಗಳಿಂದ; ಅವುಗಳ ಸಲುವಾಗಿ;ಸುಖಸಂರಕ್ಷಣೆಗಾಗಿ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಂಥ ಮೂಢನಂಬಿಕೆಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ವಕಾಲತ್ತು, ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಅಂಗವಾಗುತ್ತವೆ. ಅವತ್ತಷ್ಟೆ ಅಲ್ಲ, ಇವತ್ತೂ ಇಂಥ ನಂಬಿಕೆ, ಶ್ರದ್ಧೆ ಇರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಬಡತನ ಯಾಕೆ ಬಂದಿದೆ ಎಂದರೆ ಪೂರ್ವಜನ್ಮದ ಪಾಪಫಲ ಅಥವಾ ಪಡೆದು ಬಂದದ್ದು ಅನ್ನುವ ಉತ್ತರ; ಹಾಗಾದರೆ ಸಿರಿತನ? ಅದು ಜನ್ಮ ಜನ್ಮಾಂತರದ, ಪುಣ್ಯಫಲ! ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಇವತ್ತು ಧರ್ಮ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೊ ಅದು ಇಂಥ ಅವೈಜ್ಞಾನಿಕ ವಿಚಾರಗಳ ಉಗ್ರಾಣ; ಪ್ರಸಾರ ಕೇಂದ್ರ. ಧರ್ಮದ ಮುದ್ರೆ ಬೀಳುವುದರಿಂದ ಆಗುವ ಮೋಸವನ್ನು ನಾವು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳದೆ ಹೋಗುತ್ತೇವೆ. ಚಂದ್ರಮತಿಯ ಪ್ರಸಂಗವನ್ನೇ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಿ. ರೋಹಿತಾಶ್ವ ಸಾಯಲು ತಾನು, ತನ್ನ ಪಾಪಕಾರ್ಯ ಕಾರಣ ಎಂದು ಆಕೆ ನಂಬಿದಾಗ, ಸಾವಿನ ನಿಜವಾದ ಕಾರಣವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಸುಳುಹು ಸಿಕ್ಕಿದರೂ ಆಗ ನಂಬಿಕೆ – ನಿಜಸ್ಥಿತಿಗಳ ನಡುವೆ ಸಂಘರ್ಷವೇರ್ಪಟ್ಟು ಕಟ್ಟಕಡೆಗೆ ತನ್ನ ಪಾಪಕಾರ್ಯದ ಪ್ರಾಯಶ್ಚಿತ ಆ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿದೆಯೆಂಬ ಅಂಧಶ್ರದ್ಧೆಯ ಸಮಾಧಾನ. ಇದೇ ಮಾತನ್ನು ಬೇರೆ ಸಂದರ್ಭಗಳಿಗೂ ಅನ್ವಯಿಸಬಹುದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಬಡತನ. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಬಡವರು ತುಂಬಿದ್ದಾರೆಂಬುದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಗೊತ್ತಿರುವ ವಿಷಯ. ಆದರೆ ಕೆಲವರಲ್ಲೆ ಕೋಟಿಗಟ್ಟಲೆ ಸಂಪತ್ತಿರುವುದು ಯಾಕೆ? ಹೆಚ್ಚುಜನ ದುರ್ಬಲಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿರುವುದು ಯಾಕೆ? ಅಪರೂಪದ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಬಂದರೂ ಹೆಚ್ಚುಜನ ಕಡೆಗೆ ತಾಳುವ ನಿಲುವು; ಪುಣ್ಯವಂತರು ಸಿರಿವಂತರಾದರು; ಪಾಪಿಗಳು ಬಡವರಾದರು;ಅಥವಾ ಎಲ್ಲಾ ವಿಧಿವಿಲಾಸ. (ಬದುಕು ಜಟಕಾ ಬಂಡಿ, ವಿಧಿಯದರ ಸಾಹೇಬ – ಎಂದು ಸಲೀಸಾಗಿ ಹೇಳಬಲ್ಲರು ಇಲ್ಲಿಯ ಜನ) ಅಂದರೆ ಬಡವ – ಬಲ್ಲಿದನೆಂಬ ಅಂತರ ಇಲ್ಲಿರುವವರ 'ವಿಲಾಸ'ದಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಯಾದ ಸಮಸ್ಯೆ ಅಲ್ಲ ಎಂದರ್ಥ. ಶೋಷಿತವರ್ಗ ಇಂಥ ನಂಬಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಟ್ಟಾಗ ಶೋಷಕವರ್ಗ ಆತಂಕರಹಿತವಾಗಿರಬಹುದು; ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತವಾಗುಳಿಯ ಬಹುದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದು ಬದಲಾವಣೆ ಬಯಸದ, ಶೋಷಕರಿಗೆ ಷಾಮೀಲಾದ ನಂಬಿಕೆ. ಇಂಥ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಬಿತ್ತಿ ಬೆಳೆಯುವುದರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು

ಬಿಡಿಸಿ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ವಿಚಾರ ಸಾಹಿತ್ಯವಾಗಲಿ, ಸೃಜನಾತ್ಮಕ ಸಾಹಿತ್ಯವಾಗಲಿ, ಈ ರೀತಿಯ ಧೋರಣೆಯಿಂದ ಪ್ರೇರಣೆ ಪಡೆದು ಪರವಹಿಸಿದ್ದರೆ ಶೋಷಕವರ್ಗ ಅಥವಾ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಆಶಯವಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯ.

ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳೆಂಬ 'ಪ್ರಶಸ್ತಿ' ಪಡೆದ ಸಾಹಿತಿಗಳು ಇದನ್ನು ಅಗತ್ಯವಾಗಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಯಾಕೆಂದರೆ–ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಮಾಜ ಅವಿಭಾಜ್ಯ ಅಂಗಗಳು, ತಾನು ಇಚ್ಚಿಸಲಿ ಬಿಡಲಿ ಸಾಹಿತಿಯ ಕೃತಿ ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಪರಿಣಾಮ ಬೀರುವಂಥದು. ಭಾರತದಂಥ ದೇಶದಲ್ಲಿ ವಿದ್ಯಾವಂತರ ಸಂಖ್ಯೆ ಕಡಿಮೆಯಿದ್ದು, ಸಾಹಿತ್ಯ ಓದುವ ಜನ ಕಡಿಮೆ ಎಂಬ ಮಾತು ನಿಜವಾದರೂ, ನನಗಿಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು ಸಾಹಿತ್ಯ ಎಷ್ಟು ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು ಸಾಹಿತ್ಯ ಎಷ್ಟು ಜನರ ಮೇಲೆ ಪರಿಣಾಮ ಬೀರುತ್ತದೆಯೆಂಬುದಲ್ಲ; ಸಮಾಜದ ಆಲೋಚನಾ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖರಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಜನ ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ತಮ್ಮ ಸಮಾಜದ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಚಿಂತನೆ ನಡೆಸಿದ್ದಾರೆಂಬುದು. ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಚಿಂತನೆಯೆಲ್ಲ ಶಾಸ್ತ್ರಗ್ರಂಥಗಳಿಗೆ ಸರಿ ಎಂದು ಸಲೀಸಾಗಿ ಜಾರಿಕೊಳ್ಳುವ ಮಾತು ಬರುತ್ತದೆಯೆಂದು ನನಗೆ ಗೊತ್ತು. ನಾನಿಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದು ಆ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಭಟ್ಟಿಯಿಳಿಸಬೇಕು ಎಂದಲ್ಲ; ಆ ಚಿಂತನೆ ನಮಗೊಂದು ದೃಷ್ಟಿಕೋನ (ಅಥವಾ ಧೋರಣೆ)ವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಆ ಮೂಲಕ ಬದುಕನ್ನು ನೋಡುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ–ಎಂದು.

ಇದೇ ಮಾತನ್ನು ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಒಂದೆರಡು ಸಂದರ್ಭಗಳಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸಿ ನೋಡಬಹುದು. ಹಳಬರೇನೊ ಅಂಥ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದರು, ಹರಡಿದರು. ಆಧುನಿಕರು ಧೋರಣೆಯೊಂದನ್ನು ತಳೆದರೆ? ತಳೆದಿದ್ದರೆ ಅದು ಎಂಥದು? ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದ ನಿಕಟತೆಯ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಇವರಿಗಿತ್ತೆ?– ಇಂಥ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ದೊರೆಯುವ ಉತ್ತರ ಆಧುನಿಕರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕಲ್ಪನೆಯ ಪರಿಚಯ ಮಾಡಿಕೊಡಬಹುದು.

ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ನವೋದಯ–ನವ್ಯಕಾವ್ಯ, ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ಚಳುವಳಿ – ಇವು ಮುಖ್ಯವಾದುವೆಂದು ಭಾವಿಸಬಹುದು. ನವೋದಯ ಕವಿಗಳು ವಸ್ತುವೈವಿಧ್ಯಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಗಮನಹರಿಸಿದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಕಂಡುಂಡ ಕ್ಷಣಗಳಿಗೆ ಕಲಾರೂಪಕೊಡುವ ತೀವ್ರತೆಯೇ ಇಲ್ಲಿ ಅಧಿಕ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿದೆ. ಇನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹಳೆಯ ಶ್ರದ್ಧೆಬಿಟ್ಟ ಕವಿಗಳು ಕಡಿಮೆ. ಕುವೆಂಪು, ಬೇಂದ್ರೆ ಅವರಂಥ ಸುಧಾರಣಾಶೀಲರು ಬಂದಿದ್ದಾರೆ; ಧಾರ್ಮಿಕ ಅನ್ಯಾಯಗಳಿಗೆ ಸಿಡಿದಿದ್ದಾರೆ. ಬಡವರ ಬಗ್ಗೆ ನೊಂದಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಮೂಲಭೂತ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಕೆದಕುವ ಧೋರಣೆಯೊಂದು ಗಟ್ಟಿಯಾಗದೆ, ಆಯಾ ಸ್ಥಿತಿಯ 'ಅನುಭವ' ಮೂಡಿಸಿದ ಕಲಾತ್ಮಕ ನುಡಿರೂಪಗಳು ನಮ್ಮೆದುರು ಬರುವಂತಾಯಿತು. ಇದರಿಂದ ಒಂದು ಕಡೆ ಅಸಹನೆ ಮೂಡಿಸಿದ್ದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಕಾರಣಾಂಶಗಳು ಮತ್ತೊಂದು

ಕಡೆ–ಈ ರೂಪದಲ್ಲಲ್ಲದಿದ್ದರೂ–ಇಷ್ಟವಾಗಿ ಬಿಡುವುದುಂಟು. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಆಸ್ತಿಕನೂ ದೇವರ ಮೇಲೆ ಅಸಾಧ್ಯ ಸಿಟ್ಟು ತೋರುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇದೆಲ್ಲ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಈ ಸಿಟ್ಟು ಆತನ ವಿಚಾರಧಾರೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದಾದದ್ದಲ್ಲ. ನವೋದಯ ಕವಿಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆ ತೋರಿದ ರೀತಿ ಇಂಥದೇ ಎಂದು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಹೇಳಬಹುದು

ನವೋದಯ ಕಾವ್ಯದ ಕತೆ ಮುಗಿಯಿತೆಂದು ಅಟ್ಟಹತ್ತಿದ ನವ್ಯಕಾವ್ಯ ಮೊದಮೊದಲು ಒಟ್ಟಾರೆ ಧೋರಣೆಯೊಂದನ್ನು ತಳಹದಿಯಾಗಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವ ಭಾವನೆ ಮೂಡಿಸಿತ್ತು. ನವ್ಯಕಾವ್ಯದ ಪ್ರಮುಖ ಕವಿ ಗೋಪಾಲಕೃಷ್ಣ ಅಡಿಗರು ತಮ್ಮ 'ನಡೆದುಬಂದ ದಾರಿ' ಕವನ ಸಂಕಲನದ ಮೊದಲಲ್ಲಿ ಬರೆದ ಕೆಲವು ಮಾತುಗಳು ಇಂಥ ಭಾವನೆಗೆ ಕಾರಣವಾದವೆನ್ನಬಹುದು. ಅವು ಹೀಗಿವೆ.

'ನಮ್ಮ ದೇಶಕ್ಕೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಬರುವ ತನಕ ಇದ್ದ ವಾತಾವರಣ ಈಗ ಸಮೂಲ ಪರಿವರ್ತನಗೊಂಡಿದೆ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಸಂಗ್ರಾಮದ ಉದ್ವೇಗ, ಆದರ್ಶ, ಪರವಶತೆಯ ಹಾರಾಟ ಮುಗಿದು ಈಗ ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತೆ ನೆಲಕ್ಕೆ ಇಳಿದಿದೆ..... ಹೊಸ ಆದರ್ಶಕ್ಕಾಗಿ ಹೊಸ ಕನಸಿಗಾಗಿ ದೇಶದ ಮನಸ್ಸು ಹಸಿದು ಕಾಯುತ್ತಿದೆ. ಇಂಥ ವಾತಾವರಣ ಸುತ್ತಮುತ್ತಲೂ ಇರುವಾಗ ಜೀವನಾಲಂಬಿಯಾದ ಕಾವ್ಯವು ಪರಿವರ್ತನೆಗೊಳ್ಳುವುದು ಸಹಜ...... (ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯ) ನೆಲದ ಮೇಲೆ ಕಾಲೂರಿ ನಿಂತು ನಕ್ಷತ್ರವನ್ನು ತುಡುಕುತ್ತಿದ್ದದ್ದು ಈಗ ನೆಲಬಿಟ್ಟು ಮೇಲೇರಿ ವೇದಾಂತದ ಮಂಜಿನಲ್ಲಿ ಮರೆಯಾಗಿ ಹೋಗುತ್ತಿದೆ.... ಇಂಥ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ವಾಸ್ತವದ ರಕ್ತದಾನ ನಡೆಯಬೇಕು.'

–ಈ ಮಾತುಗಳ ಸತ್ಯಾಸತ್ಯತೆ ಏನೇ ಇರಲಿ ಹೊಸಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಕಾಲಿಡುವಾಗಿನ ಹೊಸ ಧೋರಣೆಯ ಸೂಚನೆಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಮುಂದೆ ನವ್ಯಕವಿಗಳು form ಬಗ್ಗೆ ತಲೆಕೆಡಿಸಿಕೊಂಡಷ್ಟು ಧೋರಣೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಕೆಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಿಲ್ಲ. ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಸಂಗೀತದ ಸಾಹಚರ್ಯದಿಂದ ಬಿಡಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ, ಆಡುಭಾಷೆ, ಹೊಸತಂತ್ರ– ಇವುಗಳಿಗೆ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯಲಭಿಸಿ, ಸಾಮಾಜಿಕ ರಾಜಕೀಯ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ನಿಲುವಿಗೆ ತಲುಪುವುದು, ಆ ಮೂಲಕ ಬದುಕನ್ನು ಪರಿವೀಕ್ಷಣೆಗೊಳಪಡಿಸುವುದು, ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ರಿಯೆಯ ಮುಖ್ಯಾಂಗವಾಗಬಹುದೆಂಬ ಬಗ್ಗೆ ನವ್ಯರು ನಿಷ್ಠರಾಗಲಿಲ್ಲ. ಇದರಿಂದ ಯಾವುದೇ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಸಾಹಿತಿಗಳು ವಸ್ತುವನ್ನು ಹೊರತುಗೊಳಿಸಿ, ಭಾಷೆ, ಶೈಲಿ, ತಂತ್ರ ಇತ್ಯಾದಿಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಒಮ್ಮತಾಭಿಪ್ರಾಯ ತಾಳಿ ಸಾಹಿತ್ಯ 'ಚಳುವಳಿ'ಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಸಲೀಸಾಗಿ ಒಂದಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಿಜವಾದ ವೈಚಾರಿಕ ಸಂಘರ್ಷ ಸಂಭವಿಸುವುದು ವರ್ಗ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿದಾಗ, (ಆದ್ದರಿಂದಲೇನೋ ಇದನ್ನು ಬುದ್ಧಿವಂತಿಕೆಯಿಂದ ಅಥವಾ ನಿಜಕ್ಕೂ ಬೇಡವಾಗಿ ದೂರ ಸರಿಸುವ ಸಾಹಿತಿಗಳೇ ಹೆಚ್ಚು) ಅನೇಕರಲ್ಲಿ ಸರಳ ಬರವಣಿಗೆ

ಸಾಹಿತ್ಯವೇ ಅಲ್ಲವೇನೊ ಎಂಬ ಭ್ರಮೆ ಮೂಡಲು ಪ್ರೇರಕರಾದ ನವ್ಯರು ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ತಂತ್ರದ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡರೆಂಬುದು ಗಮನಾರ್ಹ ಸಾಧನೆಯಾದರೂ ತಾತ್ತ್ವಿಕ ತಳಹದಿಯೊಂದು ಇಲ್ಲದೆ ತಮಗೆ ಸರಿಕಂಡ ಕಡೆ ಹಾಯುವ ಇಂಡಿವಿಜಯಲಿಸ್ಟ್ (Individualist)ರಾದರು.

(ನವ್ಯರಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರದ ಪ್ರಗತಿಶೀಲತೆಯ ತಳಹದಿ ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ಲೇಖಕರ ಕಥಾಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬಂದಿದೆ. ಪ್ರಗತಿಪರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಧೋರಣೆಯ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಅನೇಕ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದ ಕೀರ್ತಿ ಅವರದು. ಆಮೇಲೆ ಅವರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಇಂಡಿವಿಜುಯಲಿಸ್ಟರೇ ಆದದ್ದು ಇತಿಹಾಸಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಮಾತು.)

ನವೋದಯ, ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ಚಳುವಳಿ-ಇವುಗಳ ವಿಷಯ ಅರಿತಿದ್ದ ನವ್ಯರು ಸಂಕೀರ್ಣ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನೆ ಗುರಿಯಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಮಿಕ್ಕೆಲ್ಲವನ್ನು ಗೌಣಗೊಳಿಸಿ ಬಿಟ್ಟರು. ನವೋದಯ ಕಾವ್ಯ ಸತ್ವಹೀನವಾಗಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಅರಿತ ಇವರಿಗೆ ನಾವು ಬದುಕುತ್ತಿರುವ ಸಮಾಜ 'ಅರ್ಥಹೀನತೆ'ಯಿಂದ ಆಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದೆಯೆಂದು ಗೊತ್ತಾಗಲಿಲ್ಲ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಗೊತ್ತಾಗಿದ್ದರೂ ಅದು ಅವರಿಗೆ ಮೂಲಭೂತ ಧೋರಣೆಯಾಗಲಿಲ್ಲ.

ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ತಿಳುವಳಿಕೆಯಲ್ಲೇ ಒಂದು ದೋಷವಿದೆ. ಬದುಕಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು ಕಲಾತ್ಮಕ ಯಶಸ್ಸು ಪಡೆದರೆ ಸಾಕು, ಹೆಚ್ಚೇನೂ ಬೇಕಿಲ್ಲ ಎಂಬುದೇ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಇದರಿಂದ ಕಲಾತ್ಮಕವಾಗಿ ತುಂಬ ಶಕ್ತನಾದ – ಆರೋಗ್ಯಕರ ಧೋರಣೆಯಿಲ್ಲದ ಸಾಹಿತಿ –ಅಪಾಯಕಾರೀ ಅಂಶಗಳನ್ನೂ ತುಂಬ ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸಬಲ್ಲ. ಆಗ ಈಗಿನಂಥ ವಿಮರ್ಶೆಯೇ ನಡೆದು ಅದನ್ನು ಅಟ್ಟಕೇರಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯ. ನಾನಿಲ್ಲಿ ಕಲಾತ್ಮಕ ಅಂಶವನ್ನೇ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ. ಸಾಮಾಜಿಕ, ರಾಜಕೀಯ, ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅಧ್ಯಯನ, ಸಮಕಾಲೀನ ಅನುಭವ ಒಟ್ಟುಗೂಡಿಸಿ ರೂಪುಗೊಂಡ ತೀವ್ರ ಪ್ರಗತಿಪರ ಧೋರಣೆಯೊಂದು ಇಂದಿನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತಿಗಿರಬೇಕೆಂಬುದು ನನ್ನ ಆಶಯ. ಈ ಧೋರಣೆ ಬದುಕನ್ನು ಕಾಣುವಾಗ ಕಂಡರಿಸುವಾಗ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿರಬೇಕು. (ಅದು ಇರುವುದೇ ಆದರೆ ಅಯತ್ನಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕವಾಗಬಹುದು). ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಕಲಾತ್ಮಕ ಯಶಸ್ಸು ಮುಖ್ಯ. ಈ ಎರಡೂ ಒಟ್ಟುಗೂಡಿದಾಗ ಮಹತ್ವದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುತ್ತದೆ.

ಜೂನ್ ೧೯೭೬

ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಬದ್ಧತೆ

ಇವತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಳಕಳಿಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಬದ್ಧತೆ ಅಥವಾ ತಾತ್ವಿಕ ನಿಷ್ಠೆ ಅಗತ್ಯವೆಂಬ ವಾದ ಎದ್ದಿದೆ. ಬಹುಶಃ ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ವಿವಾದವೂ ಎದ್ದಿರಬೇಕು. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಶ್ರೀ ಕೀರ್ತಿನಾಥ ಕುರ್ತಕೋಟಿಯವರಂಥ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ವಿಮರ್ಶಕರು ೧೯೬೩ ರಷ್ಟು ಹಿಂದೆಯೇ (ಮನ್ವಂತರ-೨ರಲ್ಲಿ) "ಒಳಿತು-ಕೆಡಕು, ಸರಿ-ತಪ್ಪು, ಜ್ಞಾನ-ಅಜ್ಞಾನ, ನ್ಯಾಯ-ಅನ್ಯಾಯ, ಕತ್ತಲೆ-ಬೆಳಕು ಹೀಗೆ ಎಷ್ಟೋ ದ್ವಂದ್ವಗಳ ಇಕ್ಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ವಿವೇಕದ ದಾರಿಯನ್ನು ಹುಡುಕುವುದು ಬಹಳ ಕಷ್ಟ"ವಾದ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಗಮನಿಸಿ "ಈ ಬಗೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಹೇಗೋ ಹಾಗೆ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಒಂದು ನಿಷ್ಠೆಯ ನಂಬಿಕೆಯ ಅಗತ್ಯವಿದೆ" ಎಂದು ನಿಷ್ಠೆಯ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಹೇಳಿದಾಗ ಈಗಿನಷ್ಟೆ ವಿರೋಧ ಬರಬಹುದಿತ್ತು. ಅವರು 'ನಿಷ್ಠೆ'ಯನ್ನು ಇವತ್ತಿನಂತೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಳಕಳಿಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿಲ್ಲದಿರುವುದು ಬಹುಶಃ ಅವರನ್ನು ಕಾಪಾಡಿರಬೇಕು. ಜೊತೆಗೆ ಕುರ್ತಕೋಟಿಯವರೇ ಒಂದು ಕಡೆ (ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ-ಇತಿಹಾಸ ಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿ) "ಸಾಹಿತ್ಯ ಎಷ್ಟು 'ಸ್ವಾಂತಃ ಸುಖಾಯ' ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಂಡರೂ ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯಾಗಿದೆ" ಎಂದಿದ್ದಾರೆ. 'ಜವಾಬ್ದಾರಿಯ' ನೆಲೆ ಯಾವುದೆಂಬುದರ ಬಗ್ಗೆ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯವಿರಬಹುದಾದರೂ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆಯಿದೆಯೆಂದು ಒಪ್ಪಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಇವತ್ತು ಈ ಕುರಿತು ಮಾತನಾಡುವವರನ್ನು ಗುಮಾನಿಗಣ್ಣಿನಿಂದ ನೋಡಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಸ್ವತಃ ಕುರ್ತಕೋಟಿಯವರೇ ಹಾಗೆ ನೋಡಬಹುದು.

ಈಗ ನಿಷ್ಠೆ ಅಥವಾ ಭದ್ರತೆಯ ಮಾತು ಕೇಳಿಬರುತ್ತಿರುವ ದಿಕ್ಕು ಮತ್ತು ಹಿನ್ನೆಲೆಗಳಿಂದಾಗಿಯೇನೂ ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಊಹಾತ್ಮಕ ಟೀಕೆಗಳೂ ಕೇಳಿಬಂದಿವೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಬದ್ಧತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆ ಕುರಿತು ಅದರ ಪ್ರತಿಪಾದಕರು ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ಪ್ರಣಾಳಿಕೆಯನ್ನು ಮಂಡಿಸಿಲ್ಲದಿರುವಾಗ, ಇಂಥವರ ವಾದ ವೈಖರಿ ಹೀಗೆ ಇರಬೇಕೆಂದು ಲೆಕ್ಕಚಾರ ಹಾಕಿ ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಸೂಚಿಸುವ ಪರಿಪಾಠ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಷೇತ್ರದ ದುರಂತಗಳಲ್ಲೊಂದಾಗಿದೆ. ಖಾಸಗಿ ಚರ್ಚೆಗಳಲ್ಲೊ ಯಾವುದೋ ಲೇಖನದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇಣುಕಿದ ಬದ್ಧತೆ ಕುರಿತ ತುಣುಕುಗಳಿಂದಲೊ ಅದರ ಪೂರ್ಣ ಸ್ವರೂಪ ಇಂಥದೇ ಇರಬೇಕೆಂದು ತೀರ್ಮಾನಿಸಿ ಭ್ರಮಾತ್ಮಕ ಬಾಣಬಿಡುವ ಹವ್ಯಾಸ ಬೆಳೆದಿರುವುದು ಕುತೂಹಲಕರವಾಗಿದೆ. ಬದ್ಧತೆಯ ಪರವಾದಿಗಳಲ್ಲೆ ಕೆಲವು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಎಲ್ಲೊ

ಆಡಿರಬಹುದಾದ (ಬರೆದಿರಬಹುದಾದ ಅಲ್ಲ) ಆತುರದ ಮಾತುಗಳು ಇಂಥ ಟೀಕಾಕಾರರಿಗೆ ಅಪ್ಯಾಯಮಾನ ಆಹಾರ ಒದಗಿಸಿರಬೇಕು. ಇಂಥವರು, ಕಡೇಪಕ್ಷ ಬದ್ಧತೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಕ್ವಚಿತ್ತಾಗಿ ಬರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದವರ ಬಳಿ ಚರ್ಚಿಸಿ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಬರಬಹುದಿತ್ತು. ನನ್ನ ಬಳಿ ಕೆಲವರು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದರಾದರೂ, ಬದ್ಧತಾವಾದಿಗಳನ್ನು ಧಿಕ್ಕರಿಸಲು ಬೇಕಾದ ಆಧಾರ ಸಾಮಗ್ರಿ ನನ್ನಿಂದ ದೊರೆಯದಿದ್ದರಿಂದಲೇನೊ, ಅದನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಂತೆ ಕಾಣಲಿಲ್ಲ. ಅದರ ಬದಲು ತಪ್ಪು ಅಥವಾ ಅಲ್ಪ ತಿಳುವಳಿಕೆಯಿಂದ ಬದ್ಧತೆಯ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ನಡೆಯುತ್ತಿದೆಯೆಂಬ ಆರೋಪ ಕೇಳಿಬರುತ್ತಿದೆ. ಇದು ನಿಜಕ್ಕೂ ಆತುರದ ತೀರ್ಮಾನ; ಆದರೆ ಆಶ್ಚರ್ಯದ ತೀರ್ಮಾನವಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ನನ್ನ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬಂದಂತೆ ಇಂಥ ಟೀಕಾಕಾರರಿಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಳಕಳಿಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕೇಳಿಬರುತ್ತಿರುವ ಬದ್ಧತೆಯ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಈಗಾಗಲೇ ಕೆಲವು ಖಚಿತ 'ಕಲ್ಪನೆ'ಗಳಿದ್ದಂತಿವೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಬದ್ಧತೆಯ ಪ್ರತಿಪಾದಕರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಆಡಿರಬಹುದಾದ ಆತುರದ ಮಾತುಗಳ ಪಾಲೂ ಸ್ವಲ್ಪ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಇದ್ದಿರಬಹುದಾದರೂ ಬದ್ಧತೆ ಕುರಿತ ಸೂಕ್ತಸ್ಪಷ್ಟನೆ ಅಥವಾ ಪ್ರಣಾಳಿಕೆ ಇಲ್ಲದಿದ್ದಾಗ ನಡೆಸುವ ಚರ್ಚೆ, ಮಾಡುವ ಟೀಕೆಗಳೂ ಅ–ಸಂಗತವಾಗುತ್ತವೆ.

'ಬದ್ಧತೆ'ಯ ಮಾತನ್ನೇ ಸಂಪೂರ್ಣ ಧಿಕ್ಕರಿಸುವ ಬಂಧುಗಳಲ್ಲಿ ನನ್ನದೊಂದು ಸವಿನಯ ವಿನಂತಿ; ದಯವಿಟ್ಟು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನಾದರೂ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಗಮನಿಸಿ ಎಂದು. ಹಳೆಗನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ, ಅದು ಯಾವ ರೀತಿಯ ತಾತ್ವಿಕ ನಿಷ್ಠೆಯೇ ಆಗಿರಲಿ, ಅದು ಈಗ ನಮಗೆ ಸಂಗತವಿರಲಿ ಇಲ್ಲದಿರಲಿ, ಸಂದರ್ಭದ ಒತ್ತಡದಿಂದ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಮೂಡಿಬಂದ ನಿಷ್ಠೆ ಅಥವಾ ಬದ್ಧತೆಯು ಅನೇಕ ಕವಿ–ಕೃತಿಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು.

ಆವತ್ತಿನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಶೋಷಣೆಯ ಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದೂ ಸಮಾಜ ಜೀವನ ನೈತಿಕ ನಿಯಂತ್ರಕಶಕ್ತಿಯೆಂಬಂತೆ ಹಾಸುಹೊಕ್ಕಾಗಿದ್ದ ಧರ್ಮ ನಮ್ಮ ಹಳೆಗನ್ನಡ ಕವಿಗಳಿಗೊಂದು ನಂಬಿಕೆ, ನಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಒದಗಿಸಿಲ್ಲವೆ? ಅದಕ್ಕೆ ಸಮರ್ಪಿಸಿಕೊಂಡ ಕವಿಗಳಿಂದ ಅದೇ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನುಳ್ಳ ಕೃತಿಗಳ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗಿಲ್ಲವೆ? ಅವರ ಅಂದಿನ ನಿಷ್ಠೆಯ ನೆಲೆ ಇವತ್ತೂ ಇರಬೇಕೆಂದರೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಳಕಳಿಯಿಂದ ಮತನಾಡುವ ಬದ್ಧತೆಯ ಪರವಾದಿಗಳು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿರುವಂತೆ ಅಂದಿನ ಅದಕ್ಕೂ ಕಾರಣವಿದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯ ಅನಿವಾರ್ಯಸ್ಥಿತಿ ಅಂದಿನ ಕವಿಗಳನ್ನು ಅಂಥ ಬದ್ಧತೆಗೊಳಪಡಿಸಿದ್ದರೆ ಆಶ್ಚರ್ಯವೇನಲ್ಲ. ಅಂತೆಯೇ ಬದ್ಧತೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಇಂದಿನ ಚರಿತ್ರೆಯ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಯಾರಾದರೂ ಹೇಳಿದರೆ ಆಕಾಶ ಕಳಚಿದಂತೆ ಆರ್ಭಟಿಸುವ ಅಗತ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ.

ಬದ್ಧತೆ ಅಥವಾ ಕಮಿಟ್‌ಮೆಂಟ್ ಎಂಬ ಮಾತು ಹೊಸ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಆಯಾಮ ಪಡೆದು ಬಳಕೆಗೆ ಬಂದಿದ್ದರೂ ಸಾಮಾನ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅದು ಹಿಂದೆಯೂ ಇದ್ದದ್ದೇ ಅಷ್ಟೇಕೆ ಪ್ರಮುಖ ಆಧುನಿಕ ಕವಿಗಳಲ್ಲೂ ಇದೆಯೆಂದು

ಹೇಳಬಹುದು. ಕುವೆಂಪು, ಬೇಂದ್ರೆ ಇಂಥವರ ಬರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಸಮಾಜದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಏರ್ಪಟ್ಟ ವೈರುದ್ಧ್ಯ ಸ್ಥಿತಿಯ ದರ್ಶನವಾದರೂ, ಒಟ್ಟಾರೆ ಡಾಮಿನೇಟ್ ಮಾಡಿರುವ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವೊಂದು ಇದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು; ಸಮಾಜದ ಅಸ್ತವ್ಯಸ್ತತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಅಸಹನೆ ತೋರಿಸಿದರೂ, ಒಟ್ಟು ಬರವಣಿಗೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇವರ ಶ್ರದ್ಧೆ, ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿದ ಮತ್ತು ನಿಯಂತ್ರಿಸಿದ ನೆಲೆಯೊಂದು ಕಾಣಸಿಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಇವರ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಇರುವ ನಿಷ್ಠೆಯ ನೆಲೆ ಅಂದರೆ ಬದ್ಧಧೋರಣೆ ಎನ್ನಬಹುದು.

ಇದೇ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಅಡಿಗರಿಗೂ ಅನ್ವಯಿಸಿ ನೋಡಬಹುದು. ಅವರು ರಾಜಕೀಯ ಪಕ್ಷವೊಂದನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸಿದ್ದಕ್ಕೂ, ಅವರ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಗತವಾಗಿರುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳಿಗೂ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಲಾಗದು. ಅಡಿಗರು ಒಂದೇ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಬರೆಯುತ್ತಿದ್ದಾರೆಂದು ಒಟ್ಟು ವಿಮರ್ಶಕರ ಅನಿಸಿಕೆಯು ತಾತ್ತ್ವಿಕ ನಿಷ್ಠೆಯ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವಂಥದೇ ಆಗಿದೆ. ಅಷ್ಟೇಕೆ ಈ ದೇಶದ 'ಪುಣ್ಯತೆ'ಗಳೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ರಾಮಾಯಣ ಮಹಾಭಾರತಗಳಲ್ಲಿ ತಾತ್ವಿಕನಿಷ್ಠೆ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸಮಾಜ ಜೀವನವನ್ನಾಳುತ್ತಿದ್ದ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಆಶಯ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಗತವಾಗಿಲ್ಲವೆ? ಯಾವುದೇ ನಂಬಿಕೆ, ಮೌಲ್ಯಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಮುಟ್ಟಬೇಕಾದರೆ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಬೆಂಬಲವೂ ಇರುತ್ತದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಅರಿತಾಗ ಇದು ಅರ್ಥವಾಗುವುದು ಸುಲಭ, ವಿಧೇಯತೆ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಒಪ್ಪಿತ ಮೌಲ್ಯವಾಗಿರುವಾಗ, ಗೆಲ್ಲುವುದು ಆರ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಆಶಯವಾಗಿರುವಾಗ ರಾಮಾಯಣದಂಥ ಕೃತಿ ಹುಟ್ಟುವುದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕ. ಸತ್ಯವಂತರಿಗೆ ಜಯವಿದ್ದೇ ಇದೆಯೆಂದು ಗೊತ್ತಾಗುವ ಕಡೇಗಳಿಗೆಯ ಘಟನೆಯವರೆಗೆ, ವಿಧೇಯತೆ, ಒಂದೇ ವರ್ಗದ ವಿಷಮತೆ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸ್ತರಗಳನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸಿ 'ಮಹಾಭಾರತ' ಹುಟ್ಟಿದ್ದು ಸಹಜ.

ನನ್ನ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ, ಮಹತ್ವದ ಕವಿ–ಕೃತಿಗಳಿಗೆ ಒಂದು 'ನಿಷ್ಠೆ' ಅಥವಾ ಬದ್ಧತೆ ಇದ್ದು, ಅದರ ಮೂಲನೆಲೆಯನ್ನು ನಾವು ಒಪ್ಪಲಿ ಬಿಡಲಿ, ಕನಿಷ್ಠ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ದಾಖಲೆಗಾಗಿ ಆ ಕೃತಿಗಳಿಗೆ ಮಹತ್ವವೊದಗುವುದೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಈ ನಿದರ್ಶನಗಳು ಸಮರ್ಥನೆಯಾಗಿವೆ.

ಹೇಗೆಂದರೆ–ಬರೀ ಭಾವಲಹರಿಯ ಬೆನ್ನುಹತ್ತದೆ, ತಾನು, ತನ್ನ ಜನಾಂಗ ಬದುಕುತ್ತಿರುವ ಪರಿಸರದ ಅಥವಾ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ತೀವ್ರವಾಗಿ ತೊಡಗಿ ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಹೋರಾಡುವ ಸಾಹಿತಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ತತ್ವವೊಂದನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ; ಇಲ್ಲವೆ ವಿಕಸನಶೀಲ ಬದುಕಿನ ಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳಿಗೆ ಪ್ರಚಲಿತವಿರುವ ಯಾವುದಾದರೂ ಫಿಲಾಸಫಿಯಲ್ಲಿ ಉತ್ತರ ಅಥವಾ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕಾಣುತ್ತಾನೆ. ಅಂದರೆ ತನ್ನನ್ನು ಅಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಇದು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಶಾಸ್ತ್ರ–ಸಂಗತಿಗಳ ಅನ್ವಯದಿಂದ ನಡೆಸಿದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ ಮತ್ತು ಪಡೆದ ಸಮಕಾಲೀನ ಅನುಭವದ ದಟ್ಟತೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಘಟಿಸುವಂಥದು

ತಾನು ಉಸಿರಾಡುತ್ತಿರುವ ವಲಯದಲ್ಲಿ ತೀವ್ರವಾಗಿ ತೊಡಗಿಸಿಕೊಂಡ ಸಾಹಿತಿಗೆ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವೊಂದು ಲಭ್ಯವಾಗುವುದು ಆ ಬಗ್ಗೆ ಬದ್ಧತೆಯಿರುವುದು ಒಂದು ಅನಿವಾರ್ಯ ಕ್ರಿಯೆ; ಇದು ಒಳಗಿನಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟುವುದರಿಂದ ಹೊರಗಿನಿಂದ ಆರೋಪಿತವಾಗಬೇಕಿಲ್ಲ. ಇದರರ್ಥ ಬೇಕಾಗಿಯೇ ಆರೋಪಿಸಿಕೊಂಡವರು ಇಲ್ಲವೆಂದಲ್ಲ. ಇದ್ದರೂ ಇಂಥವರಿಂದ ಮಹತ್ವದ ಕೃತಿನಿರ್ಮಾಣ ಸಾಧ್ಯವಾಗದು.

ಅಧ್ಯಯನ, ಅನುಭವಗಳ ಸಂಕೀರ್ಣ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ನಿಕಟಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕಿ ನಿಜವಾಗುವ ತಾತ್ವಿಕ ಬದ್ಧತೆ ಅದು ತನ್ನ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಆಗ, ಇದರ ಪ್ರೇರಣೆಯಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡ ಸಾಹಿತ್ಯಕೃತಿ ಕಳಪೆಯಾಗುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಕಡಿಮೆ.

ಇದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಷಯವನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಬಹುದು. ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ತಾತ್ವಿಕಬದ್ಧತೆ ಇದ್ದರೆ ಅದು ಕೃತಿಯ ಕಲಾತ್ಮಕತೆಗೆ ಧಕ್ಕೆ ತಂದು ಪ್ರಚಾರದ ಮಟ್ಟಕ್ಕಿಳಿಯುತ್ತದೆಯೆಂಬ ಭಾವನೆಯಿದೆ. ನಾನು, ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳಿಗಿರಬೇಕಾದ ಮೂಲಭೂತ ಅಗತ್ಯಗಳಲ್ಲೊಂದಾದ ಕಲಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನು ಖಂಡಿತ ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ವಸ್ತುವೊಂದು ಉತ್ತಮ ಕಲಾರೂಪ (Art form) ಪಡೆಯಬೇಕೆಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಎರಡು ಮಾತಿಲ್ಲ. ಕೃತಿಯ ಬದ್ಧಧೋರಣೆಯೊಂದು ನಮಗೆ ಒಪ್ಪಿತವಾಗಿದ್ದಾಗಲೂ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ರೂಪಗಳ ಅವಿಭಾಜ್ಯ ಶಿಲ್ಪ ನಿರ್ಮಾಣ ಕಾಣದಿದ್ದರೆ ಅದು ಪ್ರತಿಭೆಯ ಒಂದು ಸೋಲು ಎಂದೇ ಪರಿಗಣಿಸಬಹುದು. ವಸ್ತುವಿಗನುಗುಣವಾಗಿ ಕೃತಿಯ ಆಕಾರ (form)ವೂ ಬದಲಾಗಬಹುದು. ಆದರೆ ಕಲಾತ್ಮಕತೆಯ ಅಭಾವ ಮತ್ತು ಪ್ರಚಾರದ ಮಟ್ಟಕ್ಕಿಳಿಯುವಿಕೆ–ಇವುಗಳಿಗೆ ಬದ್ಧತೆ Commitmentಯೇ ಕಾರಣವೆಂದರೆ ನಾನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಒಪ್ಪುವುದಾದರೆ, ಬದ್ಧಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಉತ್ತಮ ನಿದರ್ಶನವಾದ ವಚನಸಾಹಿತ್ಯವು ಉತ್ತಮ ಕಲಾತ್ಮಕ ಗುಣ ಹೊಂದಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವ–ಆಭಾಸಕ್ಕೆಡೆಕೊಟ್ಟಂತಾಗುತ್ತದೆ. ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಆಯಾ ವಚನಕಾರರ ಧೋರಣೆಯಿದೆ. ಈ ವಚನಕಾರರಿಗೆ ಅದರಲ್ಲಿ ನಿಷ್ಠೆಯಿದೆ. ಇಷ್ಟಾದರೂ ಶಕ್ತ ಸಂವಹನೀಯ ಕಾವ್ಯರೂಪದಲ್ಲಿ ವಸ್ತು ಒಡಮೂಡಿದೆ. ಈ ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆಯು ಬದ್ಧತೆ ಇರುವುದೇ ಕಲಾತ್ಮಕ ರೂಪಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಿಯೆಂಬುದನ್ನು ಅಲ್ಲಗೆಳೆಯಲು ಶಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬದ್ಧಕೃತಿಯೊಂದು ಕಳಪೆಯಾಗಿದ್ದರೆ ಅದು ಕೃತಿಕಾರನ ಮಿತಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ಬದ್ಧತೆಯಿಂದಾದ ಮಿತಿಯಲ್ಲ; ಈ ಮಾತುಗಳ ಒಟ್ಟು ಸಾರಾಂಶ ಇದು; ಬದ್ಧತೆ ಕಲಾತ್ಮಕತೆಗೆ ಅಡ್ಡಿಯಲ್ಲ. ಮಹತ್ವದ ಕೃತಿಗೆ ಬದ್ಧತೆ ಹೇಗೊ ಹಾಗೆಯೇ ಕಲಾತ್ಮಕ ಶಕ್ತಿಯೂ ಅಗತ್ಯ.

ಸಾಹಿತ್ಯ ಜೀವನಾವಲಂಬಿ ಎಂಬ ಮಾತು ನವ್ಯಕಾವ್ಯದ ಉಗಮದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ಕೇಳಿಬಂದಿದೆ. ಜೀವನವೆನ್ನುವುದು ಒಂದು ಸಮಾಜದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅಂಗಗಳಿಂದ ಪ್ರತ್ಯೇಕಗೊಂಡ ಸ್ವತಂತ್ರ ಘಟಕವಲ್ಲ; ರಾಜಕೀಯ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ ಸ್ಥಿತಿಗಳು ರೂಪಿಸಿದ, ರೂಪಿಸುತ್ತಿರುವ ಸಂಕೀರ್ಣಾಕೃತಿ. ಜೀವನವನ್ನು ಗಾಢವಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವವರು ಅದರ ಅರ್ಥೈಸುವಿಕೆಯ

ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಿಂದ ಸಂಪೂರ್ಣ ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುವುದು ಅವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಬದುಕನ್ನು ಅದರ ಮೂಲ ಸಂಬಂಧಗಳೊಂದಿಗೆ ಪರಿಭಾವಿಸುವ ಯಾವುದೇ ಪ್ರಯತ್ನ, ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಕಡೆಗೆ ಕಣ್ಣು ಮುಚ್ಚುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಬದುಕಿಗೆ ಇರುವ 'ಸಾಹಿತ್ಯೇತರ' ಸಂಬಂಧಗಳ ಸೂಕ್ಷ್ಮವನ್ನು ಪರಿಭಾವಿಸುವುದು, ನನ್ನ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ 'ಬದ್ಧತೆ'ಯ ಆಶಯ. ಶುದ್ಧ ಸಾಹಿತ್ಯವಾದಿಗಳು 'ಸಾಹಿತ್ಯೇತರ' ಎಂದು ಕರೆಯುವ ಸಂಬಂಧಗಳ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಒದಗಿಸುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ Social Commitment ಹಾಗೂ Social relevance ವಾದಿಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ರಾಜಕೀಯ ಗುರಿಸಾಧನೆಗಾಗಿ 'ಅಸ್ತ್ರ' ಮಾಡಲು ಬಯಸುತ್ತಾರೆಂಬುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಇಡೀ ಸಮಾಜವನ್ನು ತೆಕ್ಕೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಶಕ್ತಿಪಡೆದ ಚಳುವಳಿಯೊಂದು ಕಣ್ಣೆದುರಿಗಿದ್ದಾಗ ಸಾಹಿತ್ಯ ತಾನಾಗಿಯೇ ಇಂಥ ಒಂದು 'ಅಸ್ತ್ರ'ವಾಗುವ ಅನಿವಾರ್ಯತೆ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಬಹುದು. ಆಗ ಅದು ಸಂದರ್ಭದ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಆ ಸಂದರ್ಭ, ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಚಿಂತಿಸಲಾಗದ ಹೊಸವಾತಾವರಣದ ಸಹಜ ತೀವ್ರತೆ ಹೊಂದಿದ್ದರೆ, ಯಾರ ಅಪ್ಪಣೆಗೂ ಕಾದು ಕುಳಿತುಕೊಳ್ಳದೆ ಇದು ಘಟಿಸುತ್ತದೆ; ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಅಂಥ ತೀವ್ರಪ್ರಮಾಣದ ಚಳುವಳಿಯ ವಾತಾವರಣ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿಲ್ಲ. ಈಗ, 'ಬದ್ಧತೆ' ಎನ್ನುವುದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಮೂಲವುಳ್ಳ ಬದುಕಿನ ಅನುಭವದ ಗಟ್ಟಿತನ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕನುಗುಣವಾದ ಧೋರಣೆ ಹೊಂದಿದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಆಗುಮಾಡುವುದರ ಮುಖಾಂತರ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೊಂದು ಖಚಿತ ನೆಲೆಯೊದಗಿಸುವ ಶಕ್ತಿ.

ಕೇವಲ ಕಮಿಟೆಡ್ ಬರವಣಿಗೆಯಿಂದ ಕ್ರಾಂತಿಯಾಗುತ್ತದೆಯೆಂದಾಗಲಿ, ರಾಜಕೀಯ ಗುರಿ ಸಾಧನೆಯಾಗುತ್ತದೆಯೆಂದಾಗಲಿ ಯಾರೂ ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಇಂಡಿಯಾದಂಥ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮಿತಿಗಳು ನಮಗೂ ಗೊತ್ತಿವೆ; ಅಂತೆಯೇ ಅದರ ವಿವಿಧ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಕೂಡ ಕ್ರಾಂತಿಯ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಕಮಿಟ್‌ಮೆಂಟ್‌ನ ಅಗತ್ಯಬಿದ್ದಿದೆ ಎಂಬುದಕ್ಕಿಂತ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಳಕಳಿಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯುಳ್ಳ ಬದ್ಧತೆ ಈ ಕಾಲದ ಅಗತ್ಯ, ಚರಿತ್ರೆ ಇಚ್ಛಿಸುವ ಸ್ಥಿತಿಯೆಂದರೆ ಸರಿಯಾದೀತು.

ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನದ 'ಅಕ್ಷರ ಸಂಚಿಕೆ'ಯಲ್ಲಿ ಬರೆದಿರುವ ತಮ್ಮ ಒಂದು ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಹಿರಿಯ ಮಿತ್ರರಾದ ಜಿ.ಎನ್.ರಂಗನಾಥರಾವ್ ಅವರು "ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸುಸಂಬದ್ಧತೆ, Commitmentಗಳ ಮಾತನಾಡುವವರು ಪೂರ್ವಗ್ರಹಪೀಡಿತರು. ಅವರು ಸುಲಭವಾಗಿ ನಗರ ಸಮಾಜವನ್ನು ಮರೆತುಬಿಡುತ್ತಾರೆ" ಎಂದೂ ನಗರದ ಮಧ್ಯಮವರ್ಗದ ಜನ ಓದಿದವರಾದ್ದರಿಂದ ಅವರನ್ನು ಶೋಷಕರೆಂದು ಭಾವಿಸುವುದಾಗಿಯೂ 'ಆರೋಪ' ಹೊರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇಂಥ ಆರೋಪಕ್ಕೆ Commitmentನ ಆಳ ಅಗಲ ತಿಳಿಸದ ಕೆಲವರ ಸಾಂದರ್ಭಿಕ ಮಾತುಗಳು ಮತ್ತು ಲೇಖಕರು ತಪ್ಪಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವುದು–ಎರಡೂ ಕಾರಣವಿರಬಹುದು.

ಇಂದು ಬದ್ಧತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತಾಡುತ್ತಿರುವವರು ಹಳ್ಳಿಯ ಬದುಕು, ದೀನದಲಿತರ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಕಾಳಜಿ ವಹಿಸಿದ್ದಾರೆಂಬುದು ನಿಜ. ಆದರೆ ಅದೇ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಅವರನ್ನು ಪೂರ್ವಗ್ರಹಪೀಡಿತರೆಂದು ಆರೋಪಿಸುವುದು ಆತುರದ ತೀರ್ಮಾನವಾಗುತ್ತದೆ. ಗ್ರಾಮ್ಯಜೀವನವನ್ನು ಗೌಣಗೊಳಿಸಿದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬದ್ಧತೆಯ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಬಲವಾಗಿರುವುದರಿಂದ, ಗ್ರಾಮ್ಯಬದುಕನ್ನು ಕುರಿತು 'ಎದ್ದು ಕಾಣುವ ಒಲವು ನಿಲವು' ಮೂಡುವುದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕ. ನಗರದವರು ಓದಿದವರಾದ್ದರಿಂದ ಅವರನ್ನು ಶೋಷಕರೆಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆಯೆಂಬ ಮಾತು ಆಶ್ಚರ್ಯಕರ! ಚರಿತ್ರೆಯ ಸತ್ಯಗಳನ್ನು ಅರಿತವರಾರೂ ನಗರದವರನ್ನೆಲ್ಲ ಶೋಷಕರೆಂದು ಸಾರುವುದಿಲ್ಲ. ಬದ್ಧತೆಯ ಪ್ರತಿಪಾದಕರು ಚರಿತ್ರೆಯ ಚಲನಶೀಲತೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ಅದರ ಗತಿ ಮತ್ತು ಸತ್ಯಗಳ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಬದುಕನ್ನಿಡುವ ತುಡಿತವುಳ್ಳವರಾಗಿದ್ದು ಆ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಯತ್ನಶೀಲರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆಯ ಸತ್ಯಗಳನ್ನು ಅರಿಯುವುದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕ ಕಾಳಜಿ ತೋರಿಸುವವರು ಬದ್ಧತೆಯ ಪ್ರತಿಪಾದಕರೇ ಆಗಿರುವಾಗ, ನಗರದ ಓದಿದವರನ್ನು ಸಾರಾಸಗಟು ಶೋಷಕರೆಂದು ಭಾವಿಸವುದು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ವಿರೂಪಗೊಳಿಸುವ ಯತ್ನವೆಂದು ಅವರಿಗೆ ಗೊತ್ತು; ಅಥವಾ ಗೊತ್ತಿರಬೇಕು. ಆದ್ದರಿಂದ ಆತುರದ ಆರೋಪ ಹೊರಿಸುವುದು ಅರ್ಥವಾಗದ ವಿಷಯ. ಯಾವುದೇ ಚಳುವಳಿಯನ್ನು ಸಮಕಾಲೀನ ಸಂದರ್ಭ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಯ ಒತ್ತಡಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕು. ಹೀಗೆ ನೋಡಿದಾಗ ಗ್ರಾಮ್ಯ ಬದುಕು ಮತ್ತು ದೀನದಲಿತರ ಬಗ್ಗೆ ಇಂದು ಹೆಚ್ಚಿರುವ ಕಾಳಜಿಗೆ ತಾನಾಗಿಯೇ ಸಮರ್ಥನೆ ಸಿಕ್ಕೀತು.

ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಒತ್ತಿ ಹೇಳಬಯಸುತ್ತೇನೆ. ಕಮಿಟೆಡ್ ಬರವಣಿಗೆಗೆ ಹಳ್ಳಿ ನಗರ ಎಂದು ಗೆರೆ ಕೊಯ್ಯಬೇಕಿಲ್ಲ. ತನ್ನ ಕೈಗೆಟುಕಿದ ಯಾವುದೇ ಬದುಕನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸಿದರೂ ಅದು ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಮೂಲನೆಲೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದೆ ಮತ್ತು ಬದ್ಧದೋರಣೆಯೊಂದು ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಸಂಗತವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದು ಮುಖ್ಯ. ಮಹತ್ವದ ಕೃತಿಕಾರ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥ ಕಂಡುಕೊಂಡಿರುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ತಳೆಯುವ ಅಂತಿಮ ತಾತ್ವಿಕ ಧೋರಣೆ ಭಿನ್ನವಾಗಿರಬಹುದು. ಹೀಗಾಗಿ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯ ಬರಬಹುದಾದರೂ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕೃತಿಯ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತಳ್ಳಿ ಹಾಕುವಂತಿಲ್ಲ. ಈ ಮಿತಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕೃತಿಯ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು, ಅದು ತಳೆಯುವ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸಿ ಸಂಗತತೆಯನ್ನು ತೀರ್ಮಾನಿಸಬೇಕು; ಈ ತೀರ್ಮಾನ ನಾವು ನಿಂತ ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಗನುಗುಣವಾಗಿ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತದೆ; ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲಗಟ್ಟೇ ಇಲ್ಲದ 'ರೂಪನಿಷ್ಠ'ರಿಗೆ ಕೃತಿಯ ಅಂತರ್ಗತ ವಿಚಾರಧಾರೆ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ; ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ವಿಧಾನ ಮುಖ್ಯ; ಆದರೂ ರೂಪನಿಷ್ಠ ವಿಮರ್ಶಕರು ವೈಚಾರಿಕತೆಯ ಮಾತಾಡುವುದು ಒಂದು ವಿಪರ್ಯಾಸ. ವೈಚಾರಿಕತೆಯಿಂದ ರೂಪುಗೊಂಡ ಧೋರಣೆಯ ಸಂಗತತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಚರ್ಚಿಸದೆ

'ವೈಚಾರಿಕತೆ'ಯನ್ನು ಬಯಸುವುದು, ಅದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕೃತಿಯ 'ಆಕಾರ' (form)ಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯ ನೀಡುವುದು ಇಂಥ ವಿಮರ್ಶಕರ ವೈರುಧ್ಯಗಳಲ್ಲೊಂದಾಗಿದೆ. ಇಂಥ ವೈರುಧ್ಯವನ್ನು ದಾಟಿ, ಬದುಕು, ವಿಚಾರ, ತಾತ್ವಿಕನೆಲೆಗಳಿಗೆ ಅವಿಭಾಜ್ಯ ಸಂಬಂಧ ಕಾಣುವುದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಳಕಳಿಯುಳ್ಳ ಬದ್ಧ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರತಿಪಾದಕರ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕ ಪ್ರಯತ್ನವಾಗಿದೆ.

ಇನ್ನೊಂದು ಮಾತು: ಬದ್ಧಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರತಿಪಾದಕರು ಹಳೆಯ ಮತ್ತು ಪ್ರಮುಖ ಸಮಕಾಲೀನ ಕೃತಿ-ಕೃತಿಕಾರರನ್ನು ಸಾರಾಸಗಟು ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತಾರೆಂದು ಕೆಲವರು ಭಾವಿಸಿದಂತಿದೆ. ನಿದರ್ಶನಕ್ಕಾಗಿ ಪ್ರಜಾವಾಣಿ 'ಸಾಪ್ತಾಹಿಕ ಪುರವಣಿ' ಪುಸ್ತಕ ವಿಮರ್ಶೆ ವಿಭಾಗದಲ್ಲಿ ಶ್ರೀ ಲಕ್ಷ್ಮಿನಾರಾಯಣಭಟ್ಟರು ಬರೆದ ಕೆಲವು ಮಾತುಗಳನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ಕುರ್ತಕೋಟಿಯವರು ಬೇಂದ್ರೆಯವರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕವನಗಳನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸದಿರುವುದರ ಕಾರಣವನ್ನು ಹುಡುಕುತ್ತ ಶ್ರೀ ಭಟ್ಟರು "ಬೇಂದ್ರೆ ಒಬ್ಬ ದೊಡ್ಡ ಕವಿ ಎನ್ನುವುದನ್ನೇ ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲು ಹೊರಟ ಕೆಲವು ಕುಹಕ 'ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಮರ್ಶೆ'ಗಳಿಗೆ ಕೊಟ್ಟ ವ್ಯಂಗ್ಯ ಉತ್ತರವೆಂಬಂತೆ ಇಡಿಯ ಪುಸ್ತಕ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕವನಗಳನ್ನು ಮುಟ್ಟದೆಯೇ ಬೇಂದ್ರೆಯವರ ಕಾವ್ಯದ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಸಾರಿದಂತಿದೆ" ಎಂದಿದ್ದಾರೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಕವನಗಳಲ್ಲಿ ಬೇಂದ್ರೆಯವರ ಮಿತಿಗಳು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತವೆಯೆಂಬುದೂ ಕುರ್ತಕೋಟಿಯವರು ಅವನ್ನು ಮುಟ್ಟದಿರುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿರಬಹುದು. ನನಗಂತೂ, ಅದರಲ್ಲಿ ಯಾವ 'ವ್ಯಂಗ್ಯ ಉತ್ತರ'ವೂ ಕಂಡುಬರದು. ಶ್ರೀ ಭಟ್ಟರು ಕುಹಕ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಮರ್ಶೆ ಎಂದೆಲ್ಲ ಮಾತಾಡಿರುವುದು ಅನಗತ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಬೇಂದ್ರೆಯವರನ್ನು ದೊಡ್ಡ ಕವಿಯಲ್ಲವೆಂದು ಸಾರುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಮರ್ಶೆ ಟೊಂಕಕಟ್ಟಿನಿಂತಿಲ್ಲ. ಪ್ರಾರಂಭದ ಪ್ರಯತ್ನಗಳಲ್ಲಿ ಯಾರಾದರೂ ಆವೇಶದಿಂದ, ಆತುರದಿಂದ ಮಾತಾಡಿದ್ದರೆ ಆ ಬಗ್ಗೆ ಚರ್ಚೆ ನಡೆಸಬಹುದೇ ಹೊರತು ಅಂತಿಮ ತೀರ್ಪು ನೀಡುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಅನೇಕ ಅನುಮಾನಗಳಿಗೆ ಅವಕಾಶ ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಬೇಂದ್ರೆ ಮುಖ್ಯವೊ ವಿಮರ್ಶೆಯ ನೆಲೆಗಳು ಮುಖ್ಯವೊ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಇದೆ. ಜೊತೆಗೆ ಕನ್ನಡದ ಮಹತ್ವದ ಕವಿಗಳನ್ನು ಸರಳ ನಿರಾಕರಣೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸುವುದು ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯ (ಬದ್ಧಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರತಿಪಾದಕರ) ನಿಲುವಲ್ಲ; ಅಂಥ ಸರಳ ನಿರಾಕರಣೆ ಯಾವಾಗಲೂ ಅಪಾಯಕಾರಿ. ಒಂದು ಕೃತಿಯ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ನಾವು ಒಪ್ಪದಿದ್ದಾಗಲೂ ಅದರಲ್ಲಿರುವ ಬದುಕಿನ ವಿವರಗಳು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ದಾಖಲೆಯಾಗಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಮರ್ಶಕರು ಮರೆಯಬಾರದು. ಈ ಮಿತಿಯಲ್ಲಿ ಅವು ಗೌರವಾರ್ಹ ಕೃತಿಗಳು. ಧೋರಣೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವೈರುಧ್ಯಗಳೇರ್ಪಟ್ಟಿದ್ದರೆ ಅವುಗಳಿಗೆ ಪ್ರೇರಕವಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಕಾರಣಗಳ ಶೋಧನೆ ಉಪಯುಕ್ತವಾದುದು. ಅದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕೃತಿಯ ಮೂಲ ಆಶಯ (ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದ್ದರೆ ಯಾರ ಯಾವ ವರ್ಗದ) ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆಯೆಂಬುದು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶ. ಹಾಗೆ ಮಾಡದೆ ಕೇವಲ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿಯೇ ಸಲ್ಲದ ರಿಯಾಯಿತಿಗಳನ್ನು

ತೋರಿಸುವುದು ಚರಿತ್ರೆಯ ಚಲನಶೀಲತೆಗೆ ಒಡ್ಡುವ ಆತಂಕವಾಗುವ ಅಪಾಯವುಂಟು. ಚರಿತ್ರೆಯ ಸತ್ಯಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕೃತಿಯನ್ನು ನಿಕಷಕ್ಕೊಡ್ಡುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಕಾಳಜಿ ಯಾರನ್ನಾದರೂ ಕೆಳತಳ್ಳುವುದಾಗಲಿ, ಮೇಲೆತ್ತಿ ಪಟ್ಟಕಟ್ಟುವುದಾಗಲಿ ಅಲ್ಲ.

ಬದ್ಧಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರತಿಪಾದಕರು ಕೆಲವು ಗೊಂದಲಗಳಿಗೆ ಕಾರಣರಾಗಿರಬಹುದು, ಆದರೆ ಅವರನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವವರು ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಅರಿಯುವ ಹೊಣೆಯನ್ನು ಹೊತ್ತಿರಬೇಕು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ–ಶೂದ್ರ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಪೋಷಿಸುವ ಬರಹಗಾರರ ಒಕ್ಕೂಟಕ್ಕೂ ಬದ್ಧಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಗೂ ನಿಕಟ ಸಂಬಂಧವುಂಟೆಂದು ಕೆಲವರು ಭಾವಿಸಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಒಕ್ಕೂಟದ ಕೆಲವರು ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಳಕಳಿಯ ಬದ್ಧಸಾಹಿತ್ಯದ ಪರವಾಗಿರಬಹುದಾದರೂ, ಅದು ಒಕ್ಕೂಟದ ಒಪ್ಪಿತ ತತ್ವವೇನೂ ಅಲ್ಲ. ಇನ್ನು ಕೆಲವರು ತಮ್ಮ ಇಷ್ಟವಾದವರನ್ನು ಅಟ್ಟಕ್ಕೇರಿಸುವ, ಕಷ್ಟವಾದವರನ್ನು ಕಣ್ಣು ಮುಚ್ಚಿಕೊಂಡು ತೆಗಳುವ ಹವ್ಯಾಸದವರೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಳಕಳಿಯ ಬದ್ಧಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯ ವಲಯದಲ್ಲಿರಬಹುದು. ಇದು ಪರಿಣಾಮದಲ್ಲಿ ಚಳುವಳಿಯ ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಮಾಣಿಕ ತೀವ್ರತೆಗಳಿಗೆ ಧಕ್ಕೆ ತರುವಂಥ ಹವ್ಯಾಸ. ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ಗೊಂದಲಗೊಳಿಸುವ ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬದ್ಧಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರತಿಪಾದಕರಾದ ನಾವೂ ಸಾಕಷ್ಟು ಸಂಯಮ ಹಾಗೂ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆಯಿಂದ ವರ್ತಿಸುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ವಿರೋಧಿಸುವವರು ಆತುರದ ಉದ್ದೇಶಿತ ನಿರ್ಣಯಗಳಿಂದ ದೂರ ಸರಿಯಬೇಕಾಗಿದೆ. ಇಂಥ ಆತುರದ ಉದ್ದೇಶಿತ ಮಾತುಗಳು ವಿಮರ್ಶೆಯ ನೆಲೆಯನ್ನು ಎಷ್ಟು ಗೊಂದಲಕ್ಕೆ ಹಾಕುತ್ತವೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಪ್ರಸಾರಾಂಗದಿಂದ ಪ್ರಕಟಿತವಾದ 'ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆ' ಎಂಬ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿರುವ ತಮ್ಮ ಒಂದು ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಸುಮತೀಂದ್ರ ನಾಡಿಗರು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿರುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಇಡೀ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನೇ ಎರಡು ಗುಂಪುಗಳಾಗಿ ವಿಭಜಿಸುವ – 'ಬುದ್ಧಿವಂತ ವರ್ಗ(?)' ಈಚೆಗೆ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿರುವುದಾಗಿ ಆರೋಪಿಸಿದ ಅವರು – 'ಇವರು ತಮಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಿದೆ ಎಂದೂ, ಬೇಂದ್ರೆ ಮತ್ತು ಅಡಿಗರಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲವೆಂದೂ ಮಸಿಯನ್ನು ಹರಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ' ಎಂದು ಟೀಕಿಸುತ್ತ ಮುಂದೆ ಬೇಕೆಂದತ್ತ ಮಸಿ ಹರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಗೆ ಬೇರೆಲ್ಲ ಪರಿಹಾರ ಮಾರ್ಗಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು 'ಸಾಹಿತ್ಯ ಮಾತ್ರ ಎಲ್ಲ ಪರಿಹಾರಗಳನ್ನು ಕೊಡಲೇಬೇಕೆನ್ನುವ ಕೂಗು' ಇದೆಯೆಂದು ಬುದ್ಧಿವಂತಿಕೆಯಿಂದ ಬೇಕಾದಂತೆ ಊಹಿಸಿ, ಅದನ್ನು 'ವಿಚಾರ ಶೂನ್ಯತೆ' ಎಂದು ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ. ನಾನು ಈ ಲೇಖನದ ಮೊದಲೇ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಇವರಿಗೂ ಅನ್ವಯಿಸಿ, ಕೆಲವರಿಂದ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ 'ಈ ಅನಗತ್ಯ ಹಲ್ಲೆ'ಗಳನ್ನು ತೀವ್ರವಾಗಿ ಪ್ರತಿಭಟಿಸುತ್ತೇನೆ. ಬೇಂದ್ರೆ ಅಡಿಗರಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಯಾವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಳಕಳಿದಾರರೂ ಹೇಳಿದಂತಿಲ್ಲ. ನಾಡಿಗರ ಒಂದು 'ಸಂಶೋಧನೆ'ಯೆಂದರೆ--ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಗೆ ಬೇರೆಲ್ಲ ಪರಿಹಾರ

ಮಾರ್ಗಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು 'ಸಾಹಿತ್ಯಮಾತ್ರ ಎಲ್ಲ ಪರಿಹಾರಗಳನ್ನು ಕೊಡಲೇಬೇಕೆನ್ನುವ ಕೂಗು' ಇದೆಯೆಂಬುದು. ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮಿತಿ ಗೊತ್ತಿರುವ ಯಾರೂ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮಾತ್ರ ಪರಿಹಾರಗಳನ್ನು ಕೊಡಬೇಕೆಂದು ಬಯಸುವುದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಗಂಭೀರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಳಕಳಿಯುಳ್ಳ ಯಾರೂ ಹೀಗೆಂದು ಹೇಳಿಲ್ಲ.

ನಮಗೆ ಸಂಗತವೆನ್ನಿಸದ ಪ್ರತಿಗಾಮಿ ಅಥವಾ ಯಥಾಸ್ಥಿತಿವಾದಿ ಧೋರಣೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ನಮ್ಮ ವಿರೋಧವಿದೆಯೆಂದಾಕ್ಷಣ ಕಲಾತ್ಮಕ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣ ಅಲ್ಲಗಳೆಯುತ್ತೇವೆಂದು ಯಾರೂ ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಜೊತೆಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಗೆ ಪರಿಹಾರ ದೊರಕಲೇಬೇಕೆಂದಾಗಲಿ, ದೊರಕಿಬಿಟ್ಟರೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳೆಲ್ಲ ನಿರ್ಮೂಲಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆಯೆಂದಾಗಲಿ ನಾವ್ಯಾರೂ ಭ್ರಮಿಸಿಲ್ಲ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಬದುಕಿನೊಂದಿಗೆ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧ, ಪ್ರೀತಿಸಬೇಕಾದ ಬದುಕಿನ ಆಯಾಮಗಳ ಕಡೆಗೆ ಗಮನ ಸೆಳೆದು, ಸಾಮಾಜಿಕ, ರಾಜಕೀಯ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಬದುಕುಗಳ ಅಭೇದ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದು ನಮ್ಮ ಪ್ರಮುಖ ಉದ್ದೇಶ ಎನ್ನಬಹುದು. ಸಾಹಿತ್ಯವೇ ಎಲ್ಲ ಪರಿಹಾರಗಳನ್ನು ಕೊಡಬೇಕೆನ್ನುವುದು ನಮ್ಮಂಥವರ ಒತ್ತಾಯವಲ್ಲ. ಇಡೀ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಸರಳವಾಗಿ ಎರಡು ಭಾಗವಾಗಿ ವಿಭಜಿಸುತ್ತಾರೆಂಬ ಆರೋಪವೂ ಅನಗತ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಈ ವಿಭಜನೆ ಅಲ್ಲಲ್ಲೆ ಕಂಡಿರಬಹುದಾದರೂ, ಶೋಷಣೆಯ ಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳನ್ನು ಅರಿತವರು ಕೇವಲ ಇಂಥ ಸ್ಥೂಲವಿಭಜನೆಯಲ್ಲಿ ಮೈಮರೆಯುವುದಿಲ್ಲ; ಮೈ ಮರೆತಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಳಕಳಿಯನ್ನು ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಸರಳೀಕರಿಸಲು ಇಂಥ ಆರೋಪಗಳು ಸಹಕಾರಿಯಾಗುತ್ತವೆ; ಅಷ್ಟೆ. ನಿಜ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ ಬದುಕಿನ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲೀವರೆಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಲಕ್ಷಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳೊಂದಿಗೆ ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಗಂಭೀರ ಕಾಳಜಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಳಕಳಿಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯುಳ್ಳ ಈ ಪೀಳಿಗೆಗೆ ಇದೆಯೆನ್ನಬಹುದು.

ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಳಕಳಿಯನ್ನು ಗಂಭೀರ ಆಲೋಚನೆಯಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸುವ ಮಿತ್ರರೊಂದಿಗಿನ ಮಾತುಕತೆ ಮತ್ತು ಅಲ್ಲಲ್ಲೆ ವ್ಯಕ್ತವಾದ ಲಿಖಿತ ಮಾತುಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಾನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಂಡಂತೆ ಈ ವಿವರಣೆ ನೀಡುವ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಬದ್ಧತೆಯ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ನಾನು ಇಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ್ದೇನೆ.

ಆಗಸ್ಟ್ ೧೯೭೭

ಕನ್ನಡ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಸ್ವಾಯತ್ತತೆ

೧

ಒಂದು ಆಫೀಸು; ಅಲ್ಲಿಗೆ ತನ್ನ ಕೆಲಸವೊಂದರ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಹಳ್ಳಿಯ ಹೈದನೊಬ್ಬ ಬಂದು ನಿಂತಿದ್ದಾನೆ. ಅಲ್ಲಿ ಕೂತಿರುವ ಅಧಿಕಾರಿ ಯಾರೊಂದಿಗೊ ಇಂಗ್ಲಿಷ್‌ನಲ್ಲಿ ಮಾತನಾಡುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಈ ಹೈದ ಏನೂ ಅರ್ಥವಾಗದಂತೆ ಮಿಕಿಮಿಕಿ ನೋಡುತ್ತ ಮೈಯ್ಯೆಲ್ಲ ಹಿಡಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಮೂಲೆಯಲ್ಲಿ ನಿಂತಿದ್ದಾನೆ. ಅಧಿಕಾರಿ ತನ್ನತ್ತ ತಿರುಗಿ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಪದ ಬೆರೆತ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಮಾತನಾಡಿದಾಗ ಅದು ಸಂಪೂರ್ಣ ಅರ್ಥವಾಗದೆ ಕಕ್ಕಾಬಿಕ್ಕಿಯಾಗುತ್ತಾನೆ. ಮಾತನಾಡಲು ತನಗೆ ಯಾರಾದರೂ ಸಹಾಯ ಮಾಡಬಾರದೆ ಎನ್ನಿಸಿ ಬೆವರುತ್ತಾನೆ.

ಇನ್ನೊಂದು ಸಂದರ್ಭ; ಪಟ್ಟಣಪ್ರದೇಶ. ಎಷ್ಟೋ ದಿನಗಳಿಂದ ಬಾಯಾರಿ ಬಯಸಿದ್ದ ಸಿಹಿತಿಂಡಿ ತಿನ್ನಬೇಕೆಂದು ಸ್ವೀಟ್‌ಮೀಟ್ ಸ್ಟಾಲ್ ಒಂದಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಾನೆ. ಅಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಹಿಂದಿ ಮಾತುಕತೆ ಮತ್ತು ಮರೆತಂತೆ ತೂರಿ ಬರುವ ಕನ್ನಡವನ್ನು ಕಂಡು ಅದು ಯಾವ ಭಾಷೆಯೊ ಅರ್ಥವಾಗದ ಆತಂಕದಲ್ಲಿ ಹಾಗೇ ಹಿಂತಿರುಗಿ ಖಾಲಿದೋಸೆ ಹೋಟೆಲಿಗೆ ನುಗ್ಗುತ್ತಾನೆ.

ಮತ್ತೊಂದು ಸನ್ನಿವೇಶ; ದೇವಸ್ಥಾನದ ಆವರಣ. ಜುಟ್ಟು ಬಿಟ್ಟ ವಯಸ್ಕರೊಬ್ಬರು ಹತ್ತಾರು ಜನಕ್ಕೆ ಸಂಸ್ಕೃತ ಪಾಠ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಆ ದಾಟಿ ದರ್ಪದ ಉಚ್ಚಾರಕ್ಕೆ ಬರಬರುತ್ತಾ ಈತ ಭಕ್ತಿಯಿಂದ ಬಾಗುತ್ತಾನೆ. ದೂರದಲ್ಲೇ ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತ ಕಣ್ಣಿಗೊತ್ತಿಕೊಳ್ಳುತ್ತ ಹೋಗಲಾರದ ಭಾವದಲ್ಲಿ ಜಾಗ ಬಿಡುತ್ತಾನೆ.

ಮೇಲಿನ ಮೂರು ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಹಳ್ಳಿ ಹೈದನ ಸ್ಥಿತಿಯೇನು? ಕನ್ನಡವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಬಲ್ಲ ಆತನ ಆಂತರ್ಯದಲ್ಲಿ ಆದ ಅನುಭವವೇನು? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರ ಹುಡುಕುತ್ತ ಹೋದಂತೆ ನಮಗೆ ಅರಿವಾಗಬೇಕು: ಅವನ ಕುಗ್ಗಿದ ದೇಹಕ್ಕೆ, ಮುದುಡಿಕೊಂಡ ಮನಸ್ಸಿಗೆ, ಬಾಗಿದ ಭಕ್ತಿಯ ಬೆನ್ನಿಗೆ ಕಾರಣ ಕನ್ನಡ. ಕನ್ನಡವೊಂದೇ ಅವನಿಗೆ ಬರುವ ಭಾಷೆಯಾಗಿದ್ದರಿಂದ ಉಳಿದ ಭಾಷೆಗಳ ಪ್ರಾಬಲ್ಯ ಈತನನ್ನು ಕುಗ್ಗಿಸಿದೆ. ತಾನು ಆ ಇಂಗ್ಲಿಷ್, ಹಿಂದಿ, ಸಂಸ್ಕೃತದವರಿಗಿಂತ ಕೀಳು ಎಂಬ ಭಾವವನ್ನು ಬಲಿಸಿ ಕೀಳರಿಮೆಯಿಂದ ನರಳುವಂತೆ ಮಾಡಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಆತ ಇಂಗ್ಲಿಷಿನ ಎದುರು ಕುಗ್ಗುತ್ತಾನೆ; ಹಿಂದಿಯ ಎದುರು ಆತಂಕಿಸುತ್ತಾನೆ. ಸಂಸ್ಕೃತದ ಎದುರು ಭಯದಿಂದ ಭಕ್ತನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಈ ಎಲ್ಲ ಕಡೆ ಕನ್ನಡದ ವಾತಾವರಣವಿದ್ದರೆ

ಆತನಿಗೆ ಈ ಅನುಭವ ಆಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಅದರ ಬದಲು ಸಹಜ ಸಂವಾದ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತಿತ್ತು.

ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ–ಈ ಹಳ್ಳಿ ಹೈದನನ್ನು ಕೀಳರಿಮೆಯಿಂದ ನರಳುವಂತೆ ಮಾಡುವುದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಭಾಷೆಯ ಸಮಸ್ಯೆ–ಕನ್ನಡ ಸಮಸ್ಯೆ–ಒಂದು ಮನೋವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಮಾನಸಿಕ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಕುಗ್ಗಿಸಿ ವಿಕಾಸವನ್ನೇ ಹೊಸಗಿ ಹಾಕುವ ಇಂಥ ಭಾಷಾ ಸಮಸ್ಯೆಯ ಮನೋವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಮಗ್ಗುಲನ್ನೂ ನಾವು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ–ಸಹಜ ಸಂವಾದವನ್ನೇ ಕತ್ತರಿಸಿ ಹಾಕುವುದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಅಧಿಕಾರಶಾಹಿ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಅಂಟಕೊಂಡಿವೆ. ಮಾತಿನ ಮತ್ತು ಮಾತುಕತೆಯ ಮಹತ್ವವನ್ನೇ ಮರೆಮಾಚುವ ಈ ವಿಧಾನ ಮಾನವೀಯತೆಯನ್ನೂ ಮರೆಯುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಮಾತು ಗೌಣವಾದ ಕಡೆ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ವ್ಯರ್ಥ ವೈಭವ ಮಾತ್ರವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದು ನಮ್ಮ ಭಾಷಾ ಸಮಸ್ಯೆಯ ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ಮಗ್ಗುಲು.

ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಬರೋಣ. ಯಾವಾಗ ತನ್ನ ಭಾಷೆ ನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಹಾಸುಹೊಕ್ಕಾಗಿ ಆತ್ಮಗೌರವ ಮತ್ತು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಒಂದು ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲವೋ, ಆಗ ನಾವು–ಕನ್ನಡಿಗರು–ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಮಟ್ಟದ ಭಾಷಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಿಗಿಂತ ಕೀಳು ಎಂಬ ಭಾವನೆಯಲ್ಲೇ ಸತ್ಯ ಕಂಡುಕೊಂಡು ಕುಗ್ಗಿ ಹೋಗುತ್ತೇವೆ. ಈ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಬಹು ಭಾಷೆಗಳಿವೆ, ಬಹು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಿವೆಯೆಂಬ ಸತ್ಯವನ್ನು ಮರೆಮಾಚಿ ರಾಷ್ಟ್ರಭಾಷೆ, ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನೇ ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವ ಅಥವಾ ಅಲುಗಾಡಿಸುವ ಕೆಲಸ ಅಪಾಯಕಾರಿ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಒಂದು ಭಾಷೆಯ ಉಳಿವು ಆಯಾ ಭಾಷೆಯನ್ನಾಡುವ ಜನಾಂಗದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯದ ಉಳಿವು. ಈ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಭಾಷೆಗಳು ರಾಷ್ಟ್ರಭಾಷೆಗಳೇ ಎಂಬ ಭಾವನೆ ಭದ್ರವಾದರೆ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಗಳಿಗೂ ಸಮಾನ ಮಹತ್ವ ಲಭ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಒಂದು ಭಾಷೆಯ ಹೋರಾಟವನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ಭಾಷೆಯವರ ಮೇಲಿನ ಹೋರಾಟವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವುದು ಅವಿವೇಕ ಎಂದು ತಿಳಿದು ನಮ್ಮ 'ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸ್ವಾಯತ್ತೆ'ಯ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಭಾಷಾಹೋರಾಟವನ್ನು ರೂಪಿಸಬೇಕು. ಭಾಷೆಯ ಹೋರಾಟ ಮನುಷ್ಯ ಮನುಷ್ಯರ ನಡುವೆ ಕಲ್ಲುಗೋಡೆ ನಿಲ್ಲಿಸುವ ಅಮಾನವೀಯ ಕೃತ್ಯವಾಗದಿರಬೇಕಾದರೆ ಈ ಅರಿವು ಅಗತ್ಯ.

ಇಲ್ಲಿಯೇ ಇನ್ನೊಂದು ಅಂಶವನ್ನೂ ಹೇಳಬಹುದು. ಯಾವುದೇ ಜೀವಂತಭಾಷೆ, ಜನರ ಬದುಕಿನ ಸಾವಯವ ಭಾಗ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಭಾಷೆಯ ಹೋರಾಟವನ್ನು ಜನತೆಯ ಹೊಸ ಹಾಗೂ ಹಸನಾದ ಬದುಕಿಗಾಗಿ ನಡೆಸುವ ಹೋರಾಟದಿಂದ ಸಂಪೂರ್ಣ ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸಿ ನೋಡುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ನಿಜವಾದ ಜನಪರ ಹೋರಾಟ ಜನಭಾಷೆಯ ಹೋರಾಟವನ್ನೂ, ಜನಭಾಷೆಯ ಪರವಾದ

ಹೋರಾಟ ಜನಪರ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನೂ ಒಳಗೊಳ್ಳಬೇಕು. ಹೋರಾಟ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಭಾಷಾಚಳುವಳಿ ಇಂಥ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ತಳಹದಿಯನ್ನಾಗಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕು.

ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಗೆ ಒದಗುವ ಕೆಡಕುಗಳನ್ನು ಕೇವಲ ಭಾಷಾಭಿಮಾನದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಭಟಿಸಿದರೆ ಸಾಲದು. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ರಾಷ್ಟ್ರಭಾಷೆ ಮುಂತಾದ ಭಾವನಾತ್ಮಕ ಅಂಶಗಳ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತ ಹಿಂದಿ ಮತ್ತು ಇಂಗ್ಲಿಷ್‌ಗಳ ಹೇರಿಕೆ ನಮ್ಮ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ ಮತ್ತು ಜನರ ರಾಜಕೀಯ ಅರಿವಿನ ವಿಕಾಸಕ್ಕೆ ಎದುರಾಗಿ ನಡೆಸುವ ದಾಳಿ ಎನ್ನಬಹುದು. ಇದರಿಂದ ಭಾಷೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆ ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಫೆಡರಲ್ ಪದ್ಧತಿಯ ಈ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಯಾವ ರಾಜ್ಯವೂ ಮೇಲಲ್ಲ ಯಾವ ರಾಜ್ಯವೂ ಕೀಳಲ್ಲ ಎಂಬ ಅರಿವು ಅಸ್ತಿಭಾರವಾಗಬೇಕು. ಆಗ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಸಮಾನಭಾವದ ಅನುಭವ ಆರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ರಾಜ್ಯದೊಳಗೆ, ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ನಮ್ಮ ಭಾಷೆ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಆಡಳಿತ ಭಾಷೆಯಾಗಬೇಕು. ಈ ಕ್ರಮಗಳು 'ರಾಜ್ಯಸ್ವಾಯತ್ತತೆ'ಯನ್ನು ಸಂರಕ್ಷಿಸುವ ಸಿದ್ಧತೆಗಳು, ನಮ್ಮ ಭಾಷೆ ನಾಡಿನುದ್ದಕ್ಕೂ ಆಡಳಿತ ಭಾಷೆಯಾದಾಗ ಮಾತ್ರವೇ ನಾಡಿನ ಬಡ ಹಳ್ಳಿಹೈದನೂ ಕೀಳರಿಮೆ ತೊರೆದು ಆಡಳಿತಾಂಗದ ವಿವಿಧ ಮುಖಗಳ ಜೊತೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಬಲ್ಲ, ಮಾತುಕತೆ ನಡೆಸಬಲ್ಲ. ಇದರಿಂದ ಆತನ ಸಾಮಾಜಿಕ–ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಜ್ಞೆ ವಿಸ್ತೃತಗೊಳ್ಳತೊಡಗುತ್ತದೆ.

ಆದರೆ ಪ್ರತಿಗಾಮಿ ಆಳುವ ವರ್ಗ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಹಾಸಿಗೆ ಹಾಸುವ ನೌಕರಶಾಹಿಗೆ ಇದು ಬೇಕಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಜನರು ಬುದ್ಧಿವಂತರಾಗುವುದು, ಅವರ ಭಾಷೆಯ ಬಳಕೆ ಹಳ್ಳಿಯ ಮೂಲೆ ಮನೆಯಿಂದ ವಿಧಾನಸೌಧದ ಮೇಲಿನ ಮಹಡಿಯವರೆಗೂ ಹಬ್ಬಿದಾಗ ಹೆಚ್ಚು ಸಾಧ್ಯವೆಂದು ಗೊತ್ತಿರುವುದರಿಂದಲೋ ಏನೋ ಆಳುವ ವರ್ಗ ಆಡಳಿತಭಾಷೆಯ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಯುದ್ಧದ ತೀವ್ರತೆಯಲ್ಲಿ ಅಳವಡಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಜನರೇ ಚಳವಳಿಗಳ ಮೂಲಕ ಒತ್ತಾಯಿಸಿ ಬೀದಿಗಿಳಿದಾಗ ಮಾತ್ರ ಈ ಕುರ್ಚಿಗಳ ಕಣ್ಣು ಸ್ವಲ್ಪ ತೆರೆಯುತ್ತ ಬಂದಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಕನ್ನಡದ ನಿರಭಿಮಾನ ಕಾರಣ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕಿಂತ ಪ್ರಸ್ತುತ ಪ್ರತಿಗಾಮಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಆಳುವ ವರ್ಗದ ನೆಲೆಯೇ ಇಂತಹುದೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗಿದೆ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ರಾಜ್ಯ ಕೀಳರಿಮೆಯಿಂದ ನರಳದಿರಬೇಕಾದರೆ ನಾಡಿನೊಳಗೆ ಕನ್ನಡ ವಾತಾವರಣವಿರಬೇಕು. ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮುಖ ಸಾಧನವಾಗಿ ಕನ್ನಡ ಸಂಪೂರ್ಣ ಆಡಳಿತ ಭಾಷೆಯಾಗಬೇಕು. ರಾಷ್ಟ್ರಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಭಾಷೆಗಳೂ ಸಮಾನವೆಂಬ ಭಾವನೆ ಬೆಳೆದು ಭದ್ರವಾಗಬೇಕು. ಆಗ ರಾಜ್ಯಗಳಿಗೆ ಎರಗುವ ಕೀಳರಿಮೆಯನ್ನು ಕತ್ತರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ. ಕಡೇಪಕ್ಷ ಈ ಅಂಶಗಳ ಆಧಾರದಿಂದ ಭಾಷಾಚಳುವಳಿಗಳು ಬೆಳೆದರೆ ಕೀಳರಿಮೆಯನ್ನು ಕತ್ತರಿಸುತ್ತಲೇ ಹೋರಾಟದ ಮನಸ್ಸುಗಳು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ.

ಭಾಷಾಚಳುವಳಿ ಒಂದು ವೈರುಧ್ಯವನ್ನೂ ಗಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರಬೇಕು. ಕರ್ನಾಟಕದ ವಿಷಯವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವಾಗ 'ಕರ್ನಾಟಕವೆಲ್ಲ ಒಂದೇ' ಎಂಬ ಭಾವನೆ ಮುಖ್ಯವಾದರೂ ಕರ್ನಾಟಕದೊಳಗೆ ನಡೆಸುವ ಚಳುವಳಿಯ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವಾಗ ಇಲ್ಲಿರುವ ವರ್ಗ ವೈಷಮ್ಯಗಳನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು. ಕನ್ನಡ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಯೊಬ್ಬ ಕನ್ನಡ ಕಾರ್ಮಿಕನನ್ನು, ಕನ್ನಡ ಜಮೀನ್ದಾರನೊಬ್ಬ ಕನ್ನಡ ರೈತ ಹಾಗೂ ಕೂಲಿಗಾರರನ್ನು ಕನ್ನಡ ಮೇಲ್ಜಾತಿಯವನೊಬ್ಬ ಕನ್ನಡ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯನನ್ನು ಶೋಷಣೆಗೀಡುಮಾಡುವಾಗ ಕನ್ನಡ ಹೋರಾಟಗಾರರು ಇವರಲ್ಲಿ ಯಾರನ್ನು ಬೆಂಬಲಿಸುತ್ತಾರೆ ಎಂಬುದು ಬಹುಮುಖ್ಯ. ಒಂದು ಚಳುವಳಿ ಕಾರ್ಮಿಕ, ರೈತ, ಕೂಲಿಕಾರ, ಅಸ್ಪೃಶ್ಯ ಇವರನ್ನು ಬೆಂಬಲಿಸದೆ ಹೋಗುವುದಾದರೆ ಅಂಥ ಚಳುವಳಿ ಸಮಾಜ ಬದಲಾವಣೆಯ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಕುಂಠಿತಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಭಾಷೆಯ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಸಮಾಜ ಬದಲಾವಣೆಯ ಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಒಡೆಯಬಾರದೆಂಬ ಅರಿವನ್ನು ಎಲ್ಲ ಭಾಷೆಯ ಜನರೂ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ಹೋರಾಟವನ್ನು ರೂಪಿಸಬೇಕು. ಇದು ಭಾಷಾಚಳುವಳಿಯ ಮುಖ್ಯ ಆಶಯವಾಗದಿದ್ದರೂ ಅಂತರ್ಯದ ಅಂಶವಾಗಿ ಗಟ್ಟಿಗೊಳ್ಳಬೇಕು. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಭಾಷಾ ಚಳುವಳಿ ತೀರಾ ಅಂಧಾಭಿಮಾನವಾಗಿ ಜನವಿರೋಧಿ ತಿರುವುಗಳನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ಅನಕ್ಷರತೆ ಮತ್ತು ಬಡತನದ ಬೇಗೆಯಲ್ಲಿ ಬೇಯುತ್ತಿರುವ ಇಂಡಿಯಾದ ಜನತೆಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಆಯಾ ಪ್ರಾಂತೀಯ ಭಾಷೆಗಳ ಸರ್ವತೋಮುಖ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನೂ ಅವಲಂಬಿಸಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಎಲ್ಲ ಭಾಷೆಯ ಜನರೂ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ಮಾತೃಭಾಷೆಯ ಕಲಿಕೆಯ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಇದರಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಿ, ವ್ಯಕ್ತಿ ಸಮೂಹ ಮತ್ತು ರಾಜ್ಯಗಳ ಕೀಳರಿಮೆ ಕಿತ್ತುಹೋಗಿ ಕತ್ತೆತ್ತಿ ನಡೆಯುವ ಆತ್ಮಸ್ಥೈರ್ಯ ಮತ್ತು ಹೋರಾಟದ ಹುಮ್ಮಸ್ಸು ರೂಪುಗೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯ.

೨

ಕನ್ನಡ ಪರವಾದ ಕೆಲಸ ಏಕಮುಖವಾದುದಲ್ಲ, ಬಹುಮುಖವಾದುದು. ಈ ಬಹುಮುಖ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆಯು ನಮ್ಮ ದೇಶದ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಬಹುಮುಖತೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ರೂಪುಗೊಂಡಾಗ ಮಾತ್ರ ಪ್ರಜಾಸತ್ತಾತ್ಮಕ ನೆಲೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಒಂದು ದೇಶದ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ಬಲಗೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಿಯೆ ಭಾಷೆಯ ಮೂಲಕ ಸಾಧ್ಯ. ಜನಮುಖೀ ಕಾರ್ಯಯೋಜನೆಗಳಿಂದಲೂ ಸಾಧ್ಯ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಜನಮುಖೀ ಕಾರ್ಯಯೋಜನೆಗಳು ಮತ್ತು ಜನಭಾಷೆಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಪೂರಕ ನೆಲೆಯನ್ನು ಪಡೆದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಾಗಬೇಕು. ಜನಭಾಷೆಗಳ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ಜನಸಮುದಾಯದ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಅಂಶವಿರುವಂತೆ ಜನಮುಖಿ ಕಾರ್ಯಯೋಜನೆಯಲ್ಲಿ ಜನಭಾಷೆಗಳ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಅಂಶವೂ ಒಂದಾಗಿರುವ

ತಾತ್ವಿಕ ಚಿಂತನೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಭಾಷಾಚಳುವಳಿಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಮೇಲ್ಪದರದಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬಹುಮುಖತೆಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತ ಜನರ ಜೀವನ ವಿಧಾನದ ವೈವಿಧ್ಯತೆಗೆ ಮನ್ನಣೆ ಕೊಡುತ್ತವೆ. ಈ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವ ಭಾಷಾಚಳುವಳಿಗಳು ಕೇವಲ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಗೆರೆಗಳ ಒಳಗೆ ಸ್ಥಗಿತಗೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ವಿವಿಧ ಭಾಷೆ, ಪ್ರದೇಶ ಮತ್ತು 'ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಅಂತರ್ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತ 'ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸ್ವಾಯತ್ತತೆ'ಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. 'ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸ್ವಾಯತ್ತತೆ' ಎನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಈ ದೇಶದ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಬದುಕನ್ನು ಸ್ವಾಯತ್ತ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಹೀಗೆ ನೋಡುವ ಮೂಲಕ ಅನ್ಯಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೂ ಬೆಲೆ ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಮುಂದೆ ಇದು ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗದೆ ಒಂದು ರಾಜಕೀಯ ಪದ್ಧತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಆಯಾ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಸ್ವಾಯತ್ತತೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಾಗ ಫೆಡರಲ್ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಮತ್ತಷ್ಟು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣಗೊಳಿಸಲು ರಾಜ್ಯಗಳ ಸಾಮಾಜಿಕ ಆರ್ಥಿಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರರ್ಥ ರಾಜ್ಯಗಳಿಗೆ ಪೂರ್ಣ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಕೊಡಬೇಕೆಂದೇನೂ ಅಲ್ಲ. ರಾಜಕೀಯ ಫೆಡರಲ್ ಪದ್ಧತಿಯು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಫೆಡರಲ್ ಪದ್ಧತಿಯೂ ಆಗಬೇಕು. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಪದ್ಧತಿಗಳ ನಡುವೆ ನಿಜವಾದ ಅಂತರ್ ಸಂಬಂಧ ಏರ್ಪಡಬೇಕು. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ 'ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸ್ವಾಯತ್ತತೆ'ಯು ನಮ್ಮ ಫೆಡರಲ್ ಪದ್ಧತಿಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿಯೇ ಇದೆ. ಮತ್ತಷ್ಟು ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳಿಸುವುದಾದರೆ ಸ್ವಾಯತ್ತತೆ ಮತ್ತು ಸಮಗ್ರತೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಾವಯವ ಸಂಬಂಧ ತರುವ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ನೆಲೆಯೊಂದನ್ನು ನಾವು ಬೆಳೆಸಬೇಕು. ಆಗ ಭಾಷಾ ಚಳುವಳಿಗಳ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ದೊಡ್ಡದಾಗುತ್ತದೆ. ಭಾಷಾಚಳುವಳಿಯು ಸಾಮಾಜಿಕ ಆರ್ಥಿಕ ಚಳುವಳಿಯಾಗುತ್ತದೆ.

ವಿಷಾದದ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ನಮ್ಮ ಭಾಷಾಚಳುವಳಿಗಳು ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸಲಿಲ್ಲ. ರಾಜಕೀಯ ಪಕ್ಷಗಳು ಸಹ ಭಾಷೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಸಾಹಿತಿಗಳ ಸಮಸ್ಯೆ ಅಥವಾ ಹಿಡಿಯಷ್ಟು ಜನರ ಚಳುವಳಿಯ ಆಸಕ್ತಿ ಮಾತ್ರ ಎಂದು ತಪ್ಪಾಗಿ ತಿಳಿದು ತಂತಮ್ಮ ಪ್ರಣಾಳಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ನಿರ್ಲಕ್ಷ್ಯ ಮಾಡುತ್ತಾ ಬಂದವು. ಸಾಮಾನ್ಯಜನರ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಸಾಮಾನ್ಯಜನರ ಬದುಕು ಎರಡನ್ನೂ ಒಟ್ಟಿಗೆ ನೋಡುವ ಚಳುವಳಿಗಳು ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಪಕ್ಷಗಳು ನಮಗೆ ಬೇಕು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ಕನ್ನಡದ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಇರುವ ಬಹುಮುಖತೆ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಜನಭಾಷೆ, ಜನಸಂಸ್ಕೃತಿ (People Culture), ಜನಪರ ಯೋಜನೆ–ಈ ಎಲ್ಲ ಮುಖಗಳ ಮೂಲ ಒಂದೇ, ಅದೇ ಸಮಾನತೆಯ ಆಶಯ. ಆದ್ದರಿಂದ ಭಾಷೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆ ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಭಾಷಾಚಳುವಳಿಗಳು ಪಡೆಯಬೇಕಾದ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸಿ ಬಿಡಿಬಿಡಿಯಾದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಯೋಚಿಸಿದರೆ ಭಾವೋದ್ರೇಕವೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಬಹುದು.

ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸ್ವಾಯತ್ತತೆಯ ಬದಲು ಪ್ರಾಂತೀಯತೆಯೇ ಮೆರೆಯಬಹುದು. ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಬದುಕು ಬೇರ್ಪಟ್ಟ ಹೋರಾಟ ವಿಜೃಂಭಿಸಬಹುದು. ಈ ಅಪಾಯಗಳ ಎದುರಿನಲ್ಲಿ ಸರ್ಕಾರವು ಕೇವಲ ತಾತ್ಕಾಲಿಕ ಪರಿಹಾರ ರೂಪದ ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತ ಕಾಲ ತಳ್ಳಬಹುದು.

೩

ಯಾವುದೇ ಸರ್ಕಾರ ಜನಮುಖೀ ಕೆಲಸದ ಭಾಗವಾಗಿಯೇ ಭಾಷೆಯ ಕೆಲಸವನ್ನು ಕೈಗೊಳ್ಳಬೇಕು. ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ಬದುಕನ್ನು ಹಸನುಗೊಳಿಸುವ ಕೆಲಸ ಮತ್ತು ಜನಭಾಷೆಗೆ ಮನ್ನಣೆ ಕೊಡುವ ಕೆಲಸಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಪೂರಕವೆಂದೇ ಭಾವಿಸಬೇಕು. ಈ ಆಲೋಚನೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಾನು ಪ್ರಾಥಮಿಕ ಶಿಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಮಾಧ್ಯಮದ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಸಮಾನತೆ ಮತ್ತು ಏಕರೂಪತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತೇನೆ.

ಪ್ರಾಥಮಿಕ ಶಿಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಸಮಾನತೆ ಮತ್ತು ಏಕರೂಪತೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸದೆ ಜನರನ್ನು ಕನ್ನಡ ಮಾಧ್ಯಮಕ್ಕಾಗಿ ಒತ್ತಾಯಿಸುವುದು ಅರ್ಥಹೀನ ಎನ್ನುವುದು ನನ್ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಜನರು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಭಾವನೆಗಳಿಗೆ ಬಾಗುವ ಮತ್ತು ಅಂಥ ಮನೋಧರ್ಮವನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರಾಥಮಿಕ ಶಿಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಮಾತೃಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಆಂಗ್ಲಭಾಷಾ ಮಾಧ್ಯಮಗಳೆರಡೂ ಇದ್ದರೆ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಆಂಗ್ಲಭಾಷಾ ಭ್ರಮೆಗೆ ಬಲಿಯಾಗುತ್ತಾರೆ. ಇದಕ್ಕಾಗಿ ಜನರನ್ನು ದೂಷಿಸುವ ಬದಲು ಪ್ರಾಥಮಿಕ ಶಿಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಅಂದರೆ ಒಂದನೇ ತರಗತಿಯಿಂದ ನಾಲ್ಕನೇ ತರಗತಿಯವರೆಗೆ ಮಾತೃಭಾಷೆಯ ಮಾಧ್ಯಮಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಅವಕಾಶವಿರುವಂಥ ಏಕರೂಪದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ತರಬೇಕು. ಮಾತೃಭಾಷಾ ಮಾಧ್ಯಮದ ಶಾಲೆಗಳಿಲ್ಲದಾಗ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಮಾಧ್ಯಮಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶ ಕೊಡಬಾರದು. ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಭಾಷಾ ಮಾಧ್ಯಮವನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಆಗ ಉಳ್ಳವರಿಗೆ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಶಾಲೆ, ಬಡವರಿಗೆ ಕನ್ನಡ ಶಾಲೆ ಎಂಬ ತಾರತಮ್ಯ ತಪ್ಪುತ್ತದೆ. ಜನರ ಮನಸ್ಥಿತಿ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಆರ್ಥಿಕ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಂಡು ಸಮಾನ ಶಿಕ್ಷಣದ ಭಾಗವಾಗಿ ಮಾಧ್ಯಮದ ಬಗ್ಗೆ ತೀರ್ಮಾನ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕೇ ಹೊರತು, ಕೇವಲ ಆದರ್ಶದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲ. ಕನ್ನಡಿಗರೂ ಮನುಷ್ಯರೇ ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಮೊದಲು ಅರಿತು ನಮ್ಮ ಆದರ್ಶಗಳಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವದ ಉಸಿರು ತುಂಬಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಾಥಮಿಕ ಶಿಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಮಾಧ್ಯಮ ಮತ್ತು ಕನ್ನಡ ಮಾಧ್ಯಮಗಳ ನಡುವೆ ಅನಾರೋಗ್ಯಕರ ಸ್ಪರ್ಧೆ ಏರ್ಪಡಿಸಿ ಕನ್ನಡ ಮಾಧ್ಯಮವನ್ನು ಕೇವಲ 'ಆದರ್ಶ'ದ ನೆಲೆಗೆ ಕೊಂಡೊಯ್ಯುವ ಕೆಲಸ ನಿಲ್ಲಿಸಬೇಕು. ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಸಮಾನ ರೀತಿಯ ಶಿಕ್ಷಣ ದೊರೆಯುವಂತಾಗಬೇಕು.

ಆಡಳಿತ ಭಾಷೆಯ ವಿಷಯವೂ ಅಷ್ಟೆ. ನನಗಿದು ಕೇವಲ ಅಭಿಮಾನದ, ಆದರ್ಶದ ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಸಂವಿಧಾನ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿರುವ ಫೆಡರಲ್ ಪದ್ಧತಿಯ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಭಾಷಾಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಆಗಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯ ಒಂದು ಕಡೆ, ತಂತಮ್ಮ ಭಾಷೆಯ ಮೂಲಕ ಒಟ್ಟು ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ, ಆಡಳಿತ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಜನರ ತೊಡುಗುವಿಕೆ ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆ. ಈ ಎರಡೂ ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಬೇಕಾದರೆ ಕನ್ನಡವೇ ಕರ್ನಾಟಕದ ಆಡಳಿತ ಭಾಷೆಯಾಗಬೇಕು. ಸಮಾನತೆಯ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಹೋರಾಟ ಒಂದಾಗಿ ಪ್ರಕಟಗೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವಂತೆ, ಜನಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವಾಗುವ ಮೂಲಕ ಆಡಳಿತ ನಿರ್ವಹಣೆ ಆಗಬೇಕು.

ಒಟ್ಟು ನನ್ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೆಂದರೆ ದೇಶದ ಸಮಗ್ರತೆ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸ್ವಾಯತ್ತತೆ ಮತ್ತು ಸಮಾನತೆಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಪೂರಕ ನೆಲೆಗಳಾಗಿ ನಮ್ಮ ಫೆಡರಲ್ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಸಾರ್ಥಕಗೊಳಿಸಬೇಕು. ಭಾಷೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಇಂಥ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಬೇಕೇ ಬೇಕು. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಕನ್ನಡದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ 'ನವೆಂಬರ್ ನಾಟಕಗಳು' ನಿರಂತರವಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತವೆ. 'ನವೆಂಬರ್ ನಾಯಕರು' ಹುಟ್ಟುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತಾರೆ.

೧೯೮೩

ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆ

೧೯೭೯ನೇ ಇಸವಿ ಮಾರ್ಚ್ ತಿಂಗಳ ೧೦ ಮತ್ತು ೧೧ರಂದು ಬೆಂಗಳೂರಿನಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೇ ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಮ್ಮೇಳನ ನಡೆಯಿತು. ಈ ಲೆಕ್ಕದಲ್ಲಿ ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಳುವಳಿ ಎರಡನೇ ದಶಕದಲ್ಲಿದೆ. ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಈ ವರ್ಷಗಳು ಗಮನಾರ್ಹ ಭಾಗವಾಗಿವೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ, ಸಾಹಿತ್ಯ-ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ಹೊಸ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಮಟಿದು, ವಾದ-ವಿವಾದಗಳ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆಯ ವಾತಾವರಣ ನಿರ್ಮಿಸಿದ ಕಾಲವಿದು. ನವ್ಯಸಾಹಿತ್ಯದ ನಂತರದ ಕಾಲಘಟ್ಟವನ್ನು ರೂಪಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಿದ ಬೇರೆ ಸಂಘಟನೆಗಳು (ಉದಾಹರಣೆಗೆ-ಪ್ರಗತಿಪಂಥ, ಬರಹಗಾರರ, ಕಲಾವಿದರ ಒಕ್ಕೂಟ) ಹೆಚ್ಚು ಕಾಲ ನಿಲ್ಲಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಳುವಳಿ ಸಂಘಟನಾತ್ಮಕ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಎರಡನೇ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿದೆ. ಈ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆಗೆ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಾಗಿ ಒಂದು ಚರಿತ್ರೆಯೇ ಇದೆಯೆಂಬುದು ಮುಖ್ಯ. ಬೋಯಸ್ ಎಂಬ ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞ ಹೇಳುವಂತೆ "ಯಾವುದೇ ಪ್ರಮುಖ ಘಟನೆ, ಒಂದು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂಭವವಾಗಿರುತ್ತದೆ." ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಳುವಳಿಗೂ ಈ ಮಾತನ್ನು ಅನ್ವಯಿಸಬಹುದು.

ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಹಿಂದೆಂದೂ ಕಾಣದಂಥ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ-ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿರುವ ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಘಟನೆ ಈಗಾಗಲೇ ತನ್ನ ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಯನ್ನು ಪ್ರಣಾಳಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿದೆ :

"ನಮ್ಮ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ವರ್ಷಗಳಿಂದ ಕಂಡುಬರುತ್ತಿರುವ ಪ್ರಗತಿಪರ ಧೋರಣೆಗಳು ತೆಗೆದುಕೊಂಡ ತಿರುವುಗಳು, ಎದುರಿಸಿದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಮತ್ತು ತಲುಪಿದ ಕ್ಷೀಣ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ, ಅವುಗಳಿಂದ ಪಾಠ ಕಲಿತ ವ್ಯಾಪಕ ಸ್ವರೂಪದ ಸಂಘಟನೆಯ ಅಗತ್ಯ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಒಕ್ಕೂಟ, ಪ್ರಗತಿ ಪಂಥಗಳ ಸಾಫಲ್ಯ-ವೈಫಲ್ಯಗಳ ದಾಖಲೆ ನಮಗೊಂದು ಎಚ್ಚರದ ಸಂಗತಿಯೂ ಆಗಿದೆ. ನಮ್ಮ ದೇಶದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ, ರಾಜಕೀಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳ ಸ್ವರೂಪದಿಂದಾಗಿ ಉದ್ಭವಿಸಿದ ಇಂದಿನ ವಿಶಿಷ್ಟ ಸಂದರ್ಭದ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಹೋರಾಟದ ನೆಲೆಯನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಜನವಿರೋಧಿ ನಿಲುವುಗಳು ವಿವಿಧ ಮುಖವಾಡಗಳ ಮರೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿ ವಿಜೃಂಭಿಸುತ್ತಿರುವ ಈ ಸಂದರ್ಭ, ಪ್ರಗತಿಪರ ಧೋರಣೆಯು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಒಂದು ಸವಾಲು. ಈ ಸವಾಲಿಗೆ ನಮ್ಮ ಉತ್ತರ-ಎಲ್ಲ

ವಾಮಪಂಥೀಯರ ಸಂಘಟನೆ. ಮತ್ತೂ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುದಾದರೆ, ಸಮಕಾಲೀನ ಚರಿತ್ರೆಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಸ್ವರೂಪದಿಂದಾಗಿ ಎಲ್ಲ ವಾಮಪಂಥೀಯರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಒಗ್ಗಟ್ಟು ಈಗ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು. ಈ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಳುವಳಿಯು ಕನ್ನಡ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಹಬ್ಬುವ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಶೋಷಿತ ಜನತೆಯ ಪರವಾದ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಭದ್ರವಾಗಿ ನೆಲೆಗೊಳಿಸುವುದು ನಮ್ಮ ಮುಖ್ಯ ಗುರಿಗಳಲ್ಲೊಂದಾಗಬೇಕು. ನಮ್ಮ ಹೋರಾಟ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು. ದೇಶದ ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂದರ್ಭಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳವು ಎಂಬ ನಿಲುವಿನಿಂದ ಹೊರಟದ್ದು. ಸಾಹಿತಿಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಇರಬೇಕೆಂಬ ಆಶಯ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು, ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆ, ಜಾತಿಪದ್ಧತಿ, ಲಿಂಗಭೇದ ಮತ್ತು ವರ್ಗಭೇದ ನೀತಿಯ ವಿರುದ್ಧ ಹೋರಾಟವನ್ನು ಕಟ್ಟುವುದು ನಮ್ಮ ಮುಖ್ಯ ಉದ್ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು. ಎಲ್ಲ ಜನಪರ ನಿಲುವುಗಳಿಗೆ ನಮ್ಮ ಬೆಂಬಲ; ಜನಪರವಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹೋರಾಟ ನಮ್ಮ ಮುಖ್ಯ ನೆಲೆ; ಇಂಥ ಒಲವಿನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿ ನಮ್ಮ ಹೋರಾಟದ ಮುಖ್ಯ ದಾಖಲೆ."

ಪ್ರಣಾಳಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಮಾತುಗಳು ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಘಟನೆ ಹುಟ್ಟಿದಾಗ ತಳೆದ ನಿಲುವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತವೆ.

'ಬರೆಯುವುದೇ ಬಂಡಾಯ' ಎನ್ನಬಹುದಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚರಿತ್ರೆ ನಮ್ಮದು. ಯಾಕೆಂದರೆ–ಅಕ್ಷರ ಕಲಿಕೆಗೆ ಅನೇಕ ನಿಯಂತ್ರಕಗಳನ್ನು ಪಡೆದಿದ್ದ ಈ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಅಸಂಖ್ಯಾತ ಜನ ಜನಾಂಗಗಳು ಬರಹದಿಂದ ವಂಚಿತರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಬರಹಕ್ಕೆ ಬದುಕಿನ ಭಾಗವಾಗುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾದದ್ದೇ ಹೊಸ ಅನುಭವಗಳ ಬಾಗಿಲು ತೆರೆದ ಅಪೂರ್ವ ಸಂದರ್ಭವಾಗಿ ಈ ಜನ–ಜನಾಂಗಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಚಲನಶೀಲತೆ ತಂದಿದ್ದಾರೆ; ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕತೆ ತಂದಿದ್ದಾರೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಅಂಗದ ಬೆಳವಣಿಗೆ, ಇಡೀ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಮಗ್ರ ಪದ್ಧತಿಯ ಮೇಲೆ ಪರಿಣಾಮವುಂಟು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ, ಇಂಥ ವಿವಿಧ ಅಂಗಗಳ ನಡುವೆ ಉಂಟಾಗುವ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಮಗ್ರ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ; ಈ ಸಮಗ್ರ ಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಅಂಗಕ್ಕೂ ತನ್ನದೇ ಆದ ಕ್ರಿಯೆಯಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಕ್ರಿಯೆಯು ಮಿಕ್ಕ ಅಂಗಗಳ ಮೇಲೂ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರುವುದರಿಂದ ಇಡೀ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಚಲನೆ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಕ್ಷರ ಕಲಿಕೆಯ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಸಿಕ್ಕಿದ ಜನ ಸಮುದಾಯ ಹೊಸ ಅನುಭವ ಪಡೆದು ಪ್ರಕಟಿಸತೊಡಗಿದ್ದೇ 'ಪ್ರಥಮ ಬಂಡಾಯ' ಎನ್ನಬಹುದು. 'ಬಂಡಾಯ'ಕ್ಕೆ ಇರುವ ಇಂಥ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯೇ ನಮ್ಮ ಬದುಕಿನ ಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ಹೊಸ ಆಯಾಮವನ್ನು ಒದಗಿಸಿದೆ.

ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಳುವಳಿಯು ತನ್ನದಾಗಿಸಿಕೊಂಡ ಬದುಕಿನ ಅನುಭವ ದ್ರವ್ಯ ಮತ್ತು ಅರಿವುಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಒಂದು ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಉದಾಹರಿಸಬಹುದು.

ನಮ್ಮ ಬಹುಪಾಲು ಅನಕ್ಷರಸ್ಥರು 'ಊಟ'ದ ಮೂಲಕ 'ವೇಳೆ'ಯನ್ನು ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ ವೇಳೆ ಎಷ್ಟಾಗಿದೆ ಎಂದು ಗುರುತಿಸಲು 'ಉಂಬೋ ಹೊತ್ತು' ಎಂದು ಹೇಳುವ ಪದ್ಧತಿಯಿದೆ. 'ಚಿಕ್ಕ ಉಂಬೊ ಹೊತ್ತು' ಎಂದರೆ ಸುಮಾರು ಒಂಬತ್ತು ಗಂಟೆಯೆಂದೂ 'ದೊಡ್ಡ ಉಂಬೊ ಹೊತ್ತು', ಎಂದರೆ ಸುಮಾರು ಹನ್ನೊಂದು ಗಂಟೆಯೆಂದೂ ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಹೀಗೆ ವೇಳೆ ಗುರುತಿಸುವ ಪರಿಭಾಷೆ ಪ್ರಾದೇಶಿಕವಾಗಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿರಬಹುದು. ಆದರೆ 'ಉಂಬುವುದರ' ಮೂಲಕ 'ಹೊತ್ತು' ಗುರುತಿಸುವ ರೀತಿ, ಇವರ ಬದುಕನ್ನು ಅರಿಯುವ ಪ್ರಮುಖಾಂಶವಾಗಿದೆ. ಅನಕ್ಷರಸ್ಥ ಜನರು ವೇಳೆಯನ್ನು ಊಟದ ಮೂಲಕ ಗುರುತಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ–ಅವರಿಗೆ ಊಟವೇ ಬದುಕಿನ ಪ್ರಮುಖ ಸಮಸ್ಯೆ; ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ದಿನವಿಡೀ ದುಡಿಮೆ. ತಮ್ಮ ಬದುಕಿನ ಪ್ರಮುಖ ಸಮಸ್ಯೆ ಹಾಗೂ ಸಂದರ್ಭವಾದ 'ಊಟ'ದ ಮೂಲಕ ವೇಳೆಯನ್ನು ನೋಡುವುದು ಗ್ರಾಮೀಣ ದುಡಿಮೆಗಾರರಿಗೆ ಸಹಜ ಕ್ರಿಯೆ. ಆದರೆ ಶಿಕ್ಷಿತ ಜನ–ಜನಾಂಗಗಳು 'ವೇಳೆ'ಯ ಮೂಲಕ ಊಟವನ್ನು ಗುರುತಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. 'ಬೆಳಗ್ಗೆ ಒಂಬತ್ತು ಗಂಟೆಯಾಗಿದೆ. ತಿಂಡಿ ತಿನ್ನಬೇಕು' ಎಂದೊ, 'ಮಧ್ಯಾಹ್ನ ಒಂದೂವರೆ ಗಂಟೆಯಾಗಿದೆ ಊಟ ಮಾಡಬೇಕು' ಎಂದೊ ಹೇಳುವ ವಾಡಿಕೆಯಿದೆ. ಇದು ಕೇವಲ ಒಂದು ವಾಡಿಕೆಯಲ್ಲ. 'ವೇಳೆ'ಯ ಮೂಲಕ 'ಊಟ' ವನ್ನು ನೋಡುವ ಈ ರೀತಿ 'ಊಟ'ದ ಮೂಲಕ 'ವೇಳೆ'ಯನ್ನು ನೋಡುವ ರೀತಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನ ನೆಲೆಯನ್ನು ಪಡೆದಿದ್ದು, ಸಾಮಾಜಿಕ–ಆರ್ಥಿಕ ಅಂತರವನ್ನೂ ನಿರ್ದೇಶಿಸುತ್ತದೆ; ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚಲನೆಯ ಎರಡು ವಿಭಿನ್ನ ಘಟ್ಟಗಳನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಸುತ್ತದೆ.

ಈ ಅಂಶವನ್ನು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪ ಮಾಡಿದ್ದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿದೆ. ಅಕ್ಷರ ಕಲಿಕೆ ಮತ್ತು ಅನಂತರದ ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಶಿಕ್ಷಣ, ನಮ್ಮ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಭಾವ ಮತ್ತು ಬೌದ್ಧಿಕ ಚಲನೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಇಂಥ ಚಲನೆಯಿಂದ, ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಅವಮಾನಕ್ಕೊಳಗಾಗಿದ್ದ ಜಾತಿ–ವರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಕನಸುಗಳು ಹುಟ್ಟಿದವು. ಆದರೆ ಈ ಕನಸಿನ ದಾರಿಗೆ ಆದರ್ಶವಾದದ್ದು ಮೇಲ್‌ಜಾತಿ–ವರ್ಗಗಳ ಸ್ಥಿತಿ–ಗತಿ. ನಮ್ಮ ನೆಲದಲ್ಲಿ ಮೇಲ್‌ಜಾತಿ ಮತ್ತು ವರ್ಗಗಳು ತಮ್ಮ ಹಿಂದಿನ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಅಂದರೆ ಅವಕ್ಕೆ 'ಭೂತ' ಬರಿದಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. 'ಭೂತ'ವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು 'ಭವಿಷ್ಯ' ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ತೊಡಗಿರುತ್ತವೆ; ಆತ್ಮವಿಶ್ವಾಸದ ಹೆಜ್ಜೆಯಿಡುತ್ತವೆ. ಕೆಳಜಾತಿ–ವರ್ಗಗಳು ಇದಕ್ಕೆ ತದ್ವಿರುದ್ಧ. ಆತ್ಮವಿಶ್ವಾಸದ ಅಭಾವದಲ್ಲಿ ಇವು ಭೂತವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತವೆ. ಈಗಾಗಲೇ ಭೂತ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ತಮ್ಮ ಪೂರ್ವೇತಿಹಾಸವನ್ನು ವೈಭವೀಕರಿಸುವ ಮೇಲ್‌ಜಾತಿ–ವರ್ಗಗಳ ನೆಲೆಯೇ ಇವರಿಗೆ ಆದರ್ಶ. ಹೀಗಾಗಿ ಕೆಳಜಾತಿ ಮತ್ತು ವರ್ಗಗಳು–ಕಾಳಿದಾಸ ವಾಲ್ಮೀಕಿ ಮುಂತಾದ ಕವಿಗಳನ್ನು ತಮ್ಮವರೆಂದು ಕರೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಮೂಲಕವೊ, ರಾಜವಂಶಗಳಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಮೂಲವನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡು ಹೆಮ್ಮೆಪಡುವುದರ ಮೂಲಕವೊ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಅವಮಾನದಿಂದ ಹೊರಬರಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತವೆ; ಆತ್ಮವಿಶ್ವಾಸದ ಅಭಾವವನ್ನು ಹೀಗೆ ನೀಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಿಯೆಗಿಳಿದು ಈಗಾಗಲೇ

ತಮ್ಮ ಪೂರ್ವೇತಿಹಾಸದ ವೈಭವೀಕರಣಕ್ಕೆ ತೊಡಗಿದ ಮೇಲ್‌ಜಾತಿ ಮತ್ತು ವರ್ಗಗಳ ಹಾದಿ ಹಿಡಿಯುತ್ತವೆ. ಅವರಷ್ಟು ಸೌಲಭ್ಯ ಸವಲತ್ತುಗಳನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗದಿದ್ದರೂ ಕೆಳವರ್ಗದ ಕನಸುಗಾರಿಕೆಯು ಭೂತದ ಕಡೆಗೆ ಹೊರಳಿ ಕೀಳರಿಮೆಯನ್ನು ಮೇಲರಿಮೆಯಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತದೆ; ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುವುದರ ಬದಲಾಗಿ ಹುಸಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಯ್ಯಾರವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವದ ಒಳನೋಟಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ ಉಬ್ಬಿದ ಹೊರ ನೋಟ ವಿಜೃಂಭಿಸುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ವಿರೋಧಾಭಾಸದ ನಡುವೆಯೂ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಿಯೆ 'ಕಲೆ'ಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬಂದಿದೆ. ಆದರೆ ನೋಟದ ನೆಲೆಗಳು ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿವೆ.

ಹಾಗಾದರೆ ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯದ ನೋಟದ ನೆಲೆ ಯಾವುದು? ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಬಹುಪಾಲು ಅನುಭವ ದ್ರವ್ಯ–ಗ್ರಾಮೀಣ ಪ್ರದೇಶಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದೆ. ಇದಿಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಈ ಅನುಭವ ದ್ರವ್ಯವನ್ನು ಕಲೆಗೆ ಒಗ್ಗಿಸುವ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖ ಪಾತ್ರ ವಹಿಸಿದ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಕ್ರಮ ಮತ್ತು ಸ್ಫೋಟದ ನೆಲೆಗಳು 'ಊಟ'ದ ಮುಖಾಂತರ 'ವೇಳೆ'ಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಹಸಿವಿನ ಸಮಸ್ಯೆಯ ಮೂಲಕ ಕಾಲಘಟ್ಟವೊಂದನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದೆ. ಈ ಪ್ರಯತ್ನ ಗ್ರಾಮೀಣ ಅನುಭವದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಹೊಸವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸಲು ನೆರವಾಗಿದೆ. ಹಿಂದೆ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೊಂಡ ಗ್ರಾಮೀಣ ಬದುಕು, ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನೆಪದಲ್ಲಿ ವೈಭವೀಕರಣಗೊಳ್ಳುತ್ತಿತ್ತು; ಇಲ್ಲವೆ ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಗ್ರಾಮೀಣ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ವೇದನೆ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತಿತ್ತು.

ವೈಭವೀಕರಣ ಮತ್ತು ವೈಭವ ಒಡೆಯುತ್ತಿರುವ ವೇದನೆಗಳ ಈ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಕ್ರಮ ಮೂಲತಃ ಮೇಲ್‌ಜಾತಿ–ವರ್ಗಗಳ ನೋಟದ ನೆಲೆಯಿಂದ ಪ್ರೇರಿತವಾದದ್ದು. ಇದು ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ನಡೆದಿದೆಯೆಂದು ನಾನಿಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಿಲ್ಲ. ಒಟ್ಟು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅವಿಭಾಜ್ಯ ಭಾಗವೆಂಬಂತೆ ಈ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಸಂಭವಿಸಿದೆ, ಆದರೆ ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಳುವಳಿಯ ಫಲವಾಗಿ–ಗ್ರಾಮೀಣ ಬದುಕನ್ನು ಚರಿತ್ರೆಯ ಗತಿಯಲ್ಲಿಟ್ಟು ಪರಿಶೀಲಿಸುವ ಕ್ರಮ ಕಂಡುಬಂದಿದೆ. ಶ್ರಮಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನೆಲೆಗಳು ಅನಾವರಣಗೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ. ಇದೊಂದು ಗಮನಾರ್ಹ ಬೆಳವಣಿಗೆ, ಹಸಿವಿನ ಸಮಸ್ಯೆಯ ಮೂಲಕ ಕಾಲವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಮ ಇದಾಗಿರುವುದರಿಂದ, 'ಕಾಲ' ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡಿರುವ ಅನೇಕ 'ಮಿಥ್'ಗಳು ಒಡೆದುಹೋಗುತ್ತವೆ. ಈ ಮಿಥ್‌ಗಳು ಒಡೆಯುತ್ತ ಹೊಸ ನೆಲ ಗೋಚರಿಸತೊಡಗುತ್ತದೆ; ನೋಟದ ನೆಲೆಗಳು ಖಚಿತಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿ ವೈಭವೀಕರಣಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ ಮಾನವೀಕರಣ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ; ವೈಭವ ಒಡೆಯುತ್ತಿರುವ ವೇದನೆಗೆ ಬದಲಾಗಿ ವಾಸ್ತವದ ಉಸಿರಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವ ವಿಷಾದ ಉಕ್ಕುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಗ್ರಾಮೀಣ ಬದುಕಿನ ವಸ್ತು, ಹೊಸ ಒಳನೋಟ ಮತ್ತು ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡು ಶ್ರಮ–ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಮಹತ್ವ ಸಿಕ್ಕಿದ್ದು ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಳುವಳಿಯ ಒಂದು ಪ್ರಮುಖ ಕೊಡುಗೆ.

ಸಾಹಿತ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿಯೊಂದೇ ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಳುವಳಿಯ ಮುಖ್ಯ ಗುರಿಯಲ್ಲ. ಬದುಕು ಹಸನಾಗಬೇಕು; ಅಸಮಾನತೆ–ಅನಕ್ಷರತೆಗಳಿಂದ ಮುಕ್ತವಾದ ಬದುಕೇ ಸ್ವತಃ ಸೃಜನಶೀಲ ಗುಣಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರಬೇಕು; ಈ ಮೂಲಕ ಮೊದಲು ನಾವು ಮನುಷ್ಯರಾಗಬೇಕು; ನಮ್ಮೊಳಗಿನ ನಾಯಿ, ನರಿ, ಹುಲಿ, ಸಿಂಹಗಳನ್ನು ಓಡಿಸಿ, ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ–ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಮೃಗೀಯತೆಗಳನ್ನು ಮೂಲೆಗುಂಪು ಮಾಡಿ, ನಿಜ ಮನುಷ್ಯರಾಗಬೇಕು. ಈ ರೀತಿ ಮನುಷ್ಯನಾಗುವುದೆಂದರೆ ಕಲಾಕಾರನಾಗುವುದು, ಕವಿಯಾಗುವುದು, ಎಂದೇ ಅರ್ಥ. ನಾವು ಮೊದಲು ಮನುಷ್ಯರಾಗುವುದರಲ್ಲೇ ಸಾಹಿತ್ಯಾದಿ ಕಲೆಗಳ ಸಾರ್ಥಕತೆಯ ಮೂಲವಿದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿ ದರ್ಶನವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಳುವಳಿಯು ಹೋರಾಟ ಮತ್ತು ಅಕ್ಷರಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟಿಗೆ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದೆ. ಈ ಮೂಲಕ ಬದುಕಿನ ಹೊಸ ಸಂವಿಧಾನವನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತ ಹೊಸ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ದಿಕ್ಕನ್ನು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ.

ಬರೆಯದೆಯೂ 'ಬರಹಗಾರ'ನ ಮನಸ್ಸು ಇರಲು ಸಾಧ್ಯ; ಕವಿ, ಕಲಾವಿದನ ಮನಸ್ಸು ಇರುವವನು ನಿಜವಾದ ಮನುಷ್ಯ. ಇಂಥ ಮನುಷ್ಯನಾಗುವುದು ಮುಖ್ಯ. ಬರೆಯದೆಯೂ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಅಸಂಖ್ಯಾತ ಕನಸಿನ ಕವಿತೆಗಳನ್ನು, ಕಟುವಾಸ್ತವದ ಕತೆ–ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು, ಬದುಕಿನ ವಿವಿಧ ನಾಟಕಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ಮನುಷ್ಯ ಮಹಾ ಕಲಾಕಾರನಲ್ಲವೆ? ಇದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಸಾಧ್ಯವಾದರೆ ಬರೆಯುತ್ತಾನೆ; ಇಲ್ಲವಾದರೆ ಕಲಾಕಾರನ ಕರಳು, ಕಣ್ಣುಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡು ಬದುಕುತ್ತಾನೆ; ಅಕ್ಷರದ ಬದಲು ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇಂಥ ಮನುಷ್ಯ ಮೂಲ ಆಶಯದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿ–ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಳುವಳಿಯ ತಾತ್ವಿಕ ತಿರಳು.

ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಳುವಳಿಯ ಫಲವಾಗಿ ಅನೇಕರ 'ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಒಂಟಿತನ' ನೀಗಿದೆ. ಈ ಚಳುವಳಿಗಿಂತ ಮುಂಚಿನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಾತಾವರಣದಲ್ಲಿ ಹೊಸದಾಗಿ ಬರೆಯುವವರಿಗೆ ಬೇಕಾದ ಉತ್ಸಾಹದ ಒತ್ತಾಸೆ ಇರಲಿಲ್ಲ. ದಲಿತರು ಮತ್ತು ಕೆಳಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ತರದಿಂದ ಬಂದವರ ಬರವಣಿಗೆ ಬೇರೆಯೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತಿದ್ದುದರಿಂದ ಹಳೆಯ ಮಾನ–ದಂಡ ಪ್ರಯೋಗಿಸಿ ಹೀಗಳೆಯುವುದು ಸುಲಭವಾಗಿತ್ತು. 'ಇದು ಕವಿತೆಯೇ ಇಲ್ಲ, ಇದು ಕತೆಯೇ ಅಲ್ಲ' ಎಂಬ ಟೀಕಾಸ್ತ್ರ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಅಕ್ಷರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹೊಸ ಪ್ರವೇಶಕ್ಕೆ ತೊಡುಗುತ್ತಿದ್ದ ಪ್ರತಿಭೆಗಳು ತಬ್ಬಿಬ್ಬಾಗುತ್ತಿದ್ದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಳುವಳಿ ಪ್ರಾರಂಭವಾದದ್ದರಿಂದ ಅನೇಕ ದಲಿತ ಹಾಗೂ ಕೆಳಜಾತಿ–ವರ್ಗಗಳಿಂದ ಬಂದ ಬರಹಗಾರರಿಗೆ ತಾವು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಒಂಟಿಯಲ್ಲ ಎಂಬ ಧೈರ್ಯ ಬಂದಿತು. ಬರೆಯುವ ಮತ್ತು ಬರೆದದ್ದನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುವ ಆತ್ಮವಿಶ್ವಾಸ ಮೂಡಿತು. ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದಲಾವಣೆ ಬಯಸುವ ಸೃಜನಶೀಲರಿಗೆ ಸ್ಥೈರ್ಯ ತುಂಬಿಕೊಂಡಿತು. ಇದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಬರೆಯುತ್ತ ಬಂದವರೆಲ್ಲ ಉತ್ತಮವಾದುದನ್ನು ಬರೆಯದೇ

ಇರಬಹುದು; ಆದರೆ ಬರೆಯುವ ಆಸೆ-ಹಕ್ಕುಗಳನ್ನೇ ಹೊಸಗಿ ಹಾಕುವ ವಾತಾವಾರಣ ನಿರ್ಮಿಸುವುದು ಜೀವ ವಿರೋಧಿ ಕ್ರಮ; ವಿಮರ್ಶೆಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಇಂಥ 'ಹಲ್ಲೆ' ಅತ್ಯಂತ ಅನಾರೋಗ್ಯಕರವಾದುದು. ಬರೆದದ್ದನ್ನು ಅದರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಟ್ಟು ವಿಮರ್ಶೆ ಮಾಡೋಣ; ರಚನಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಟೀಕೆ ಮಾಡೋಣ; ಆದರೆ ಸೃಜನಶೀಲ ಸ್ಥೈರ್ಯ ಕುಂದಿಸುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಾತಾವರಣ ನಿರ್ಮಿಸುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಇಂಥ ವಿಷಮ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಳುವಳಿ ಆತ್ಮಸ್ಥೈರ್ಯದ ಸಾಧನವಾಗಿದ್ದು ಈಗ ಚರಿತ್ರೆಯ ಸಂಗತಿ. ಇದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ-ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಳುವಳಿಯ ಆತ್ಮಸ್ಥೈರ್ಯ ಬೆಂಬಲಕ್ಕಿದೆಯೇ ಹೊರತು ಆತ್ಮರತಿಯ ಬೆಂಬಲಕ್ಕಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಬಯಸುತ್ತೇನೆ.

ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮುಖ್ಯ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟು ಇರುವುದು-ತನ್ನ ಆಶಯ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧ ಕಲ್ಪಿಸುವ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ. ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತಿಯ ಕನಸಿನ ಸಮಾಜ ಬೇರೆಯೇ ಇದೆ. ಅದಿನ್ನೂ ರೂಪಗೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಈ ಕನಸಿನ ಅಥವಾ ಅಶಯದ ಸಮಾಜಕ್ಕೂ ಈಗಿರುವ ವಾಸ್ತವಕ್ಕೂ ಅಂತರವಿದೆ. ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಆಶಯವನ್ನೇ ವಾಸ್ತವವೆಂಬಂತೆ ಬರೆಯುವ ಬಂಡಾಯ ಕವಿ-ಸಾಹಿತಿಗಳೂ ಇದ್ದಾರೆ. ಬದಲಾವಣೆಯೇ ಆಗಿಬಿಟ್ಟಂತೆ ಬರೆಯುವುದು ಮತ್ತೊಂದು 'ಭ್ರಮೆ'ಯತ್ತ ತಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲವೆ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ, ನಮಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಬೇಕು. ಆಶಯವನ್ನೇ ವಾಸ್ತವವೆಂಬಂತೆ ಚಿತ್ರಿಸಿದರೆ ಹುಸಿ ಘೋಷಣೆಯಾಗುವ ಅಪಾಯವಿದೆ. ಇದು ಬಂಡಾಯ ಭಾಷೆಗೆ ಒದಗುವ ಅಪಾಯವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆಶಯ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವಗಳ ನಡುವಿನ ಅಂತರದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವ ಇಂಥ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟನ್ನು ಬಂಡಾಯ ಕವಿ-ಸಾಹಿತಿಗಳು ತಮ್ಮ ಸೃಜನಾತ್ಮಕ ನೆಲೆಯ ನಿಷ್ಠೆಯಿಂದ ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು.

ಪೀಠಿಕಾರೂಪದ ಈ ಅಂಶಗಳ ಮೂಲಕ ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಚಳುವಳಿಯ ಇನ್ನಿತರ ಪ್ರಮುಖ ನೆಲೆ-ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸೋಣ.

ಮಾತು ಮತ್ತು ಮೌನ

ನಮ್ಮ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ-ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಮೂರು ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ೧) ಜನರನ್ನು ಉದ್ದೇಶಿಸಿ ಮಾತನಾಡುತ್ತಲೇ ಹೋಗುವ ಉಪದೇಶ ಶೈಲಿ. ೨) ತನ್ನಲ್ಲಿ ತಾನೇ ಮುಳಗಿಹೋಗುವ ಸ್ವಗತ ಶೈಲಿ. ೩) ಜನರ ಜೊತೆ ಮಾತನಾಡುತ್ತಲೇ ತನ್ನೊಳಗೆ ಸಂವಾದಿಸುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಶೈಲಿ.

ಈ ಮೂರರಲ್ಲಿ-ಮೊದಲನೆಯದನ್ನು ನಾನು 'ಜಗದ್ಗುರು ಪರಂಪರೆ' ಎಂದೂ ಎರಡನೆಯದನ್ನು 'ಋಷಿ ಪರಂಪರೆ'ಯೆಂದು ಮೂರನೆಯದನ್ನು 'ಜನ ಪರಂಪರೆ'ಯೆಂದು ಹೆಸರಿಸಬಯಸುತ್ತೇನೆ.

ಜಗದ್ಗುರು ಪರಂಪರೆಯು 'ಸಿಂಹಾಸನ ಶೈಲಿ'ಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡು ಏಕಮುಖ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಪೀಠ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಕೇವಲ 'ಧ್ಯಾನ' ಎಂಬ ಅತಿಗೆ ಕೊಂಡೊಯ್ದಾಗ ಋಷಿಪರಂಪರೆ ಪ್ರಕಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಧ್ಯಾನಾತ್ಮಕ (ತನ್ಮಯಾತ್ಮಕ) ನೆಲೆಯನ್ನು ಕಾಣುತ್ತಲೇ ಅದರಿಂದ ಹೊರಬರುವ ವೈರುಧ್ಯವನ್ನು ಎದುರಿಸದೆ ಹೋದರೆ ತನ್ನೊಳಗೆ ತಾನೆ ಹೂತು ಹೋಗುವ ಸ್ಥಿತಿ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಜನಪರಂಪರೆಯು ಮೇಲಿನ ಎರಡು ಅತಿಗಳನ್ನೂ ಮೀರಿದ ಮನೋಧರ್ಮ. ಇದು ಸಿಂಹಾಸನ ಶೈಲಿಯ ಉಪದೇಶವಲ್ಲ. ತನ್ನೊಳಗೆ ತಾನೇ ಹೂತು ಹೋಗುವ ಧ್ಯಾನವಲ್ಲ. ಧ್ಯಾನಕ್ಕೆ ಇರಬೇಕಾದ ಏಕಾಗ್ರತೆಯನ್ನು ರೂಢಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಲೇ ಎಚ್ಚರವನ್ನೂ ಕಾಯ್ದುಕೊಳ್ಳುವ ಮನಸ್ಥಿತಿಯಿಂದ ಮೂಡುವ ಸಾಹಿತ್ಯ, ವಿಶಿಷ್ಟ ದನಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಧ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ದನಿ ಉಡುಗಿ ಹೋಗಬಾರದು; ಎತ್ತರದ ದನಿಯಲ್ಲಿ ಧ್ಯಾನದ ಸೆಳೆತ ಬತ್ತಬಾರದು. ಇಂಥ ಒಂದು ಒಳತೋಟಿಯನ್ನು ಎದುರಿಸುತ್ತ ಹುಟ್ಟುವುದೇ ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಆಶಯ ಮತ್ತು ಸವಾಲು.

'ಜಗದ್ಗುರು ಪರಂಪರೆ'ಯ ಪೊರೆ ಕಳಚಿಕೊಳ್ಳದೆ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಸೌಜನ್ಯ ದಕ್ಕುವುದಿಲ್ಲ. ಸೌಜನ್ಯವಿಲ್ಲದೆ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಕೇಳಿಬರುವ ದನಿಯು ವ್ಯಕ್ತಿಪ್ರಧಾನ ವೈಭವೀಕರಣದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ 'ಜಗದ್ಗುರು ಪರಂಪರೆ'ಗೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯೇ ಪ್ರಧಾನ. ಇಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿ ವಿಜೃಂಭಣೆಗೆ ಅವಕಾಶವಿದ್ದರೆ ಋಷಿ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ತನ್ನಲ್ಲಿ ತಾನೇ ಹೂತುಹೋಗುವ ಆತ್ಮರತಿಗೆ ಅವಕಾಶವಿದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಎರಡು ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ನಾವಿಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಈ ಎರಡು ಪರಂಪರೆಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಸಮೂಹದೊಳಗೆ ವ್ಯಕ್ತಿ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಬೆಳೆಸುವ ಸಾಧನಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಜನಪರಂಪರೆಯು ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಳಗೆ ಸಮೂಹ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಬೆಳೆಸುವ ಸಾಧನವಾಗುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ–ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿದ್ದೂ ಸಮೂಹವಾಗುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಜನಪರಂಪರೆಯ ಪ್ರಧಾನಗುಣ. ಇದನ್ನು ಸೃಜನಶೀಲ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ಒಗ್ಗಿಸಿಕೊಂಡಷ್ಟೂ ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಶಕ್ತಿಶಾಲಿಯಾಗುತ್ತದೆ.

ಬಂಡಾಯವೆನ್ನುವುದು ಒಂದು ಮನೋಧರ್ಮ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಇದ್ದಕ್ಕಿದ್ದಂತೆ 'ಅವತರಿಸಿದ' ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲ; ಮನೋಧರ್ಮವೊಂದು ರೂಪುಗೊಳ್ಳಲು ಬೇಕಾದ ಕ್ರಿಯೆ–ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳ ನೆಲೆ ಈ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಗೆ ಇದೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಂಡಾಯಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕತೆ ಇದೆಯೆಂದೂ, ಚರಿತ್ರೆಯ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯಲ್ಲಿ ಇದು ಹುಟ್ಟಿದೆಯೆಂದೂ ನಾವು ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗಿದೆ. ಈ ಹೇಳಿಕೆಯನ್ನು ಹೀಗೆ ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು.

ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಾತು ಮತ್ತು ಮೌನ–ಈ ಎರಡು ನೆಲೆಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ, ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ 'ಮಾತು' ಮಾತ್ರ ನಮ್ಮ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಈ 'ಮಾತು' ಸದರಿ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅಥವಾ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಂಪರೆಯ ಮೌಲ್ಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಆಕರ ಒದಗಿಸುತ್ತದೆ. ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡ 'ಮಾತು', ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನ ಭಾಗವಾಗುವ ಅನುಭವವನ್ನು ನಾವು ಅಳೆಯುತ್ತ ಹೋಗುತ್ತೇವೆ.

ಆದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಥವಾ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಂಪರೆಯೊಂದು ಏನನ್ನು ಕುರಿತು ಮಾತಾಡುತ್ತಿದೆ, ಹೇಗೆ ಮಾತಾಡುತ್ತಿದೆ ಎಂದು ಚರ್ಚಿಸುವಾಗಲೇ ಏನನ್ನು ಕುರಿತು ಮೌನವಹಿಸಿದೆ, ಯಾಕೆ ಮೌನ ವಹಿಸಿದೆ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಮುಖ್ಯ. ಈ ಮೌನದ ನೆಲೆಯನ್ನು ಕುರಿತ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ–ಮೌನಕ್ಕೆ ಮಾತು ಕೊಡುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಾದಾಗ, ಹೊಸ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ನೆಲೆ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಚರ್ಚೆ ಕೇವಲ ಮಾತಿನ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲ; ಮೌನದ ಚರ್ಚೆಯೂ ಹೌದು.

ನಮ್ಮ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಹೆಪ್ಪುಗಟ್ಟಿದ್ದ ಮೌನಕ್ಕೆ ಮಾತುಕೊಡುವ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆಯ ಫಲವೇ 'ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯ'. ಮಾತಿನ ನಡುವೆ ಬೆಳೆಯುತ್ತ ಬರುವ ಮೌನದ ಒಗಟನ್ನು ಒಡೆಯುವ ಕ್ರಿಯೆ ಚರಿತ್ರೆಯ ಒತ್ತಡದಲ್ಲೇ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಳುವಳಿಗೂ ಅನ್ವಯಿಸುವ ಮಾತಾಗಿದೆ.

ನವೋದಯದಿಂದ ಬಂಡಾಯದವರೆಗೆ

ಯಾವುದೇ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಳುವಳಿಯ ಬೀಜಗಳು ಹಿಂದಿನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲೇ ಇರುತ್ತವೆ. ನವ್ಯಸಾಹಿತ್ಯದ ಹುಟ್ಟಿಗೆ ನವೋದಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ತುಂಬಲಾರದೆ ಹೋದ ಅಂಶಗಳ ಒತ್ತಡ ಇದ್ದೇ ಇತ್ತು. ಈಗಾದರೂ ಅಷ್ಟೆ; ನವೋದಯ ಮತ್ತು ನವ್ಯಸಾಹಿತ್ಯ ತುಂಬಿಕೊಡದೆ ಹೋದ ಅಥವಾ ಅವುಗಳ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖ ಕಾಳಜಿಯಾಗದೆ ಹೋದ ಅಂಶಗಳೇ ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಳುವಳಿಯ ಪ್ರೇರಣೆಗಳು.

ನವೋದಯ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಕಾವ್ಯದ ರಮ್ಯ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಅನುಸರಣೆಯೂ ಕೂಡಿದಂತೆ ನಮ್ಮ ನಾಡಿನ ಸಮಕಾಲೀನ ಸಂದರ್ಭದ ಆಶೋತ್ತರಗಳು ರೆಕ್ಕೆಬಿಚ್ಚಿ ಹರಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಅವಕಾಶವಾಯಿತು; ಆಧುನಿಕ ಪರಿಸರಕ್ಕೆ ಪ್ರವೇಶ ಮಾಡಿದ ಪ್ರತಿಭೆಗೆ ಪ್ರಾಚೀನ ಪರಂಪರೆಯ ಬೇರು, ಆಧುನಿಕ ವಿಚಾರಗಳ ಚಿಗುರು ಸೇರಿ, ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕತೆ, ಸಾಮಾಜಿಕತೆ, ನಾಡು, ನುಡಿ ನಿಸರ್ಗ ಪ್ರೇಮಗಳೆಲ್ಲ ಬೆರೆತು ವೈವಿಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಒಡಲೊಳಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿತು. ಈ ಎಲ್ಲದರ ನಡುವೆಯೇ ಕಣ್ಣೆದುರು ಕಂಡ ಕಟುಸತ್ಯಕ್ಕೆ ಸ್ಪಂದಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಸಾಮಾಜಿಕತೆಯ ಅರಿವು ತೋರಿಸಿ, ಸುಧಾರಣಾ ಮನೋಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಮಾನವ ಧರ್ಮವನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡದ್ದು ಮತ್ತು ಪರಿಷ್ಕರಣ ವಾದದಲ್ಲಿ ಪ್ರಗತಿಪರತೆಯನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡದ್ದು ನವೋದಯ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಒಂದು ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ. ಇದು ಆ ಕಾಲದ ಪ್ರಧಾನ ಲಕ್ಷಣವೂ ಹೌದು. ಆಗ ಶೋಷಣಾ ಮೂಲವಾದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿರೋಧ ಕವಿ–ಸಾಹಿತಿಗಳ ಭಾವಲೋಕದ ಒಂದು ಭಾಗ ಮಾತ್ರವಾಯಿತು. ಅದೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಇದು, ಚರಿತ್ರೆಯ ಅಂದಿನ ಸಂದರ್ಭದ ಮಿತಿಯೂ ಹೌದು.

ಮುಂದೆ, ನವೋದಯ ಕಾವ್ಯ ಸತ್ವಹೀನವಾಯಿತು, ಬದುಕು ಬದಲಾಯಿತು, ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಬಯಸಿದವರು ಬರೆದದ್ದು

ನವ್ಯ (ಸಾಹಿತ್ಯ)ವಾಯಿತು. ನವೋದಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮಡುಗಟ್ಟಿದ್ದ ಮಡಿವಂತಿಕೆಯಿಂದ ಕೊಡವಿಕೊಂಡು, ಯಾಂತ್ರಿಕ ಬಂಧದಿಂದ ಬಿಡಿಸಿಕೊಂಡು, ಕನ್ನಡನುಡಿಯಲ್ಲಿ ಹೊಸ ನಡಿಗೆ ತೋರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾದದ್ದು ನವ್ಯಸಾಹಿತಿಗಳ ಸಾಧನೆ. ಇದರಿಂದ ನವೋದಯ ಕಾಲದ ಕೆಲವು ಕೊರತೆಗಳನ್ನು ತುಂಬಲು ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು. ಆದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸ್ವತಂತ್ರ ಸಾಕ್ಷಿತ್ವ ಮತ್ತು ವೈಯಕ್ತಿಕ ಅಂತರ್ಮುಖತೆಗೆ ಸಿಕ್ಕಿದ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯದಿಂದ ಸಾಮಾಜಿಕ-ರಾಜಕೀಯ ಧೋರಣೆಗೆ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯ ಸಿಗಲಿಲ್ಲ. ಕೆಲವರಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಈ ಬಗೆಗಿನ ಕಾಳಜಿ ವೈಯಕ್ತಿಕ ತುರ್ತಿನಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವೇ ಹೊರತು ನವ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪ್ರಮುಖ ನೆಲೆಯಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಬದುಕಿನ ಇತರೆ ಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳನ್ನು ನವ್ಯಸಾಹಿತ್ಯ ತನ್ನ ತೆಕ್ಕೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಲಿಲ್ಲ.

ಇಂದು ನಮ್ಮೆದುರು ಕಾಣುವ ಬದುಕಿನ ಭೀಕರತೆ ದಂಗುಬಡಿಸುವಂಥದು. ಮಾನವೀಯ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಧ್ವಂಸಮಾಡುವ ಕ್ರೌರ್ಯ ನಮ್ಮ ಎದೆ ಬಡಿತವನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸಿಬಿಡುವಷ್ಟು ಭಯಂಕರವಾಗಿದೆ. ಹಳ್ಳಿ ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಕುಡಿಯುವ ನೀರಿಗಾಗಿ, ತಿನ್ನುವ ಕೂಳಿಗಾಗಿ, ಕ್ಷಣಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ಪಡುವ ಯಾತನೆ ಮತ್ತು ಮಾಡುವ ದುಡಿಮೆಗಳು ನೋಡುವ ಕಣ್ಣುಗಳಲ್ಲಿ ರಕ್ತ ಚಿಮ್ಮಿಸುತ್ತವೆ. ನಗರಗಳಲ್ಲಿ-ನಡೆಯುವ ಕಾಲಿಗೆ ಸಿಕ್ಕುವ ಆರ್ತನಾದಗಳು! ಕಣ್ಣಾಡಿಸಿದ ಕಡೆಯೆಲ್ಲಾ ನೆಲಕಚ್ಚಿದ ಬಡವರ ಬದುಕು! ಆದರ್ಶಗಳ ಹಕ್ಕಿ ಬಿಟ್ಟವರು, ವಾಸ್ತವದ ಪಣತೊಟ್ಟವರು, ಇದನ್ನು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸದೆ ಇದ್ದಾಗ, ನಮ್ಮ ಕಾಲದ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಒಡೆದು ಕಂಡದ್ದು ಅಸಮಾನತೆ, ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆ, ಅಮಾನವೀಯತೆಗಳ ರಾಕ್ಷಸ ಬದುಕು. ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಗ್ರಾಮೀಣ ಪರಿಸರದಿಂದ ಬಂದ ನಮ್ಮ ಪೀಳಿಗೆಯ ಕೆಲ ಲೇಖಕರು ನವ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯದೊಂದಿಗೆ ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡಾಗಲೂ ಬರೆದದ್ದು ಈ ರಾಕ್ಷಸ ಬದುಕಿನ ಬಗ್ಗೆಯೇ. ನವ್ಯಸಾಹಿತ್ಯದ ಕಡೆಗಾಲದಲ್ಲಿ ಬಂದ ಈ ಬೆಳಸು ಹೊಸ ತಿರುವೊಂದರ ಸೂಚನೆಯಾಗಿತ್ತು. ಹೊಸ ತಿರುವಿನ ಈ ಸೂಚನೆಯನ್ನು, ತುಂಬ ಹಿಂದೆ ನಾನು ಬರೆದ ಒಂದು ಲೇಖನದಲ್ಲಿ (ಅಕ್ಷರ ಸಂಚಿಕೆ ೧೯೭೫) ಕೊಟ್ಟಿದ್ದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಳಕಳಿಯ ಮಾತನ್ನು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಆಡುತ್ತ ಬಂದ ನಾವು ನಮಗೆ ಸಹಜವಾದ ಈ ಕಾಳಜಿಯ ಕತೆ, ಕವಿತೆ, ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದೇವೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯ ಜನಾಂಗದಿಂದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯ ಗಟ್ಟಿ ದನಿ ಕೇಳಿಸಿದ್ದು ಈ ಕಾಲದಲ್ಲೇ. ಇದು ಕನ್ನಡ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರದ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಘಟನೆ. ವಿವಿಧ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿ-ವಿಸ್ತರಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಆರ್ಥಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆ, ಸಂಪರ್ಕಸಾಧನ, ಶಿಕ್ಷಣ, ಮುಂತಾದ ಕ್ರಿಯೆಗಳಿಂದ ಉಂಟಾಗುತ್ತಿದ್ದ ಸುಧಾರಣೆಯ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಹಿಂದೆಂದಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಕೆಳವರ್ಗ, ಮಧ್ಯಮವರ್ಗದ ಜನತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಆಶಯಗಳು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಿದವು. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ರಾಜಕೀಯ ನಿಷ್ಠೆಯ ಮಾತುಗಳು ಬರಬರುತ್ತ ಗಟ್ಟಿದನಿಯಾಗಹತ್ತಿದ್ದವು.

ಅಂದಿನಿಂದಲೂ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕ್ಷೇತ್ರದ ಖಾಸಗಿ ಮತ್ತು ಸಾರ್ವಜನಿಕ ವಲಯಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಬಗ್ಗೆ ಚರ್ಚೆ ನಡೆಯುತ್ತಲೇ ಬಂದಿದೆ. ಅಂದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಶೋಷಿತ ಜನತೆಯ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಟಗೊಳಿಸುವ, ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಒಂದು ಸವಾಲಾಗುವ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಹಿಂದೆಯೇ ಕಂಡುಬಂದಿವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ನವೋದಯ ಮತ್ತು ನವ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿರದ ಜನಪರ ಸಾಮಾಜಿಕ ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಆನಂತರದ ಲೇಖಕರಲ್ಲಿ ಇರುವುದರಿಂದ ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಳುವಳಿಯ ಹುಟ್ಟು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಯಿತು. ಕ್ರೂರ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಸರ್ವಸೂತ್ರಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಬಂಡೆದ್ದ ಮನೋಧರ್ಮವೇ ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಳುವಳಿಯ ಮೂಲಪ್ರೇರಣೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮನುಷ್ಯರ ನಡುವೆ ಕಲ್ಲಿನ ಕೋಟೆ ಕಟ್ಟುವ ಅಮಾನವೀಯ ಬದುಕನ್ನು ಹಸನುಗೊಳಿಸುವ ಸಂವೇದನೆ ಈ ಚಳುವಳಿಯ ಬೆನ್ನೆಲುಬು. ವ್ಯವಸ್ಥೆ ವಿರೋಧಿ ಆಶಯಗಳ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯೇ ನಮ್ಮ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯ ಮುಖ್ಯ ಕಾಳಜಿ. ಕೆಟ್ಟ ಬದುಕಿನ ವೈಷಮ್ಯಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು, ಹೊಸದಾದ ಬದುಕಿಗೆ ಆಶಿಸುವುದು, ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ಮೀರುವ ತುಡಿತ ಇವು ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬದುಕುತ್ತಿರುವ ಲೇಖಕರಾದ ನಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯೆಂಬ ಅರಿವು. ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಾಗಿ ವಿಸ್ತರಿಸಿದೆ; ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕೇಂದ್ರಪ್ರಜ್ಞೆಯಾಗಿದೆ, ಆದ್ದರಿಂದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ನೆಲೆ ನಿಲುವುಗಳು ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕಿರುವ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಗತ್ಯ.

ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆ

ಬದುಕು ವಿಚಿತ್ರವಾದದ್ದು; ಈ ವೈಚಿತ್ರ್ಯ ನಿಗೂಢತೆಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮನ್ನು ಕಾಡಿಸುತ್ತ ಕೆರಳಿಸುತ್ತ ಕೊಂಡೊಯ್ಯುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಆಸೆ ಆಕಾಂಕ್ಷೆ, ಆದರ್ಶ, ಅರಿವುಗಳಾದಿಯಾಗಿ ಅನೇಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುತ್ತ ಅದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಬದುಕನ್ನು ಕಂಡರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ನಿರಂತರ ಯತ್ನದಲ್ಲಿ ಈ ನಿಗೂಢತೆಯನ್ನು ಒಡೆಯುವ, ವಿಸ್ಮಯಗೊಳ್ಳುವ, ಒಂದಾಗುವ ಅಥವಾ ವೇದನೆಯಲ್ಲಿ ಹೊರಳಾಡುವ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತೇವೆ. ಒಟ್ಟು ಪರಿಸರದ ನಡುವೆ ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ತೊಡಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ವಿಧಿ ವಿಧಾನದಲ್ಲೇ ಮನುಷ್ಯನೊಬ್ಬ ತನ್ನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯ. ಇಂಥ ಸನ್ನಿವೇಶವೊಂದು ಸುಲಭ ರಾಜೀಮನೋಭಾವ ಅಥವಾ ಅಸಾಧಾರಣ ತಳಮಳಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಬಹುದು. ಸುಲಭ ಹೊಂದಾಣಿಕೆ ನಮ್ಮ ಒಳಗನ್ನೆಲ್ಲ ಸಾಯಿಸಿ ಹೊರಗಿನ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಒಪ್ಪಂದದ ನಿಷ್ಕ್ರಿಯಾಶೀಲ ನಿದ್ದೆಯಿಂದ ಮೇಲೇಳಿಸಿ ಮೈಮುಟ್ಟಿ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಈ ಮೂಲಕ ತಾನು, ತನ್ನ ಪರಿಸರ, ಮೌಲ್ಯವ್ಯವಸ್ಥೆ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಅರಿಯುವ ಅರಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ತೀವ್ರ ನೋವು ಮತ್ತು ವಿಚಿತ್ರ ಖುಷಿಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಇದು ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬ ಅಂತರಂಗದಲ್ಲಿ ಹೇಗೋ ಹಾಗೆಯೇ ಬಹಿರಂಗದಲ್ಲೂ ನಿಂತು ನಡೆಸುವ ನಿರಂತರ ಸಂಘರ್ಷ. ಹೀಗೆ ತನ್ನನ್ನು ಒಡ್ಡಿಕೊಳ್ಳುವ ವ್ಯಕ್ತಿ

ಗೊಡ್ಡು ಗೋಡೆಯಾಗದೆ ಚಿಗುರುವ ಹಸಿರಾಗಬಲ್ಲ; ಹರಿಯುವ ನೀರಾಗಬಲ್ಲ; ಶುಭ್ರ ಆಕಾಶವಾಗುವಂತೆಯೇ ಕಪ್ಪು ಮೋಡಗಳ ಮುಗಿಲಾಗಬಲ್ಲ: ಕನಸಿನ ಹಕ್ಕಿಯಾಗುತ್ತಲೇ ಬೇಟೆಗಾರನ ಬಾಣ ಕಾಣಬಲ್ಲ; ಜನರ ಜೀವನದ ಬೆಲೆ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲ; ಇದು ಬದುಕನ್ನು ಕುರಿತ ಯಾವುದೇ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಅಥವಾ ದರ್ಶನ, ರೂಪಗೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ನಾವು ಪೂರ್ಣ ಒಪ್ಪದ, ಆದರೆ ಪೂರ್ಣ ನಿರಾಕರಿಸಿ ನಕಾರಾತ್ಮಕ ನಿಷ್ಕ್ರಿಯ ನೆಲೆ ತಲಪಲೂ ಆಗದ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ–ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕತೆ, ಸಿನಿಕತನ, ಸಣ್ಣತನ, ಮುಂತಾದುವುಗಳನ್ನು ಮೀರಬೇಕಾದ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ತೊಡಗುವುದರಿಂದ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ 'ಹೋರಾಟ ಮತ್ತು ಹೊಂದಾಣಿಕೆ'ಯ ವೈರುಧ್ಯ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ.

ನಮಗೆ ಇಷ್ಟವಾಗಲಿ ಆಗದಿರಲಿ ಈ ಪರಿಸರದಿಂದ ಪಲಾಯನ ಮಾಡಲಿಚ್ಛಿಸದ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಹೋರಾಟವನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಡದೆ, ಮೌಲ್ಯಗಳಿಗೆ ಹೊರತಾದ ಸಣ್ಣ ಪುಟ್ಟ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಬದುಕುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯವೆನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ಹೋರಾಟ ಕೇವಲ ಅಂತರಂಗಿಕವಾಗಲಿ, ಕೇವಲ ಬಹಿರಂಗದ್ದಾಗಲಿ ಆಗಿರುವುದಿಲ್ಲ ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ. ಅಂತರಂಗ–ಬಹಿರಂಗ ಎಂಬ ಮಾತುಗಳಾಗಲಿ, ಅಂತರ್ಮುಖಿ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಬಹಿರ್ಮುಖಿ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂಬ ವಿಂಗಡಣೆಯಾಗಲಿ ಆಂಶಿಕ ಸತ್ಯವಾಗಿರಬಹುದೇ ಹೊರತು ಸಂಪೂರ್ಣ ಸತ್ಯವಲ್ಲ. ಅಂತರಂಗ–ಬಹಿರಂಗಗಳು ಸಂಪೂರ್ಣ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲ. ಅಂತರಂಗದ ರೂಪಧಾರಣೆಯ ಮೂಲಧಾತು ಬಹಿರಂಗದಲ್ಲೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಬಹಿರಂಗದ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಕಂಡುಂಡದ್ದರ ಪರಿಣಾಮದಲ್ಲೇ ಅಂತರಂಗದ ನೆಲೆಗಳು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ರೂಪುಗೊಂಡ ಅಂತರಂಗದ ಅನುಭವ, ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ ಕ್ರಿಯಾವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಬಹಿರಂಗದ ಮೇಲೆ ತನ್ನದೇ ಪರಿಣಾಮ ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಅಂತರಂಗ ಬಹಿರಂಗಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಪೂರಕವಾಗಿರುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯಾ ಭಾಗಗಳೇ ಹೊರತು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಭಾಗಗಳಲ್ಲ, ಈ ಎರಡರ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲೇ ನಮ್ಮ ನೆಲೆಗಳು ಕಾಣಿಸುವುದು, ನಿಲುವುಗಳು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವುದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ವೈಯಕ್ತಿಕ ವಸ್ತುವೊಂದು ಸಾಮಾಜಿಕವೂ ಆಗಬಹುದು; ಸಾಮಾಜಿಕ ವಸ್ತುವೊಂದು ವೈಯಕ್ತಿಕವೂ ಆಗಬಹುದು. ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಾರ್ವಭೌಮತ್ವದ ಭ್ರಮೆಯಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ಅಂತರ್ಮುಖಿಯಾಗುವ ಕಲಾಕಾರ ತಾನು ಮತ್ತು ತನ್ನ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಪರಿಧಿಯ ನಿಷ್ಠೆಯಲ್ಲಿ ನಿಂತುಹೋಗುವ ಅಪಾಯವಿದ್ದೇ ಇದೆ. ಸೃಜನಶೀಲ ಕಲಾಕಾರನೊಬ್ಬ ಅಂತರ್ಮುಖಿಯಾಗಬೇಕಾದ್ದು ಸೃಷ್ಟಿಕ್ರಿಯೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೇ ಹೊರತು ಅನುಭವವನ್ನು ತುಂಬಿಕೊಡುವ ಬದುಕಿನ ಪ್ರತಿಕ್ಷಣದಲ್ಲೂ ಅಲ್ಲ. ಅಂತೆಯೇ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯೆನ್ನುವುದು ವೈಯಕ್ತಿಕತೆಯ ವಿರೋಧಿಯಲ್ಲ. ಸೃಜನಶೀಲ ಕೃತಿಯೊಂದರ ಸಾಮಾಜಿಕತೆ, ವೈಯಕ್ತಿಕ ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಮೆದುಳುಗಳ ಮೂಲಕವೇ ಹೊರದಾರಿ ಹುಡುಕಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಆದ್ದರಿಂದ ಉನ್ನತ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡ ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಶೋಧನೆಯ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದ ವಿವಿಧ ಅಂಗಗಳ ಅಂತರ್‌ಸಂಬಂಧದ ಅರಿವಿನಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ

ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬ ವೈಯಕ್ತಿಕತೆಯ ವೈಭವೀಕರಣದಲ್ಲಿ ಮುಳಗದೆ, ತನ್ನೊಳಗೆ ಸಮೂಹ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೇ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ನೆಲೆ.

ಇಂಥ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅರಿವು ಮತ್ತು ಹೊಣೆಯ ಒತ್ತಡದ ಫಲವಾಗಿ ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತಿಗಳಿಗೆ ಈ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಮೇಲೆ ಸಿಟ್ಟಿದೆ. ಈ ಸಿಡಿಯುವ ಸಿಟ್ಟಿಗೆ ಮಹತ್ವ ಬರುವುದು ಸಂಕಟಮೂಲವಾದ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕ ಸ್ವರೂಪದಿಂದ. ವ್ಯಕ್ತಿ ನೆಲೆಯನ್ನು ಮೀರಿ ಸಾಮೂಹಿಕ ವಲಯದ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾಗಿ ಮೂಡಿ ಬರುವ ಸಿಟ್ಟು, ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗುವುದು–ಅದಕ್ಕಿರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧ ಮತ್ತು ಸಂವೇದನೆಯ ತೀವ್ರತೆ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತೆಗಳಿಂದ. ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬನ ಮುಖಾಂತರವೇ ಹೊರದಾರಿ ಹುಡುಕಿಕೊಳ್ಳುವ ಈ ಸಿಟ್ಟು ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತಿಗಳಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿರುವ ಬಗೆ ಬೇರೆಯೇ ಆಗಿದೆ; ಅಂದರೆ ಇದು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬನ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಅಸಂತುಷ್ಟಿಯ ಫಲವಲ್ಲ; ವಿಕೃತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ರಾಡಿಯಿಂದ ಬೇಸತ್ತು ಬಂಡೆದ್ದ ಮಾನಸಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ಈ ಸಿಟ್ಟಿನ ಬೇರುಗಳಿರುವುದು ನಮ್ಮ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ; ಅಸಮಾನತೆ, ಅನಕ್ಷರತೆಗಳು ಕಿಕ್ಕಿರಿದು ಕಪ್ಪಿಟ್ಟ ಈ ನೆಲದ ಬದುಕಿನ ಸಂಕಟದಲ್ಲಿ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗುವ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯು, ಕಪ್ಪಿಟ್ಟ ಈ ನೆಲದ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಕೆಂಪು ಕಿರಣವಾಗಿದೆ. ಶ್ರಮಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಆಶಯಗಳಿಗೆ ಗೌರವ ತರುವ ಕೆಲಸವಾಗಿದೆ.

ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಜ್ಞೆ

ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತಿಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕಿಂತ ರಾಜಕೀಯದ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮಾತಾಡುತ್ತಾರೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಇದರಿಂದ–ಹಿಂದಿನ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಧೋರಣೆಯೊಂದು ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಂತಾಗಿದೆ; ಹೊಸ ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲೇ ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದೆಯೆಂಬ ಅಂಶ ಅವರ ಮಾತಿನಲ್ಲೇ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ.

ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಳುವಳಿಯು ಸಾಹಿತಿಗೆ ರಾಜಕೀಯ ಕಾಳಜಿ ಅಗತ್ಯ ಮತ್ತು ಇಂದಿನ ಇಂಡಿಯಾದಲ್ಲಿ ಅನಿವಾರ್ಯ ಎಂದು ನಂಬಿದೆ. ಇಷ್ಟು ಬಲವಾಗಿ ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಹಿಂದೆಂದೂ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿರಲಿಲ್ಲವೆಂದೇ ಹೇಳಬಹುದು.

ನಮ್ಮ ದೇಶದಲ್ಲಿ ತಾಂತ್ರಿಕ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವವಿದೆ; ಭ್ರಮಾತ್ಮಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಿದೆ. ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಯಾರ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿವೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸುವುದು ತೀರಾ ಅಗತ್ಯ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅಸಮಾನತೆ ತುಂಬಿ ತುಳುಕುವ ಈ 'ಭವ್ಯ ಭಾರತದಲ್ಲಿ' ನಿಷ್ಪಕ್ಷಪಾತ

ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾದರೂ ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯ? ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ಹಕ್ಕುಗಳನ್ನು ಕಾಗದದ ಮೇಲೆ ಘೋಷಿಸುವುದು ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ; ದೇಶದ ಕಟ್ಟಕಡೆಯ ಮನುಷ್ಯನೂ ಅವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವಂತಹ ಸ್ಥಿತಿ ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡುವುದು ಮುಖ್ಯ. ಆದರೆ ಇಂಡಿಯಾದಲ್ಲಿ ಆಗಿರುವುದಾದರೂ ಏನು?

ಗೋಳಿಡುವ ಗುಡಿಸಲುಗಳಿಗೆ ಗೋರಿಕಟ್ಟಿ ಕೆಲವೇ ಮಹಲುಗಳು ಮೀಸೆ ತಿರುವುತ್ತಿವೆ. ಮೀಸೆಯ ಕೆಳಗೆ ಕಾಣುವ ವಿಚಿತ್ರ ನಗುವಿನಲ್ಲಿ ಅಸಂಖ್ಯಾತ ಜೀವಗಳ ಬದುಕು ನುಚ್ಚುನೂರಾಗುತ್ತಿದೆ. ಬಾಯಿಬಿಟ್ಟ ಬಡವರಿಗೆ ಬಂದೂಕಿನ ಕೆಂಗಣ್ಣು ಕಾಡಿಸುತ್ತಿದೆ. ಹಸಿದ ಹೊಟ್ಟೆಗಳನ್ನು ಉರಿವ ಬೆಂಕಿ ಕರೆಯುತ್ತಿದೆ. ಹಾರುವ ವಿಮಾನಗಳ ಕೆಳಗೆ ತೆವಳಲಾಗದ ಪ್ರಜೆಗಳಿದ್ದಾರೆ. ಓಡುವ ರಸ್ತೆಯ ಪಕ್ಕದಲ್ಲಿ ಪತರುಗುಡುವ ಫುಟ್‌ಪಾತಿನ ಕುಟುಂಬಗಳಿವೆ. ಪಾರ್ಕಿನಲ್ಲಿ ಕಳಕಳಿಸುವ ಹಸಿರುಗಿಡ ಮತ್ತು ಅರಳಿದ ಹೂಗಳ ಕೆಳಗೆ ಬಾಡಿದ ಮುಖಗಳು ಮಲಗಿವೆ. ದೇಶದುದ್ದಕ್ಕೂ ಬೆವರವಾಸನೆ ಹರಡುವ ಕಾರ್ಮಿಕರು, ಪ್ರತಿವರ್ಷ ಬವಣೆಯನ್ನೇ ಬಿತ್ತಿ ಬೆಳೆಯುವ ರೈತರು, ದೌರ್ಜನ್ಯಕ್ಕೆ ತುತ್ತಾಗಿ ದುರಂತದ ದಾಖಲೆ ನಿರ್ಮಿಸುತ್ತಿರುವ ದಲಿತರು– ಈ ನಡುವೆಯೂ ಆಸೆ ಹುಟ್ಟಿಸುವ ಭ್ರಮಾತ್ಮಕ ಮಾತುಗಳ ಮತ್ತು ಕಿಂಚಿತ್ ಕಾರ್ಯಗಳ ಆಕರ್ಷಣೆ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಆಸೆ–ನಿರಾಸೆಗಳ, ವ್ಯಂಗ್ಯ–ವಿಷಾದಗಳ ವಾತಾವರಣ.

ಸಂವೇದನಾಶೀಲತೆಗೆ, ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆಗೆ ಸಾಕ್ಷಿಯೆನಿಸಿಕೊಂಡ ಸಾಹಿತಿ ಇಂಥ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗೆ ಕಣ್ಣುಮುಚ್ಚಿಕೊಳ್ಳುವುದು, ತನ್ನದೇ ಬೇರೆ ಲೋಕ, ತನ್ನ ಸಾಹಿತ್ಯದ್ದೇ ಬೇರೆ ಕೆಲಸ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಯಾವ ನ್ಯಾಯ? ಈ ಸಮಕಾಲೀನ ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಯೊಂದಿಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗದಿರುವುದು ಎಂಥ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆ? ಎಂಥ ಸೃಜನಶೀಲತೆ?–ಇದು ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಳುವಳಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆ.

ಒಂದು ಕಡೆ ಅಸಮಾನತೆಯ ವಿರುದ್ಧದ ಅಸ್ತ್ರವನ್ನಾಗಿ ಸಮಾಜವಾದೀ (ಸಮತಾವಾದಿ) ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಬಲಗೊಳಿಸುತ್ತಿರುವಾಗಲೇ ಮತೀಯ ಫ್ಯಾಸಿಸ್ಟ್ ಶಕ್ತಿಗಳು ಹುಸಿ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಮಂಡಿಸಿ ಜನರನ್ನು ತರಬೇತಿಗೊಳಿಸುತ್ತಿವೆ. ಜನತೆಯ ಭಾವನಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನು ದುರುಪಯೋಗಪಡಿಸಿಕೊಂಡು ಪ್ರತಿಗಾಮಿ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಬಿತ್ತುತ್ತಿವೆ.

ವಿಷಮಯ ವಾತಾವರಣ ನಿರ್ಮಾಣಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತಿರುವ ಮತೀಯ– ರಾಜಕೀಯ ಶಕ್ತಿಗಳ ಮಧ್ಯೆ ಬದುಕುತ್ತಿರುವ ಸಂವೇದನಾಶೀಲ ಸಾಹಿತಿ ಮೆರವಣಿಗೆಯ ಮೂಲಕವಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಬರವಣಿಗೆಯ ಮೂಲಕವಾದರೂ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಬೇಕು. ಅಂತರಂಗದ ಆಳದಿಂದ ಸ್ಫೋಟಿಸುವ ಸಂವೇದನೆಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ವಿಧಾನದ ಜೊತೆಗೆ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣ ಸಾಮಾಜಿಕ ರಾಜಕೀಯ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ನೇರ ಭಾಗಿಯಾಗುವುದೂ ಅಪೇಕ್ಷಣೀಯ. ನೇರ ಭಾಗವಹಿಸುವಿಕೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗದಿದ್ದಾಗ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಮೂಲಕ ಸಾಮಾಜಿಕ–ರಾಜಕೀಯ

ಸಂವಾದಕ್ಕಿಳಿಯಬಹುದು. ಇದಾವುದನ್ನೂ ಮಾಡದೆ ತನ್ನೊಳಗೆ ತಾನೇ ಮುಳುಗಿಹೋಗುವ ತಪಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಾರ್ಥಕತೆ ಕಾಣುವುದು ಪಲಾಯನವಾದೀ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆ.

ನಾವು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ನೆನಪಿಡಬೇಕು-ಇವತ್ತಿನ ಮನುಷ್ಯ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಮನುಷ್ಯನೂ ಹೌದು, ರಾಜಕೀಯ ಮನುಷ್ಯನೂ ಹೌದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂರಚನೆಯು ವಿವಿಧ ನೆಲೆಗಳ ಅಂತರ್‌ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಆಧರಿಸಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವ ಮನುಷ್ಯನ ಅಂತರಂಗದಲ್ಲೂ ಈ ಅಂತರ್ ಸಂಬಂಧದ ನೆಲೆಗಳು ನಿರ್ಮಾಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ, ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ದರ್ಶನಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುತ್ತದೆ.

ರಾಜಕೀಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವೊಂದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ಬರೆಯುವ ಸಾಹಿತಿಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯರಚನೆಯು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಪ್ರಚಾರದ ಸಾಧನವಾಗಬಾರದು. ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಸಾಮಾಜಿಕ-ರಾಜಕೀಯ ಬದುಕನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಒಂದು ಕ್ರಮವಾಗಬೇಕು. ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಸರ್ವಾಧಿಕಾರದ ಬದಲು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಸೃಜನಶೀಲತೆ ಅಪೇಕ್ಷಣೀಯ. ಸೃಷ್ಟಿ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ, ತಾನು ನಂಬಿದ ಸಿದ್ಧಾಂತದೊಂದಿಗೆ, ಮಾನಸಿಕ ದೂರವೊಂದನ್ನು ಕಾಯ್ದುಕೊಳ್ಳುವ ಕಲೆಗಾರನಿಗೆ, ಸಿದ್ಧಾಂತ ಸರ್ವಾಧಿಕಾರಿ ಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ; ಆದ್ದರಿಂದ ರಾಜಕೀಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವೊಂದನ್ನು ನಂಬಿರುವ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಕಲಾತ್ಮಕತೆಗೆ ಧಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆಯೆಂದು ಭಾವಿಸುವುದು ಸಮಂಜಸವಲ್ಲ. ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ನಂಬಿಕೆಯಿದ್ದೂ ಉತ್ತಮ ಕೃತಿರಚನೆ ಸಾಧ್ಯ, ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ನಂಬಿಕೆಯಿಲ್ಲದೆ ಕೆಟ್ಟ ಕೃತಿ ರಚನೆಯೂ ಸಾಧ್ಯ. ಅಂದರೆ ರಾಜಕೀಯ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ನಂಬಿಕೆಯು ಉತ್ತಮ ಅಥವಾ ಕೆಟ್ಟ ಕೃತಿರಚನೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕೆಟ್ಟ ಕೃತಿರಚನೆ ಯಾವುದೇ ಕಾರಣಕ್ಕಾದರೂ ಆಗಬಹುದು. ಆದರೂ ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಸೃಜನಶೀಲತೆಗೆ ಸಮಸ್ಯೆ-ಸವಾಲುಗಳನ್ನು ಒಡ್ಡಬಹುದಾದ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಮನುಷ್ಯ ಸಂಬಂಧಗಳ ಸೆಳೆತದಂತೆ ರಾಜಕೀಯವು ಮನುಷ್ಯ ಮನಸ್ಸಿನ ಅವಿಭಾಜ್ಯ ಅಂಗವಾಗಿಲ್ಲ; ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಭಾಗವಾಗುತ್ತ ಬಾಹ್ಯ ಒತ್ತಡಗಳನ್ನುಂಟುಮಾಡುತ್ತಿದೆ. ಮೆದುಳು ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸುಗಳ ಅಂತರ್‌ಸಂಬಂಧ ಸ್ಥಾಪನೆಯ ಮೂಲಕ ಮೂಡುವ ರಾಜಕೀಯಪ್ರಜ್ಞೆ ಸೃಷ್ಟಿಶೀಲತೆಗೆ ಘನತೆ ತರುತ್ತದೆ. ಈ ಅಂತರ್‌ಸಂಬಂಧ ಸ್ಥಾಪನೆಯ ಸವಾಲನ್ನು ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಎದುರಿಸಬೇಕು

ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಪುರಾಣ

ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಗತಿಪರ ವಿಧಾನಗಳ ಹುಟುಕಾಟ, ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಹಾಗೂ ಚಳುವಳಿಯ ಒಂದು ಗುಣವಾಗಿದೆ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಪುರಾಣಗಳು ವೈಭವೀಕರಣಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಈ ಹುಡುಕಾಟವು ಪರ್ಯಾಯ ನೆಲೆಗಳ ನಿರ್ಮಾಣಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿದೆ.

ನಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ–ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಪುರಾಣವಾಗಿಸುವ ಮತ್ತು ಪುರಾಣವನ್ನು ಚರಿತ್ರೆಯಾಗಿಸುವ ಪರಿಪಾಠ ಬಲವಾಗುತ್ತಿದ್ದು ಇದು ಸೃಜನಶೀಲತೆಗೆ ಒಡ್ಡಿದ ಒಂದು ಸವಾಲು.

ಪುರಾಣವು ಮನುಷ್ಯ ಬದುಕಿನ ಒಂದು ಪ್ರತೀಕ; ಚರಿತ್ರೆಯು ಮನುಷ್ಯ ಬದುಕಿನ ವಸ್ತುಸಂಗತಿಗಳ ವಿವೇಚನಾತ್ಮಕ ಸಂಯೋಜನೆ. ಆದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನವಲಯದಲ್ಲಿ ಪುರಾಣ ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳೆಂದೇ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಒಂದು ಬೌದ್ಧಿಕ ವಲಯವು, ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನೈಜನೆಲೆಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಿದೆ. ಪುರಾಣ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಗಳ ವಿಕೃತ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯನ್ನೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹೆಮ್ಮೆ ಎಂಬಂತೆ ಸಾದರಪಡಿಸುವ ಹುಸಿತನದ ವಿರುದ್ಧ ನಮ್ಮ ಸೃಜನಶೀಲತೆ ಸೆಣಸಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಪುರಾಣವನ್ನು "ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸತ್ಯ (Mircea Eliade in "Myth, Rites, Symbols)" ಎಂದು ಕರೆಯುವುದುಂಟು. ಅಲ್ಲದೆ ಪುರಾಣ ಒಂದು ಪವಿತ್ರಕತೆಯೆಂದೂ, ಅದು ಯಾವಾಗಲೂ ಸತ್ಯಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದಾದ್ದರಿಂದ 'ಸತ್ಯೇತಿಹಾಸ'ವೆಂದು ಪರಿಗಣಿತವಾಗುತ್ತಿದೆ, (Mircea Eliade). ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಪುರಾಣವನ್ನು 'ಭೂತಕಾಲದ ಪವಿತ್ರ ಇತಿಹಾಸ' ಎಂದೂ ನಂಬಲಾಗಿದೆ.

ಆದರೆ ನಿಜವಾದ ಇತಿಹಾಸ ಇದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನ ನೆಲೆ ಹೊಂದಿದೆ. ಇತಿಹಾಸ ಅಥವಾ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ರಾಜರ ಮತ್ತು ರಾಜಮನೆತನಗಳ ಉನ್ನತಿ–ಅವನತಿಗಳ ಕಾಲಾನುಕ್ರಮಣಿಕೆಯ ದಾಖಲೆ ಎಂದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗುತ್ತಿದ್ದು, ಈ ವಿಚಾರವೂ ತಪ್ಪುಕಲ್ಪನೆಯಿಂದ ಕೂಡಿದೆ. ಈ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ವಿವರಣೆಗೆ ಹೊರತಾದ ಬೇರೆ ವಿಚಾರಗಳೂ ನಮ್ಮಲ್ಲಿವೆ. ಡಿ.ಡಿ.ಕೊಸಾಂಬಿಯವರ ಪ್ರಕಾರ 'ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಸಂಬಂಧ ಮತ್ತು ಸಾಧನೆಗಳ ಕ್ರಮಾಗತ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಕಾಲಾನುಕ್ರಮಣಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಪರಿಚಯಿಸುವುದೇ ಇತಿಹಾಸ.'

'ರಾಜಕೀಯ ಇತಿಹಾಸ ಮತ್ತು ರಾಜವಂಶಗಳ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯ ಮುಖ್ಯ ಸಂಗತಿಗಳು' ಎಂದು ಒಪ್ಪುತ್ತಲೇ ರೊಮಿಲಾ ಥಾಪರ್ ಅವರು "ಜನ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ಇತರೆ ಲಕ್ಷಣಗಳ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಈ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ" ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಮುಂದುವರೆದು 'ರಾಜಕೀಯ ವಿನ್ಯಾಸದಲ್ಲಿ ಆಗುವ ಬದಲಾವಣೆಗಳು ಆರ್ಥಿಕ ಸ್ವರೂಪದ ಬದಲಾವಣೆಗಳ ತೀವ್ರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಪಡೆದಿರುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಇದರ ಪರಿಣಾಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳ ಮೇಲೂ ಇರುತ್ತದೆ' ಎಂದಿದ್ದಾರೆ. ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಅರ್ಥೈಸುವ ಈ ವಿಧಾನ ಸೂಕ್ತವಾಗಿದೆ ಎನ್ನಬಹುದು.

ಈಗ ಪುರಾಣ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸೋಣ. ನಾರ್ಥೋರ್ಫ್ ಫ್ರೇ (Northrop Frye) ಪ್ರಕಾರ "ಪುರಾಣವು ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲೇ

ಇರುವ ರಚನಾ ವಿಧಾನದ ಒಂದು ಅಂಶ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಸ್ಥಳಾಂತರಗೊಂಡ ಪುರಾಣಶಾಸ್ತ್ರ", ಪುರಾಣಶಾಸ್ತ್ರದ ಸ್ಥಳಾಂತರಗೊಳ್ಳುವಿಕೆಯನ್ನು ಕೆಲವರು ಜನಪದ ಕತೆ, ಲಾವಣಿ ಮುಂತಾದ ರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ, Schlegel ಎಂಬಾತನ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ "ಪುರಾಣಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯ ಬೇರ್ಪಡಿಸಲಾಗದ ಒಂದೇ ವಿಭಾಗ". Mark Schorer-"ಪುರಾಣವು ಕಾವ್ಯದಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸಲಾಗದ ಉಪರಚನಾ ರೂಪ"ವೆಂದರೆ, Richard Chase "ಕಾವ್ಯವು ಪುರಾಣದಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸಲಾಗದ ಉಪರಚನಾ ರೂಪ"ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ.

ಈ ಎಲ್ಲಾ ಮಾತುಗಳು ಕಾವ್ಯ ಅಥವಾ ಒಟ್ಟಾರೆ ಸಾಹಿತ್ಯದೊಂದಿಗೆ ಪುರಾಣಕ್ಕಿರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತವೆ. ಒಂದರೊಳಗೊಂದು ತಳಕು ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳುವ ರಚನಾಕ್ರಮವನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತವೆ.

ಪುರಾಣ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯದ ನಡುವಿನ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದವರೂ ಇದ್ದಾರೆ. 'ಪುರಾಣವು ಸಾಹಿತ್ಯೇತರವಾದದ್ದು' ಎನ್ನುವ C.S. Lewis ಮುಂದುವರೆದು ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: "ಪುರಾಣದ ಮೌಲ್ಯ, ನಿಶ್ಚಿತವಾದ ಸಾಹಿತ್ಮಕ ಮೌಲ್ಯವಲ್ಲ ಮತ್ತು ಪುರಾಣದ ಮೆಚ್ಚುಗೆ ನಿಶ್ಚಿತವಾದ ಸಾಹಿತ್ಯಾನುಭವವೂ ಅಲ್ಲ." ಲೀವೀಸ್ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಪುರಾಣಗಳ ಮೌಲ್ಯ ಮತ್ತು ಅನುಭವ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಹೀಗೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿದರೆ ಕೆ.ಕೆ. ರೂತ್ವೆನ್ (K.K.Ruthven) ಈ ಎರಡರ ಸೃಷ್ಟಿಕ್ರಿಯೆ ಕುರಿತು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತಾನೆ. ರೂತ್ವೆನ್ ಹೇಳುವಂತೆ "ಪುರಾಣವೊಂದು ತೆರೆದ ಮುಕ್ತಾಯದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ." ಅಂದರೆ ಪುರಾಣಕ್ಕೆ ಯಾರಾದರೂ ತಮ್ಮ ಕೊಡುಗೆ ಸಲ್ಲಿಸಬಹುದು; ಬೆಳೆಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಇದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ರೂತ್ವೆನ್ ಹೇಳುವಂತೆ "ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯೊಂದು ಮುಗಿದ ಉತ್ಪನ್ನ."

ಕೆಲವು ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿದ್ದರೂ, ಪುರಾಣವೂ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಬಂಧಿಯೆಂದು ಅನೇಕರು ಒಪ್ಪಿದ್ದಾರೆ. ಇತರೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳ ಸೃಷ್ಟಿಕ್ರಿಯೆಗೂ ಪುರಾಣ ರಚನಾಕ್ರಮಕ್ಕೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಇರುವುದಾದರೂ ಅದನ್ನೇ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಪ್ರಕಾರವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ಚರ್ಚಿಸಬೇಕು.

ಪುರಾಣಗಳು 'ಪೂಜನೀಯ ಕೃತಿ'ಗಳಾಗಿ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು ನಿಲ್ಲುವಂತೆ ಮಾಡಿದ ನಮ್ಮ ನಂಬಿಕೆಗಳ ನಡುವೆ ಈ ಚರ್ಚೆ ಮುಖ್ಯವೂ ಹೌದು. ಪುರಾಣದ ಪ್ರತಿ ವಿವರಗಳೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸತ್ಯಗಳೆಂದು ನಾವು ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಂದಾಕ್ಷಣ ಅವುಗಳನ್ನು ಕುರುಡು ನಿರಾಕರಣೆಗೆ ಗುರಿ ಮಾಡಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಅವುಗಳ ನೆಲೆ-ನಿಲುವುಗಳನ್ನೂ ಶೋಧಿಸಿ ಅನಾವರಣಗೊಳಿಸುವ ಮೂಲಕ ಹೊಸ ಅರಿವು ಮೂಡಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಆಧುನಿಕ ಬರಹಗಾರರ ಪುರಾಣಪ್ರಜ್ಞೆ ಚರ್ಚೆಗೆ ಒಳಪಡುತ್ತಿದೆ.

ಕೆ.ಕೆ. ರೂತ್ವೆನ್ ಪುರಾಣಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಆಧುನಿಕ ಲೇಖಕರನ್ನು 'Living fossils, Psychopathalogical Degenerate' ಎಂದು ಕರೆದು, "ಬೌದ್ಧಿಕವಾಗಿ

ಹೇಳುವರಾದವರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಪುರಾಣಗಳಿಂದ ಪ್ರಯೋಜನವಾಗುತ್ತದೆ"– ಎಂದಿದ್ದಾನೆ. ವಾಲ್ಟೇರ್ ಸಹ ಇದೇ ರೀತಿಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಹೊಂದಿದ್ದು, "ಪುರಾಣಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ಹೆಡ್ಡರ ಉದ್ಯೋಗ" ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ.

ಇಷ್ಟು ಕಟುವಾಗಿ ಮಾತನಾಡುವ ಕೆ.ಕೆ. ರೂತ್ವೆನ್, ಸಾಹಿತ್ಯದೊಂದಿಗಿನ ಸಂಬಂಧದಿಂದಾಗಿ ಪುರಾಣ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯವನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತಾನೆ; ಮೌಲ್ಯಮಾಪನ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ.

ಪುರಾಣೇತಿಹಾಸಗಳ ವೈಭವೀಕರಣದಲ್ಲಿ ಸಂಪೂರ್ಣ ಮೋಕ್ಷ ಕಾಣುವವರನ್ನು ಕೆ.ಕೆ. ರೂತ್ವೆನ್ ಹೇಳುವಂತೆ `Living fossils' ಎನ್ನಬಹುದಾದರೂ ಆಧುನಿಕ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ಪುರಾಣ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಗಳ ಒಳನೋಟದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮತ್ತು ಪುನರ್ರಚನೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗುವವರನ್ನು, ಹೀಗೆ ಕರೆಯಲಾಗದು. ಇಂಥವರಲ್ಲಿ– ಪುರಾಣಮುಖಿಯಾದ ಮನಸ್ಸನ್ನು ವರ್ತಮಾನದ ಮೆದುಳು ಕಟ್ಟಿಹಾಕುವ ಕ್ರಿಯೆ– ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಪುರಾಣಗಳ ಪುನರಾವಲೋಕನ ಮತ್ತು ಪುನರ್ ಸೃಷ್ಟಿಯೆಂದರೆ ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಹೋಗುವ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಹಿಂಬಾಲಿಸಿ, ಅದು ನಿಂತಲ್ಲಿ ನಿಂತು ಅಲ್ಲಿಂದ ಆಧುನಿಕತೆಗೆ ಸಂಬಂಧ ಸ್ಥಾಪಿಸುವ ಸೃಜನಶೀಲಕ್ರಿಯೆ.

ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಪುರಾಣಗಳ ಪುನರ್‌ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಒಂದು ಮಾತು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಸೃಷ್ಟಿಯ ಮೂಲಕ ಹೊರಡುವ 'ಧ್ವನಿ' ನಮ್ಮ ಕಾಲದ ಮುನ್ನೋಟವಾಗಿರಬೇಕು. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ 'ಅಂದಿನ' ವಸ್ತು ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ 'ಇಂದಿನ' ಚೌಕಟ್ಟು ಮಾತ್ರ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಮಾಡುವ ಲೇಖಕ ಆಧುನಿಕ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕಾಲೂರಿದ್ದರೂ ಕಣ್ಣೂರುವುದು ಹಳೆಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಎಂಬ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಬರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದ್ದರಿಂದ ಸೃಜನಶೀಲ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಆಧುನಿಕ ಶೋಧನಾತ್ಮಕತೆ ಲಭ್ಯವಾಗಿ, ಚಲನಶೀಲತೆಯ ನೋಟ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಬೇಕು. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅದು ಪುನರ್‌ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗದೆ ಪುನರ್‌ಪ್ರತಿಯಾಗುತ್ತದೆ.

ನಮಗೆ ಪರಂಪರೆಯ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಬೇಕು; ಆದರೆ ಪರಂಪರೆಯ ಪೂಜೆ ಬೇಡ. ಪರಂಪರೆಯಿರುವುದು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಹೊರತು ಆರಾಧನೆಗಲ್ಲ.

ಬದ್ಧತೆ ಮತು ಸಾರ್ವಕಾಲಿಕತೆ

ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯವು 'ಬದ್ಧತೆ'ಯನ್ನು ಒಂದು ಗುಣಲಕ್ಷಣವೆಂದೇ ಭಾವಿಸಿದೆ. ಈ ಬದ್ಧತೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಯೋಣ.

"ಕಲಾಕಾರ ತನ್ನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಸರದೊಂದಿಗೆ ಸಂಬಂಧ ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳದ ಕಡೆ 'ಕಲೆಗಾಗಿ ಕಲೆ'ಯೆಂಬ ನಂಬಿಕೆ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ." ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ ಪ್ಲೆಖನೋವ್. ಈ ಮಾತು ಕಲೆ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತ ಕಲೆಯಾಗುವುದೇ ಕಲೆಯ ಕೆಲಸವಲ್ಲ, ಬೇರೆ ಕೆಲಸವೂ ಇದೆಯೆಂಬ ಹೊಳಹನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ.

...ಜಕ ಪರಿಸರದ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ವಿರೋಧಿಯಾದವನು ಮಾತ್ರ ...ಲಗಾಗಿ ಕಲೆಯೆಂದು ನಂಬುತ್ತಾನೆಂಬುದು ಪ್ಲೆಖನೋವ್ ವಿಚಾರ. ಅಂದರೆ 'ಕಲೆಗಾಗಿ ಕಲೆ' ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆ ನಮ್ಮನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಸರದಿಂದ ವಂಚಿಸುತ್ತದೆ; ತನ್ಮೂಲಕ ತನ್ನೊಳಗೆ ತಾನೂ ಹೂತು ಹೋಗುವ ಕಲಾಕಾರನನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗದಿರಬೇಕಾದರೆ ಕಲಾಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಪಾತ್ರವೂ ಮುಖ್ಯ. ಈ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಬದುಕನ್ನು ಪರಿಭಾವಿಸುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುವ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಈ ಮುಖಾಂತರ ಬದುಕಿನ ಬಗ್ಗೆ, ಜಗತ್ತಿನ ಬಗ್ಗೆ ಧೋರಣೆಯೊಂದು ಖಚಿತಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. "ಜಗತ್ತಿನ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕ ಅಥವಾ ಅಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಇರುವ ಧೋರಣೆಯ ಫಲ–ಸಾಹಿತ್ಯ" ಎಂಬ ಸಾರ್ತ್ರನ ಮಾತನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು.

ವ್ಯಕ್ತಿ ತನ್ನ ಸ್ಥಾನ ಮತ್ತು ಇತರರನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ತನ್ನ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ಯೋಚಿಸತೊಡಗಿದಾಗ ಬದ್ಧತೆಯ ಅನಿವಾರ್ಯತೆ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆಯೆಂದು ಮ್ಯಾಕ್ಸ್ ಆಡೆರೆತ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಯಾವಾಗ ಕಲೆಗಾಗಿ ಕಲೆ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲವೊ, ಆಗ ಕಲೆ ಅಥವಾ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಒಂದು ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆ ಲಭ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಕಲೆಗಾಗಿ ಕಲೆಯೆನ್ನುವುದು ಹೊಣೆಗೇಡಿತನದ ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆ; ಕಲೆ ಅಥವಾ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸೃಷ್ಟಿಕ್ರಿಯೆ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದುಕಿನ ದ್ರವ್ಯವನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ, ಅದು ಆ ಬದುಕಿಗೆ ಹೊಣೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆ ಎನ್ನುವುದು ಕಲೆ–ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅವಿಭಾಜ್ಯ ಅಂಗವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಷ್ಟಾದರೂ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆಯ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪದವರು ಬೂರ್ಶ್ವ ಸಮಾಜ 'ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ' ಸುಳ್ಳಿನ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ, ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಮೀರಿ ನಿಂತ ಸ್ವತಂತ್ರರೆಂಬ ಭ್ರಮೆಯಲ್ಲಿ, ಮುಳುಗಿ ಹೋಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಇಂಥವರಿಗೆ ಬೂರ್ಶ್ವಾ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಸದಾ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಮಾತೇ ಹೆಚ್ಚಾಗಿದ್ದರೂ ಅದು ತನ್ನೆಲ್ಲ ವಿಸ್ತಾರದೊಂದಿಗೆ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಅರಿವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. "ಬೂರ್ಶ್ವಾಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೆಂಬುದು ಅನಿವಾರ್ಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಾಗಿರದೆ ಅದರ ಬಗೆಗಿನ ಅಜ್ಞಾನವಾಗಿರುತ್ತದೆ" ("To the bourgeois freedom is not the Consciousness of necessity, but the ignorance of it") ಎಂಬ ಕ್ರಿಸ್ಟೋಫರ್ ಕಾಡ್‌ವೆಲ್‌ನ ಮಾತು ಇಲ್ಲಿ ಮನನೀಯ.

ಸೃಷ್ಟಿಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲೇ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆಯ ಅಂಶವಿರುವುದರಿಂದ ಆತ ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿಯೋ, ಅಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿಯೋ ಬದ್ಧನಾಗಿರುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೇವಲ ಖುಷಿಗಾಗಿ ಅಲ್ಲವೆಂದಾದ ಮೇಲೆ ಅದು ತನ್ನಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಇತರರಲ್ಲಿ ಉಂಟು ಮಾಡುವ ಪರಿಣಾಮವೂ ಸೃಜನಶೀಲ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಭಾಗವಾಗುತ್ತದೆ. ಆಗ ತನ್ಮಯತೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಜ್ಞಾಸ್ಥಿತಿಗಳ ತಿಕ್ಕಾಟದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ತಾನು ಹೊರಡಿಸುವ ಧ್ವನಿಯಲ್ಲಿ, ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ, ರೂಪಿಸುವ ಬಂಧ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಈ ಬದ್ಧರೂಪ ಅಡಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಬದ್ಧತೆಯಿದ್ದರೆ ಸಾಹಿತಿಯು ಸೃಜನಶೀಲ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಕ್ಕೆ

ಧಕ್ಕೆಯಾಗುತ್ತದೆಯೆಂಬ ಭಾವನೆಗೆ ಬೇರುಗಳಿಲ್ಲ. ಮ್ಯಾಕ್ಸ್ ಆಡರತ್ ಹೇಳುವಂತೆ, "ಆಧುನಿಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಾದ ಬದ್ಧತೆಯ ಮಹತ್ವಪೂರ್ಣ ಮೂಲತತ್ವವೆಂದರೆ, ಅದು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅವಿಭಾಜ್ಯ ಅಂಗವಾಗಿರುವುದೇ ಆಗಿದೆ." ಸಾಹಿತಿ ಸಮಾಜದಿಂದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಬಯಸಿದರೆ ಸಮಾಜ ಸಾಹಿತಿಯಿಂದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆಯನ್ನು ಬಯಸುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ವೈರುಧ್ಯಕ್ಕೆ ಮ್ಯಾಕ್ಸ್ ಆಡರತ್ ಕೊಡುವ ಸ್ಪಷ್ಟ ಉತ್ತರ-"ಸಾಹಿತಿಯ ಸೃಷ್ಟಿಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯ ವಿವೇಕದಿಂದ ಹೊರತಾದದ್ದಲ್ಲ"-ಎಂಬುದು. ಈ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲೇ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಬದ್ಧತೆಯಿಂದಲೂ ಹೊರತಾದದ್ದಲ್ಲ ಎನ್ನಬಹುದು.

ನನ್ನ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಬದ್ಧತೆಯೆಂದರೆ ಬದುಕನ್ನು ಕುರಿತ ನಿಲುವು-ದರ್ಶನ, ಆದ್ದರಿಂದ 'ನಾವು ಕೇವಲ ಬದುಕಿಗೆ ಬದ್ಧರು ಬೇರಾವುದಕ್ಕೂ ಅಲ್ಲ' ಎಂದು ಹೇಳುವವರು ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದ್ಧತೆಯ ವಿರೋಧದಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿಕ್ರಿಯೆಯ ಸತ್ಯಗಳನ್ನು ಮರೆಮಾಚುತ್ತಾರೆ. ನಿಜ; ನಾವೆಲ್ಲ ಬದುಕಿಗೆ ಬದ್ಧರು; ಬದುಕಿಲ್ಲದೆ ಸಾಹಿತ್ಯವಿಲ್ಲ, ಆದರೆ ಈ ಬದುಕಿನ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ನಮ್ಮ ಸಾಹಿತ್ಯ ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆಯೆ? ಬದುಕುತ್ತಲೇ ನಾವು ಅದರ ಬಗೆಗೆ ನಮ್ಮದೇ ನಿಲುವಿಗೆ ತಲುಪುವುದಿಲ್ಲವೇ?--ಇಂಥ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾದಾಗ ಅರಿವಾಗುತ್ತದೆ- ಬದುಕಿನಲ್ಲಿರುವ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಒಪ್ಪುವುದು, ಒಳಗೊಳ್ಳುವುದು ಬೋಳೆತನ ಎಂದು. ಬದುಕಿನ ಅನುಭವ, ಸೃಷ್ಟಿಶೀಲ ಒತ್ತಡದಲ್ಲಿ ತನ್ನದೇ ಒಲವು ನಿಲುವುಗಳಿಗೆ ತಲುಪುತ್ತಾ, ಮನಸ್ಸಿನ ಮೂಸೆಯೊಳಗೆ ಮಾತಾಗುತ್ತಾ, ಮೌಲ್ಯ ಸಂಘರ್ಷಕ್ಕೊಳಗಾಗುತ್ತ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಸೃಷ್ಟಿಕ್ರಿಯೆಯೆಂಬುದು ಬದುಕನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸುವ ಒಂದು ಸೃಜನಶೀಲ ವಿಧಾನ. ಈ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಬದುಕಿನ ಮೌಲ್ಯಕ್ಕೆ ಮುಖವೊಂದು ಲಭ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಮುಖ, ಸಾಹಿತಿಯೊಬ್ಬ ಬದುಕಿಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾದದ್ದರ ಪರಿಣಾಮ. ಇದೇ ಬದ್ಧತೆಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಮತ್ತು ಫಲ. ಬದ್ಧಸಾಹಿತ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ತತ್ವವೊಂದಕ್ಕೆ ತೊಡಿಸುವ ತೊಡಿಗೆಯಲ್ಲ. ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ತತ್ವವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಮತ್ತು ತಲುಪುವ ತೀವ್ರತೆಯುಳ್ಳ ಸಹಜಕ್ರಿಯೆ.

ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಬದ್ಧತೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವ ಆತ್ಮಸ್ಥೈರ್ಯವಿಲ್ಲದವರು 'ಸೃಜನಶೀಲ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಸೋಗು' ಹಾಕುತ್ತಾರೆ. ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡವರು ಹಾಗೆಂದು ಘೋಷಿಸಿಕೊಂಡೇ ಬರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಬದುಕನ್ನು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಪರಿಭಾವಿಸುವ ಎಲ್ಲರಲ್ಲೂ ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕ ಅಥವಾ ಅಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಬದ್ಧತೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯಕೃತಿಯ ವಿಮರ್ಶೆ ಬದ್ಧತೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಅಥವಾ ಒಳಗೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಈ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ-ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಬದ್ಧಸಾಹಿತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಈ ಬದ್ಧತೆ ಸಕಾರಾತ್ಮಕ ಸ್ವರೂಪದ್ದಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಿರ್ಲಕ್ಷಿತ ವಲಯದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಆಶಯಗಳು ಮುನ್ನೆಲೆಗೆ ಬರಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತಿದೆ.

ಸಮಕಾಲೀನ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಬದ್ಧವಾಗುವ ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಸಾರ್ವಕಾಲಿಕತೆ ಮತ್ತು ಸಾರ್ವಕಾಲಿಕ ಸತ್ಯಗಳಿಂದ ವಂಚಿತವಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆ ಎಂಬ ಅನುಮಾನ ಅನೇಕರಲ್ಲಿದೆ. ಇಂಥ ಅನುಮಾನ ಪ್ರೇರಿತ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯವಲಯದ ಕೆಲ ಚರ್ಚೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದುಂಟು. ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನನಗೆ ಎದುರಾಗುವುದು–ಸಾರ್ವಕಾಲಿಕತೆಯು ಕೃತಿ ರಚನೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವೆ ಮತ್ತು ಸಾರ್ವಕಾಲಿಕ ಸತ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಇದೆಯೆ?–ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ.

ಒಟ್ಟು ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ನೋಡಿದಾಗಲೂ ನನಗೆ 'ಸಾರ್ವಕಾಲಿಕ' ಎಂಬುದು ಗಟ್ಟಿ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿ ಉಳಿಯುವ ಸತ್ಯದ ನೆಲೆ ಪಡೆದಿಲ್ಲ ಎನಿಸುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಯಾವ ಕೃತಿ ಸಾರ್ವಕಾಲಿಕ ಮಹತ್ವದ್ದೆಂದು ನಿಂತ ನಿಲುವಿಗೇ ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯ? ಪಂಪ ಸಾರ್ವಕಾಲಿಕವಾದದ್ದನ್ನು ಹೇಳಬೇಕೆಂದು ಹೊರಟನೆ? ವಚನಕಾರರ ಉದ್ದೇಶ ಸಾರ್ವಕಾಲಿಕತೆಯೆ? ಕುಮಾರವ್ಯಾಸನ ಕಾವ್ಯರಚನೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಒತ್ತಾಸೆ ಇತ್ತೆ? ಹೀಗೆ ಕೆದಕುತ್ತಾ ಹೋದಂತೆ ಅವರ್‍ಯಾರಿಗೂ ಸಾರ್ವಕಾಲಿಕ ಸತ್ಯ–ಮಹತ್ವಗಳ ಅಹಂಕಾರ ಇರುವಂತೆ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಅವರ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯ ಆಶಯ–ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲಿ ಸತ್ಯವಾಗುವುದು ಅಂದರೆ ಭೂತ–ಭವಿಷ್ಯಗಳ ಒತ್ತಡದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವ ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲಿ 'ಸತ್ಯ'ವಾಗುವುದು. ಯಾವುದೇ ಕಲೆ ಮಾಡಬೇಕಾದದ್ದೂ ಇದನ್ನೇ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಯಾರಾದರೂ ಸಾರ್ವಕಾಲಿಕ ಸತ್ಯಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇನೆಂದು ಹೊರಟರೆ ಆತ ಸುಳ್ಳುಗಾರನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ, ಇಲ್ಲವೇ ಪೊಳ್ಳುತನಕ್ಕೊಂದು ಪೋಜು ಕೊಡುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಸಾರ್ವಕಾಲಿಕ ಸತ್ಯ ಎಂಬುದೊಂದು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿದ್ದರೆ ಅದು ಯಾವುದೆಂದು ಯಾರಿಗೂ ತಿಳಿಯದು.

ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಸತ್ಯ ಎನ್ನುವುದೇ ಸಾಪೇಕ್ಷವಾದದ್ದು. ಶೋಧನೆಯ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಮಿಂಚಬೇಕಾದದ್ದು. ಸತ್ಯದ ಹಾದಿಯು ಒಬ್ಬೊಬ್ಬರಿಗೆ ಒಂದೊಂದು ರೀತಿ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯ. ಧರ್ಮರಾಜ, ಹರಿಶ್ಚಂದ್ರಾದಿಗಳ ಸತ್ಯನಿಷ್ಠೆ, ಕೊಟ್ಟ ಮಾತಿಗೆ ತಪ್ಪದಿರುವ ಕಟ್ಟುಪಾಡಿನಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಿಕೊಂಡರೆ, ವಚನಕಾರರಿಗೆ ಸ್ಥಗಿತ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಮೀರುವ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಸತ್ಯ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ; ಆಯಾ ವ್ಯಕ್ತಿ–ಸಮಾಜಗಳು ನಿರಂತರ ಚಲನಶೀಲತೆಯಲ್ಲಿ ತಾವು ತಲುಪುವ ನೆಲೆಗಳ ಮೂಲಕ ಸತ್ಯದ ನೆಲೆ ನಿರ್ದೇಶಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಕೊಟ್ಟ ಮಾತನ್ನು ತಪ್ಪದಿರುವ ತಾಂತ್ರಿಕತೆಯಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯವಾಗುವವನಿಗೆ, ದ್ರೌಪದಿಗೆ ಏನಾದರೂ ಸರಿ ಕೊಟ್ಟ ಮಾತಿಗೆ ತಪ್ಪದ ಸ್ಥಿತಿ ಮಾತ್ರ ಸತ್ಯನಿಷ್ಠೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ತಾಂತ್ರಿಕವಾಗುವ ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳನ್ನು ಮೀರುವುದರ ಮೂಲಕ ದ್ರೌಪದಿಯ ಮಾನ ಸಂರಕ್ಷಣೆಯಾಗುವುದಾದರೆ, ಮೀರುವುದೇ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಭಾವಿಸುವವರಿಗೆ ದ್ರೌಪದಿಯ ಸಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಮೀರುವಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಸತ್ಯ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದ ಚಲನಶೀಲ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವ ಯಾರೂ ಸತ್ಯವನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯೀಕರಿಸಲಾರರು. ಸಾಮಾನ್ಯೀಕರಿಸಲು ಅಸಾಧ್ಯವಾದಾಗ ಸಾರ್ವಕಾಲಿಕಗೊಳಿಸುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ.

ಆಯಾ ಸಂದರ್ಭ ಮತ್ತು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸತ್ಯ, ನೀತಿ ಇತ್ಯಾದಿ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳ ಸ್ವರೂಪ ಕಾಲ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸೃಜನಶೀಲ ಕಲಾಕಾರನೊಬ್ಬ ಸಾರ್ವಕಾಲಿಕ ಸತ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇನೆಂಬ ಭ್ರಮೆಯಲ್ಲಿ ಜ್ಯೋತಿಷಿಯ ಕೆಲಸ ಮಾಡಲಾಗದು; ಮಾಡಬಾರದು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಕಲಾಕಾರನು ವರ್ತಮಾನಕ್ಕೆ ಬದ್ಧ, ವರ್ತಮಾನವೆಂದರೆ ಕೇವಲ ತತ್ಕಾಲೀನತೆ ಎಂದರ್ಥವಲ್ಲ. ವರ್ತಮಾನ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವುದೇ ಭೂತಕಾಲದ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳ ಕ್ರಮಬದ್ಧತೆಯಲ್ಲಿ, ಭೂತವನ್ನು ಒಡಲೊಳಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಉರಿಯುವ ವರ್ತಮಾನ ತನ್ನ ಚಲನಶೀಲ ಗುಣದಿಂದಲೇ ಭವಿಷ್ಯದ ಕನಸುಗಾರಿಕೆಯನ್ನೂ ಪಡೆದಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಹಿನ್ನೋಟ ಮತ್ತು ಮುನ್ನೋಟಗಳನ್ನು ಒಳಗು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವ ವರ್ತಮಾನ ನಮಗೆ ಮುಖ್ಯ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕಲಾಕಾರ ಕಾಲದ ಕಣ್ಣಾಗಬೇಕು. ಮಾಕ್ಸಿಂ ಗಾರ್ಕಿಯು ಕವಿ ಮತ್ತು ಕಾಲದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೀಗೆ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ; "The Artist is the sensitive recipients of all that affects his country and his class-its ear, eye and heart; his is the voice of his time."(On Literature by Maxim Gorki): ಹೌದು ಕವಿಯು ತನ್ನ ಕಾಲದ ದನಿಯಾಗುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಅವನು ಕೇವಲ ತಾತ್ಕಾಲಿಕ ಆಸಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆಂದು ತಿಳಿಯಲಾಗದು. ತನ್ನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಬದ್ಧನಾಗುತ್ತಲೇ ಅದನ್ನು ಮೀರುವ ಮುನ್ನೋಟದಲ್ಲಿ ಕವಿ ಲೇಖಕರ ಸಾರ್ಥಕತೆಯಿದೆ. ಸಮಕಾಲೀನ ಸಂವೇದನೆಯೆನ್ನುವುದು ಹಿನ್ನೋಟ ಮತ್ತು ಮುನ್ನೋಟಗಳ ಮುಖಾಮುಖಿಯಲ್ಲಿ ಮೂಡುವ ಮಾನಸಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ.

ಹೀಗೆ ಕಲಾಕಾರನೊಬ್ಬ ತನ್ನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಬದ್ಧನಾಗುವುದರ ಮೂಲಕ ಬದುಕಿಗೆ ಬದ್ಧನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಈ ಬದುಕು ಎನ್ನುವುದು ಬೋಳೆ ಬದುಕಲ್ಲ, ಜಾತಿ–ವರ್ಗ, ಸಾಮ್ಯ–ವೈಷಮ್ಯ, ಸಾಮರಸ್ಯ–ಸಂಘರ್ಷ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡ ಒಂದು ಸಂಕೀರ್ಣ ಸ್ಥಿತಿ. ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರೀತಿ, ಪ್ರೇಮ, ಸೇಡು, ಎಲ್ಲವೂ ಉಂಟು. ಸಾಹಿತಿಯೊಬ್ಬ (ಅಥವಾ ಯಾವುದೇ ಕಲಾಕಾರ) ಬದುಕಿನ ಈ ಎಲ್ಲ ವಿವರಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳಬಹುದಾದರೂ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದಿಲ್ಲ; ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸ ಹೊರಡುವವರು ಏನನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆಂಬ ಭ್ರಮೆಯಲ್ಲಿ ಬದುಕನ್ನು ಬೋಳೆತನಕ್ಕೆ ಸಮೀಕರಿಸಿ ಸಂತೃಪ್ತರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಾಹಿತಿಗೆ ತನ್ನ ಕಾಲದ, ತನ್ನ ವರ್ಗದ ಮನಸ್ಸು, ಮಿದುಳು, ಕಣ್ಣು, ಕಿವಿಗಳು, ಕಂಡದ್ದು, ಉಂಡದ್ದು, ಬದುಕಿದ್ದು, ಕೆದಕಿದ್ದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ವಿನ್ಯಾಸ ಪಡೆದು ಸಾಹಿತ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಒಟ್ಟು ಜೀವನೋತ್ಸಾಹದ ಫಲವಾಗುತ್ತದೆ.

ಕೆಲವರಿಗೆ ಜೀವನೋತ್ಸಾಹವೆಂದರೆ ಪ್ರೇಮ ಅಥವಾ ಪ್ರೇಮದ ಮುಸುಕಿನ ಕಾಮವಾಗಿದ್ದು, ಸಾಮಾಜಿಕ–ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಸೃಜನಶೀಲ ಕೃತಿಗಳು 'ಶುಷ್ಕವಾಗಿ' ಕಾಣುತ್ತವೆ. ನನ್ನ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಜೀವನೋತ್ಸಾಹವೆಂಬುದು ಪ್ರೀತಿ, ಪ್ರೇಮ, ಪ್ರತಿಭಟನೆ– ಎಲ್ಲವನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಫಲ. ಯಾವುದೇ ವಸ್ತುವುಳ್ಳ ಕೃತಿಯಾಗಲೀ

ಅದು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುವ ನೈಜ ಮಾನವೀಯ ಪ್ರೀತಿ ಮುಖ್ಯ. ಇದು ಸಂವೇದನಾಶೀಲತೆಯನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ರೂಪಿಸುವ ಶಕ್ತಿ. ಬಂಡಾಯ ಮನೋಧರ್ಮದ ಮೂಲವೂ ಈ ಮಾನವೀಯ ಪ್ರೀತಿಯೇ ಆಗಿದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅಖಂಡ ಬದುಕಿನ ಪ್ರೀತಿಯಿಂದಲೇ ಅದು ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ವಿಷವರ್ತುಲ, ಒಳಸೆಳೆತ, ಮಾನವೀಯ ಮೊರೆತ ಮುಂತಾದುವುಗಳು ನಮ್ಮ ಅನುಭವದ ಭಾಗವಾಗುವುದು ಸಾಧ್ಯ. ಸಾಹಿತಿಯ ಅನುಭವ-ಅರಿವುಗಳು ಒಗ್ಗೂಡಿ, ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಆಯ್ಕೆಗೊಳಗಾಗಿ, ಹೊರದಾರಿ ಹುಡುಕಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. 'ಆಯ್ಕೆ' ಎನ್ನುವ ಮಾತನ್ನು ನಾನು ಬಳಸಲು ಕಾರಣವಿದೆ. ನಮ್ಮ ಅನುಭವ ಸರ್ವಸ್ವವೆಲ್ಲ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅನುಭವವು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ತನ್ನದೇ ಆದ ಲಿಖಿತ ಆಕಾರ ಪಡೆಯುವುದರಿಂದ ಯಾವುದೇ ಲೇಖಕ ಸೃಜನಶೀಲ ಕ್ರಿಯೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಅನುಭವ-ಅರಿವುಗಳನ್ನು ಹೊರದಾರಿಯ ವಿಧಾನಕ್ಕೆ ಬಗ್ಗಿಸುವ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ಆಯಾ ವಸ್ತು-ವಿಧಾನಗಳಿಗೆ ಅಗತ್ಯವಾದಷ್ಟು ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಅರಿವುಗಳು ಮಾತ್ರ ಬಂಧವೊಂದರಲ್ಲಿ ಎರಕ ಹೊಯ್ದುಕೊಂಡು ಹೊರಬರುತ್ತವೆ. ಇದು ಸೃಜನಶೀಲತೆಯ ಸ್ವರೂಪ. ಈ ಸೃಜನಶೀಲ ಕ್ರಿಯೆಯು ತನ್ಮಯತೆ ಮತ್ತು ಜಾಗೃತಾವಸ್ಥೆಗಳ ನಡುವಿನ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವಂಥದ್ದು. ಈ 'ಹೊಂದಾಣಿಕೆ'ಯ 'ವೇದನೆ'ಯಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ಒಳಸೆಳೆತಗಳ ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆ, ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಗಾಢ ನೆಲೆಯನ್ನು ಒದಗಿಸುತ್ತ ಬದುಕಿನ 'ಗೂಢ'ಗಳನ್ನು ಅನಾವರಣಗೊಳಿಸುವ 'ಉಪಾಯ'ವನ್ನು ಹುಡುಕುತ್ತದೆ. ವಿವಿಧ ಆಕಾರಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ.

ಹೀಗಿರುವಾಗ ಸಾಹಿತ್ಯಾದಿ ಕಲೆಗಳಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಅನುಭವದ ಎಲ್ಲವೂ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆಯೆಂದಾಗಲಿ, ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾದದ್ದು ಸಾರ್ವಕಾಲಿಕತೆಯನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತದೆಯೆಂದಾಗಲಿ ಭಾವಿಸುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಕಾಲದ ಬದುಕಿನ ನಮ್ಮ ಅನುಭವ-ಅರಿವುಗಳಲ್ಲಿ ನಾವು ಕಂಡುಕೊಂಡ 'ಸತ್ಯ' ಕಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಇದರ ಸತ್ವ, ಮಹತ್ವಗಳು ಕಾಲದಿಂದ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಪರೀಕ್ಷೆಗೊಳಗಾಗಿ ನಿರ್ಧಾರವಾಗಬೇಕಾದ್ದರಿಂದ 'ಕೃತಿ ನಿರ್ಮಾಣದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ' ಸಾರ್ವಕಾಲಿಕತೆ ಎಂಬುದೇ ಅ-ಸಂಗತವಾಗುತ್ತದೆ. ಕೃತಿ ಹೊರಬಂದ ಮೇಲೆ ಸಾರ್ವಕಾಲಿಕವಾಗುವುದು, ಆಗದಿರುವುದು ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಚಲನಶೀಲ ಚರಿತ್ರೆಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದೆ.

ಕಲಾತ್ಮಕತೆ

ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಳುವಳಿ ಬಲಗೊಳ್ಳುತ್ತ ಬಂದಂತೆ ಕಲಾತ್ಮಕತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಬಲಗೊಳ್ಳುತ್ತ ಬಂದಿದೆ. ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬಹುಭಾಗ ಹೇಗೆ ಕಲಾತ್ಮಕವಲ್ಲ ಎಂದು 'ತೋರಿಸುವ' ಪ್ರವೃತ್ತಿಯೇ ವಿಮರ್ಶೆಯೆಂಬ ಹೆಸರು ಹೊತ್ತು ಬರುತ್ತಿದೆ. ಒಂದು ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂದರ್ಭದ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟು ಮತ್ತು ಸವಾಲುಗಳನ್ನು

ಚರ್ಚಿಸದೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವ ತೀರ್ಮಾನಗಳು ಆಂಶಿಕ ಸತ್ಯವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಬಂದ ವಿಮರ್ಶೆ ಇದೇ ಮಾದರಿಯದು. ಆದ್ದರಿಂದ 'ಕಲಾತ್ಮಕತೆ'ಯ ನಿರ್ಣಯದ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವುದು ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ.

ಇಂದು ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಲಾತ್ಮಕತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆ ಉದ್ಭವಿಸಿರುವುದು ಓದುಗರಿಂದಲ್ಲ, ವಿಮರ್ಶಕರಿಂದ. ವಿಮರ್ಶಕರು ಕಲಾತ್ಮಕತೆಯ ಮಾನದಂಡಗಳನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಿಯಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ, ಕೃತಿಯಿಂದ ಕೃತಿಗೆ ಬೇಕಾಗಿಯೇ ಬದಲಾಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ, ನನ್ನ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶಕರನ್ನು ಹೀಗಳೆಯುವ ದೃಷ್ಟಿ ಖಂಡಿತಾ ಇಲ್ಲ. ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ತೊಡಗುವಾಗ ಇರಬೇಕಾದ ಸಹೃದಯತೆ ಮತ್ತು ಚಿಂತನಶೀಲತೆಗಳು ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಇಲ್ಲವಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಮೂಲಕಾರಣ, ಬೇಡವೆಂದರೂ ಬಿಡದ ಪೂರ್ವಾಗ್ರಹವೊ ಅಥವಾ ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಕೃತಿಗಳು ಬಂದಾಗ ಪುನರ್‌ಚಿಂತನೆಗೊಳಗಾದ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮನೋಧರ್ಮವೊ ಎಂಬ ಅನುಮಾನ ನನಗೆ. ಒಂದು ಕೃತಿಯ ಕಲಾತ್ಮಕ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವಾಗ ಕೃತಿಯೊಂದು ಸಹೃದಯನಿಗೆ ತಲುಪುವ ವಿಧಾನವನ್ನೂ ವಿಮರ್ಶೆಗೊಳಪಡಿಸಬೇಕಾದ್ದು ಅಗತ್ಯ.

ಈಗ ನೋಡಿ, ಅತ್ಯಂತ ಹಳ್ಳಿಗಾಡಿನ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರ ಅಪರಿಚಿತ ಅನುಭವ ವಲಯವೊಂದು ಚಿತ್ರಿತವಾಗಿದೆ ಎಂದಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳೋಣ. ಇದನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸುವ ವ್ಯಕ್ತಿ ಹುಟ್ಟಾ ನಗರಪ್ರದೇಶದವನಾಗಿದ್ದು ಹಳ್ಳಿಗಾಡಿನ ಅನುಭವವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದುಕೊಳ್ಳೋಣ. ಆಗ ಈ ವಿಮರ್ಶಕನಿಗೆ ಆ ಚಿತ್ರಣವುಳ್ಳ ಕೃತಿ ಹೇಗೆ ಕಾಣಿಸಬಹುದು? ತನಗೆ ಅಪರಿಚಿತವಾದದ್ದನ್ನು ಕಂಡಾಗ ಆಗುವ ವ್ಯಕ್ತಿ ಸಹಜ ವಿಸ್ಮಯ ಇಲ್ಲೂ ಉಂಟಾಗಿ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಕುತೂಹಲ ಮೂಡುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅವನಿಗೆ ಎದುರಾಗುತ್ತಿರುವ ಅನುಭವವಲಯವೇ ಇವನ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಸೆಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅದರ ಬದಲು ಅದೇ ಅನುಭವವಲಯದ ವಿಮರ್ಶಕನೊಬ್ಬ ಕೃತಿಯನ್ನು ಓದಿದಾಗ ಅವನಲ್ಲಿ ವಿಸ್ಮಯ, ಕುತೂಹಲಗಳಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಸದರೀ ಅನುಭವವಲಯ ಮೂಡಿರುವ ವಿಧಾನ ಮತ್ತು ನೆಲೆಗೊಳ್ಳುವ ನಿಲುವುಗಳು ಅವನಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಬಹುದು. ಮೊದಲ ವಿಮರ್ಶಕನಲ್ಲಿ ವಿಸ್ಮಯವೇ ಕೃತಿಯ ಕಲಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸಲು ಒತ್ತಾಸೆಯಾಗುವ ಸಂಭವ ಹೆಚ್ಚು. ಆದರೆ ಎರಡನೇ ವಿಮರ್ಶಕನಲ್ಲಿ ಹೀಗಾಗುವ ಸಂಭವ ಕಡಿಮೆ. ತಾನು ಕಂಡುಂಡ ಅನುಭವವೇ ಇಲ್ಲಿರುವಾಗ ಅದು ಇವನನ್ನು ಕಾಡಿ ಕಲಕಬೇಕಾದರೆ, ಒಂದು ಅನುಭವವಾಗಿ ತಟ್ಟಬೇಕಾದರೆ, ನಿರೂಪಿತ ವಿಧಾನ ಮತ್ತು ನಿಲುವಿನ ನೆಲೆ ಪ್ರಮುಖ ಪಾತ್ರವಹಿಸಬಹುದು. ಮೊದಲ ವಿಮರ್ಶಕನಿಗೆ ಕೃತಿಯ ಅನುಭವ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವೇ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ, ಉಳಿದದ್ದು ಗೌಣವಾಗಬಹುದಾದ ಸಂಭವವಿದ್ದರೆ, ಎರಡನೆಯ ವಿಮರ್ಶಕನಿಗೆ ಅನುಭವ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ ಮತ್ತು ಉಳಿದ ವಿಧಾನಗಳು ಒಟ್ಟಾಗಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಇಬ್ಬರೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ

ನಿಂತಿರುವುದು, ಅನುಭವ ವಲಯದಲ್ಲೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿರುವುದು. ಅಂದ ಮೇಲೆ ಒಂದೇ ಕೃತಿಯ ಕಲಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಮೀರಿದ ಮಾನದಂಡಗಳು ಮಾತ್ರ ಕೆಲಸ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ; ವ್ಯಕ್ತಿಯ ವರ್ಗಮೂಲ ನೆಲೆಗಳೂ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತವೆ.

ಇನ್ನೊಂದು ಉದಾಹರಣೆ; ಒಂದು ರಾಜಕೀಯ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸುವವರ ಅನುಭವ, ನೆಲೆ, ನಿಲುವುಗಳೂ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆಯೊ ಇಲ್ಲವೊ? ಪ್ರೇಮ, ಕುಟುಂಬ, ಸೇಡು ಮುಂತಾದ ಅನುಭವಗಳು ನಮ್ಮ ಸಮಾಜದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಅನುಭವಗಳಾಗಿವೆ. ಅನುಭವ ವಲಯಕ್ಕೂ ಮನುಷ್ಯನ ಮನಸ್ಸಿಗೂ ನೇರ ಸಂಬಂಧವಿರುವುದರಿಂದ ಈ ವಸ್ತುಗಳುಳ್ಳ ಕೃತಿ, ಓದುಗ–ವಿಮರ್ಶಕನ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಬೇಗ ಪ್ರವೇಶ ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯ. ಆದರೆ ರಾಜಕೀಯಪ್ರಜ್ಞೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಸ್ಥಿತಿಯಾಗದ ನಮ್ಮಂಥ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ, ರಾಜಕೀಯ ಕೃತಿಯೊಂದು ಮನಸ್ಸನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸುವುದು ಕಷ್ಟಸಾಧ್ಯ ಸಂಗತಿ. ಪ್ರವೇಶ ಪಡೆದರೂ ಆಗ ರಾಜಕೀಯ ಒಲವು–ನಿಲುವುಗಳು ಕೆಲಸ ಮಾಡಿಯೇ ತೀರುತ್ತವೆ. ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ರಾಜಕೀಯ ಕಾದಂಬರಿಯ ಕಲಾತ್ಮಕತೆಗೆ ಯಾವುದು ಮಾನದಂಡ? ಚೈನಾದ ಒಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಕಾದಂಬರಿಯಿದೆ. ಅದರ ಹೆಸರು 'ಹರಿಕೇನ್', ಭೂಸುಧಾರಣೆಯನ್ನು ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಿ ತಂಡಗಳು ತಮ್ಮದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅನುಷ್ಠಾನಕ್ಕೆ ತಂದ ಕಥಾನಕವೇ ಈ 'ಹರಿಕೇನ್', ಕಾದಂಬರಿ. ಭೂಮಾಲಿಕ ವರ್ಗದ ದಬ್ಬಾಳಿಕೆಗೆ ತುತ್ತಾದ ಹಳ್ಳಿಗಳಿಗೆ ಈ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಿ ತಂಡಗಳು ಬರುತ್ತವೆ. ಅಲ್ಲಿನ ಸಾಮಾನ್ಯಜನರೊಂದಿಗೆ ಬೆರೆಯುತ್ತವೆ. ಸಾಮಾನ್ಯಜನ ಬರಿಗಾಲಲ್ಲಿ ಓಡಾಡುತ್ತಿದ್ದರೆ ಇವರೂ ಹಾಗೇ ಓಡಾಡತೊಡಗುತ್ತಾರೆ. ಒಬ್ಬ ಬೀಡಿ ಚಟದವನಾದರೆ ಇವರು ಸಿಗರೇಟು ಬಿಟ್ಟು ಬೀಡಿ ಸೇದುತ್ತಾ ಸ್ನೇಹಿತರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಹಳ್ಳಿಯ ಜನರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಹಾಸುಹೊಕ್ಕಾಗುತ್ತಲೇ ಅವರ ವಿಶ್ವಾಸಗಳಿಸಿ, ಭೂಮಾಲಿಕನ ಭೂಮಿ ಇವರಿಗೂ ಸೇರಬೇಕಾದ ನ್ಯಾಯವನ್ನು ಮನವರಿಕೆ ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಹಳ್ಳಿಯ ಜನರೇ ಸ್ವಯಂ ಅರಿವಿನಿಂದ ಭೂಮಾಲೀಕನ ವಿರುದ್ಧ ಸಂಘಟಿತ ಪ್ರತಿಭಟನೆ ನಡೆಸುವಂತೆ ಮಾಡಿ, ತಾವು ಅದು ಹಾದಿ ತಪ್ಪದಂತೆ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ನಿರತರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಕ ಕ್ರಮದಿಂದ ಭೂಸುಧಾರಣೆಯನ್ನು ಅನುಷ್ಠಾನಕ್ಕೆ ತರುವ ಒಂದು ಹೋರಾಟದ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸುವ ಈ ಕಾದಂಬರಿ, ನಾನು ಈಗಾಗಲೇ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಎರಡು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅಳತೆಗೊಳಗಾಗಬಹುದು. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ರಾಜಕೀಯ ಒಂದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಅನುಭವ ದ್ರವ್ಯವಾಗದ ನಮ್ಮ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ 'ಕಲಾತ್ಮಕತೆ'ಯಿಲ್ಲದೆ ಶುಷ್ಕ ಕೃತಿಯೆನ್ನಿಸಬಹುದು. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ರಾಜಕೀಯ ಅರಿವುಳ್ಳ ವಿಮರ್ಶಕ ತಾನು ನಂಬಿರುವ ನಿಲುವಿನ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಇದು ಚೆನ್ನಾಗಿದೆ ಅಥವಾ ಚೆನ್ನಾಗಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಇಲ್ಲಿ, ಎಷ್ಟೇ ಬೇಡವೆಂದರೂ, ವಿಮರ್ಶಕನ ರಾಜಕೀಯ ನಿಲುವುಗಳು ಒಂದೇ ಆದಾಗ ಕೃತಿಗೆ ಸಿಗುವ ಮನ್ನಣೆಗೂ,

ಬೇರೆಯಾದಾಗ ಸಿಗುವ 'ವಿಮರ್ಶೆ'ಗೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರರ್ಥ–ನಾನಾ ಕಾರಣಗಳಿಂದಾಗಿ–ಅವು ಪೂರ್ವಾಗ್ರಹಗಳಲ್ಲವೆಂದು ಭಾವಿಸಿದರೂ–ವಿಮರ್ಶಕನ ಒಲವು–ನಿಲುವುಗಳು ಕಲಾತ್ಮಕ ಮೌಲ್ಯದ ನಿರ್ಣಯದಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಅಥವಾ ಅಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಸಮಾಜದ ವಿವಿಧ ವರ್ಗದ ಒಲವು ನಿಲುವುಗಳು, ವಿಮರ್ಶಕನಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಫಲನ ಹೊಂದುತ್ತವೆ.

ಈಗ ಕೆಳವರ್ಗದ ಅನುಭವ ದ್ರವ್ಯವುಳ್ಳ ಶಿಷ್ಟಕತೆಯೊ, ಕಾದಂಬರಿಯೊ, ಇದೆಯೆಂದುಕೊಳ್ಳಿ. ಇದರ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ನಾನು ಮೊದಲು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದ ಅಂಶಗಳೆಲ್ಲ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತವೆ. ಈಗ ಭಾಷೆಯ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಬರೋಣ. ಕೆಳಜಾತಿ–ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಲೇಖಕನೊಬ್ಬ ಈ ಕೃತಿಯನ್ನು ಬರೆದಿರುತ್ತಾನಾದರೂ ಬರೆಯುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಆತ ತನ್ನ ಶಿಕ್ಷಣ, ಉದ್ಯೋಗಾದಿ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗ ಅಥವಾ ಮೇಲ್‌ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದವನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ಈತ ತನ್ನ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಬಳಸುವ ಭಾಷೆ ಹೇಗಿರಬೇಕು? ಕೆಳಜಾತಿ–ವರ್ಗಗಳ ಕೃತಿಯಾದ್ದರಿಂದ ಅದರಲ್ಲಿ ಬರುವ ಪಾತ್ರಗಳ ಭಾಷೆಯಂತೂ ಅದೇ ಜಾತಿ–ವರ್ಗದ್ದಾಗಿರಬೇಕು. ಅದು ಸಹಜತೆ. ಆದರೆ ನಿರೂಪಕನ ಭಾಷೆ? ನಿರೂಪಕನೂ ಕೆಳಜಾತಿ–ವರ್ಗದ ಭಾಷೆಯನ್ನೇ ಬಳಸಿದರೆ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಅದೊಂದು ನಿರೂಪಣಾ ತಂತ್ರವಾದೀತೆ ಹೊರತು ಸಹಜ ಸ್ಥಿತಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. 'ತಂತ್ರ'ವಾಗಿ ಅದಕ್ಕೆ ತನ್ನದೇ ಸ್ಥಾನವಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ಕೃತಿಯ ತಂತ್ರವೆಂದು ಪರಿಭಾವಿಸುವ ಬದಲು, ಅತ್ಯಂತ ಸಹಜ ವಿಧಾನವೆಂದೂ ಆ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಕಲಾತ್ಮಕವೆಂದು ವಿಮರ್ಶಿಸಿದರೆ, ಕೃತಿಯೊಂದು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಿಯಾವಿಧಾನವನ್ನೆ ಮರೆತಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಸಾಮಾನ್ಯ ಅಂಶಗಳನ್ನೂ ನಮ್ಮ ವಿಮರ್ಶೆ ಮರೆಯುವುದು ಅದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಎನ್ನುವ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಇರಬಹುದು!

ಇನ್ನು ಪ್ರತಿಭಟನೆ–ಬಂಡಾಯಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ಕೃತಿಗಳಿಗೆ ಬಂದರೆ, ಕಲಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಿರುವ ವಿಧಾನ–ಚರ್ಚಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ, ಸಿಟ್ಟು ಸಿಡಿಯುವ ಕತೆ, ಕಾದಂಬರಿ, ಕವಿತೆಗಳನ್ನು ಅನುಮಾನದಿಂದಲೇ ನೋಡಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಕೃತಿಯೆಂದರೆ ಕಲಾವಂತಿಕೆ ಇಲ್ಲವೆಂಬ ಗುಮಾನಿಯಿಂದಲೇ ಓದು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ! ನಿಜ, ಕೇವಲ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆ, ಪ್ರತಿಭಟನೆಗಳು ಕಲಾಕೃತಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇವು ಕಲಾಕೃತಿಯಾಗುವ ವಿಧಾನ ಯಾವುದೆಂದು ಪರಿಭಾವಿಸಬೇಕಲ್ಲವೇ? ಬಂಡಾಯ ಕವಿಗಳೆಲ್ಲ ವಚನಕಾರರಾಗಬೇಕಿಲ್ಲ. ನಿಗೂಢತೆಯೊಂದೇ ಕತೆ, ಕವಿತೆಗಳ ಸೃಜನಶೀಲತೆಗೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಬೇಕಿಲ್ಲ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಿಟ್ಟು, ಸೃಜನಶೀಲ ಕ್ರಿಯೆಯ ಮೂಲಕ ಕತೆಯಾಗುವ, ಕವಿತೆಯಾಗುವ, ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಪರಿಭಾವಿಸುವುದಗತ್ಯ. ಅಲ್ಲದೆ, ಸಾಹಿತ್ಯದ ಉದ್ದೇಶವೇ ಬೇರೆಯಾದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕಲಾತ್ಮಕತೆಯ ನಿರ್ಣಯದ ನೆಲೆಗಳೂ ಬೇರೆಯಾಗಬೇಕಲ್ಲವೆ? ಇನ್ನೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಕೆಳಜಾತಿ ಮತ್ತು ವರ್ಗಗಳ ಅನುಭವವನ್ನು ಹೊಸ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕತೆಯಾಗಿಸುವ,

ಕವಿತೆಯಾಗಿಸುವ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಸಮಸ್ಯೆಯೊಂದಿದೆ. ಹಿಂದೆಯೇ ಹೇಳಿದಂತೆ ಮಧ್ಯಮವರ್ಗ ಅಥವಾ ಮೇಲ್‌ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಬರಹಗಾರ ತಾನು ಹುಟ್ಟಿದ ಜಾತಿ–ವರ್ಗಗಳ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಆಶಯಗಳನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸುವಾಗಿನ ಸಮಸ್ಯೆಯಿದು. ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗ ಮತ್ತು ಮೇಲ್‌ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದ್ದು ಮುಚ್ಚಿಡುವ ಸ್ವಭಾವವಾದರೆ ಕೆಳವರ್ಗದ್ದು ಬಿಚ್ಚಿಡುವ ಸ್ವಭಾವ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಕೆಳವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ನಿಸ್ಸಂಕೋಚ ಪ್ರವೃತ್ತಿ, ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಕೆಳವರ್ಗ ಎಂಥ ಗದ್ದಲಕ್ಕಾದರೂ ಕಿವಿ ತೆರೆಯಲು ಸಿದ್ಧವಿದ್ದರೆ. ಮಧ್ಯಮ–ಮೇಲ್‌ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗಗಳು ಸದ್ದಿಗೆ ಕಿವಿ ಮುಚ್ಚುತ್ತವೆ.

ಹೀಗೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿರುವ ವರ್ಗಸ್ವಭಾವದ ಎರಡೂ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲಬೇಕಾದ ಬಂಡಾಯ ಲೇಖಕ ಹೊಸ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಎದುರಿಸುತ್ತಾನೆ. (ಹೊಸ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂದರ್ಭ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಿರುವುದು ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಮಾಜ ಬದಲಾವಣೆಯ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ) ಇಂಥ ಲೇಖಕ ತಾನೀಗ ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿದ್ದಾನೆ. ಬರೆಯುತ್ತಿರುವ ವಸ್ತು ಆಶಯಗಳು ಕೆಳವರ್ಗದ ನೆಲೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿವೆ. ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನೇ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಎರಡು ವಿಭಿನ್ನ ವರ್ಗ ನೆಲೆಗಳ ನಡುವಿನ ಒಳಹೋರಾಟ ಮತ್ತು ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಕಲಾರೂಪ ಮೂಡುತ್ತದೆ. ಈ 'ಹೊಂದಾಣಿಕೆ'ಗಿಂತ ಮುಂಚೆ ಲೇಖಕ ತನ್ನ ಸದ್ಯದ ವರ್ಗ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತ ತನ್ನ ಮೂಲವರ್ಗದ ಅನುಭವದೊಂದಿಗೆ ಒಂದಾಗಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಒಂದಾದ ಮನಸ್ಸು ಹೊರದಾರಿಯನ್ನು ಹುಡುಕಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಕೆಲಸ ಮಾಡಬೇಕಾದ್ದು ಅಥವಾ ಮಾಡುವುದು ಯಾವ ವರ್ಗದ ಸ್ವಭಾವ? ಇದೇ ಇಲ್ಲಿನ ಸಮಸ್ಯೆ. ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಯಾವುದೇ ಒಂದು ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಸಂಬಂಧಿಸದ ಲೇಖಕನ ಸಮಸ್ಯೆ ಇದು. ಜೊತೆಗೆ ಬಂಡಾಯ ಲೇಖಕನಿಗೆ ತನ್ನ ವರ್ಗಾನುಭವದ ಕಲಾತ್ಮಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಆ ವರ್ಗದವರ ಉನ್ನತಿಯಲ್ಲೂ ಅವನಿಗೆ ಆಸಕ್ತಿ; ಈತ ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ, ಮಾನಸಿಕವಾಗಿ ಕೆಳಜಾತಿ, ಕೆಳವರ್ಗ ಮತ್ತು ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದವನಾಗಿದ್ದು ಹೊಸ ಸಮಾಜದ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿ ಕೃತಿ ರಚಿಸುವ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ವಿಮರ್ಶೆಯು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಇಂಥ ಸೃಜನಶೀಲ ಕ್ರಿಯೆಯಿಂದ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವ ಕಲಾಕೃತಿ ಮೆಲುದನಿಯಲ್ಲಿ ಮಾತಾಡದೆ ಇರಬಹುದು. ಹಾಗೆಂದಾಕ್ಷಣ ಅದರ ಕಲಾತ್ಮಕತೆ ಕಡಿಮೆಯೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಎಷ್ಟು ಸರಿ? ಸಿಡಿಯುವ ಸಿಟ್ಟೂ ತಣ್ಣನೆಯ ಅನುಭವವಾಗಿಯೇ ದಕ್ಕಬೇಕೆಂದು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವ ಮೇಲ್‌ಮಧ್ಯಮ ಮತ್ತು ಮೇಲ್‌ವರ್ಗದ ಆತಂಕಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಬರೆದರೆ ಮಾತ್ರ ಕಲಾತ್ಮಕವೇ? ಪ್ರತಿಭಟನೆ ತಣ್ಣನೆಯ ಅನುಭವವಾಗಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು ಒಂದು ವಿಧಾನವಾದರೆ, ನೇರವಾಗಿ ಸುಡುತ್ತಾ ಹೋಗುವುದು, ಬಿಸಿ ಮುಟ್ಟಿಸುವ ಅನುಭವ ಕೊಡುವುದು ಇನ್ನೊಂದು ವಿಧಾನ.

ಇದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಹೆಚ್ಚು ಒಂದು ಕಡಿಮೆ ಎಂದೇಕೆ ಹೇಳಬೇಕು? ಬಿಸಿ ಮುಟ್ಟಿಸುತ್ತ ಒಳಸುಡುವ ಸೃಜನಶೀಲ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಎದುರಿಸಲಾರದ ಮೇಲ್

ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದ ಆತಂಕವೇ ಆ ವರ್ಗದ ವಿಮರ್ಶಕರು-ಪ್ರತಿಭಟನೆಯೂ ತಣ್ಣನೆಯ ಅನುಭವವಾಗಿ ಬರಬೇಕೆಂದು ಬಯಸಲು ಒಂದು ಕಾರಣವಾಗಿದೆಯಲ್ಲವೆ? ಯಾಕೆಂದರೆ ಮೇಲ್‌ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗ ಯಾವತ್ತೂ ಹೆಚ್ಚು ಸದ್ದನ್ನು ಇಷ್ಟಪಡುವುದಿಲ್ಲ! ನಗರದ ಗದ್ದಲ, ಗೊಂದಲಗಳ ನಡುವೆ ಸದ್ದಿಲ್ಲದ, ಆತಂಕವಿಲ್ಲದ ಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಕಾಣುವ ತುಡಿತ ಇವರಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಬಂಡಾಯ ಕತೆ, ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಸಿಟ್ಟು ಇವರಿಗೆ ಸದ್ದಾಗಿ (ಹದ್ದಾಗಿ?) ಬಡಿದು ಆತಂಕ ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಆತಂಕವನ್ನು ಎದುರಿಸಲಾಗದ ವಿಮರ್ಶಕ ಮನಸ್ಸು, 'ನಯ ನಾಜೂಕಿನಲ್ಲಿ' ಮಾತ್ರ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸೊಗಸನ್ನು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಿಟ್ಟು-ಪ್ರತಿಭಟನೆಗಳು ನೇರವಾಗಿ ಬಂದರೆ ಕಲಾತ್ಮಕವಲ್ಲವೆಂದೂ ಸುತ್ತಿಬಳಸಿ ತಣ್ಣಗೆ ಒಳಗಿಳಿದರೆ ಕಲಾತ್ಮಕವೆಂದೂ ನಿರ್ಧರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಸಿಟ್ಟು ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಭಟನೆಗಳು ಇದ್ದಾಕ್ಷಣವೇ 'ಕಲೆ'ಯಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆಂದೂ ನನಗೂ ಗೊತ್ತು. ಸಂಕಟದ ಮೂಲಕ ಮೂಡಿ ಬರದ ಸಿಟ್ಟು ಶುಷ್ಕವಾಗುತ್ತದೆ. ಮಾನಸಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಾಗದ ಪ್ರತಿಭಟನೆ ಪೊಳ್ಳಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸಿಟ್ಟು ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಭಟನೆಗಳು ಇರುವುದು ಅಥವಾ ಇಲ್ಲದಿರುವುದು ಕಲಾತ್ಮಕತೆಯ ಮಾನದಂಡವಲ್ಲ. ಸಿಟ್ಟು ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಭಟನೆಗಳು ಇದ್ದಾಗ ಮಾನಸಿಕವಾಗಿ ಆತಂಕಗೊಳ್ಳುವ ವಿಮರ್ಶಕ ವರ್ಗಸ್ವಭಾವವೂ ಇಂಥ ಕೃತಿಗಳ ಕಲಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸಲು ಕಾರಣವಾಗುತ್ತಿದೆ ಎಂಬುದು ನನ್ನ ಅನಿಸಿಕೆ. ಅಂದರೆ ಕಲಾಕೃತಿಯೊಂದರ ಕಲಾತ್ಮಕತೆಯ ನಿರ್ಣಯ ಕೃತಿ ಮತ್ತು ವಿಮರ್ಶೆ-ಈ ಎರಡರ ಮಾನಸಿಕ ನೆಲೆಗಳನ್ನೂ ಆಧರಿಸುತ್ತದೆಯಲ್ಲವೆ?

ಹೀಗೆ ವರ್ಗಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಪರಿಶೋಧಿಸದೆ ಮೂಗಿನ ನೇರಕ್ಕೆ ಕಲಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದು, ಕಲಾತ್ಮಕತೆಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಸಮಾಜದ ಕನಸುಗಾರಿಕೆಯ ಕರುಳನ್ನೇ ಕತ್ತರಿಸುವುದು ಅಸಾಧುವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಹೊಸ ಸಂದರ್ಭ ಮತ್ತು ಸಾಧ್ಯತೆಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಬಂಡಾಯ ಕತೆ, ಕವಿತೆ,ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ, ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂದರ್ಭದ ಸೃಜನಶೀಲ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಸಹಾನುಭೂತಿಯಿಂದ ಪರಿಶೋಧಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯದ ದುರ್ಬಲಾಂಶಗಳನ್ನೇ ದೊಡ್ಡದು ಮಾಡುವ ಪರಿಪಾಠವೊಂದು ಬೆಳೆಯುತ್ತಿದೆ. ಬಂಡಾಯಕಾವ್ಯದ ಬಗೆಗಂತೂ 'ಘೋಷಣೆಯ ಕಾವ್ಯ' ವೆಂಬ ಸಲೀಸು ಟೀಕೆ ಹೆಚ್ಚಾಗುತ್ತಿದೆ. ಹಾಗಾದರೆ ಬಂಡಾಯ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಉತ್ತಮವಾದದ್ದೇ ಇಲ್ಲವೆ? ಬಂಡಾಯ ಕವಿಗಳಿಗೆ ಕಾವ್ಯರಚನೆಯ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತೆಗಳಿಲ್ಲವೆ? ಉತ್ತಮವಾದದ್ದು ಎಂದರೆ ಯಾವುದು? ಸಮಕಾಲೀನ ವಿಮರ್ಶೆ ಮತ್ತು ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಳುವಳಿ, ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತೆಯಿಂದ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಬಂಡಾಯ ಕಾವ್ಯದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವುದು ಉಪಯುಕ್ತ.

ಬಂಡಾಯ ಕಾವ್ಯ

ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಕರುಳಿರಬೇಕು. ಈ ಕರುಳಿಗೆ ಕಣ್ಣಿರಬೇಕು. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಯಾವುದೇ ಸೃಜನಶೀಲ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಕರುಳೊಡೆದ ಮಾನಸಿಕ ನೆಲೆ ಮುಖ್ಯ. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅತಿ ಬೌದ್ಧಿಕ ಅರಿವಿನಲ್ಲಿ ಅನುಭವ ಸ್ತರಗಳು ಕ್ಷೀಣವಾಗಬಹುದು. ಅಂತೆಯೇ ಅತಿಭಾವುಕತೆಯಲ್ಲಿ ಅರಿವು ಹಲ್ಲೆಗೆ ಒಳಗಾಗಬಹುದು. ಈ ಎರಡೂ ಅಪಾಯಗಳಿಂದ ಪಾರಾಗುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲೇ ಇವತ್ತಿನ ಬಂಡಾಯ ಕಾವ್ಯ ಹಾಗೂ ಒಟ್ಟು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಭವಿಷ್ಯ ಅಡಗಿದೆ. ಬೌದ್ಧಿಕ ಲೋಲುಪತೆ ಮತ್ತು ಅತಿ ಭಾವುಕತೆಗಳಿಂದ ಹೊರತಾದ ತಾಜಾ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಅರಿವಿನ ಬಸಿರು ತುಂಬಿ ಹುಟ್ಟುವ ಕಾವ್ಯ, ತನ್ನ ತೀವ್ರತೆಯಲ್ಲಿ ಕರುಳಿನ ತಲಸ್ಪರ್ಶವನ್ನೂ, ನೋಟದಲ್ಲಿ ಕಣ್ಣಿನ ಒಳಸ್ಪರ್ಶವನ್ನೂ ತುಂಬಿಕೊಂಡು ಮಾನವೀಯವೂ ಮನನೀಯವೂ ಆಗಬಲ್ಲದು.

ಬಂಡಾಯ ಕಾವ್ಯ ಎದುರಿಸಬೇಕಾಗಿರುವ ಇನ್ನೊಂದು ಬಿಕ್ಕಟ್ಟೂ ನಮ್ಮೆದುರಿಗಿದೆ. ಬಂಡಾಯ ಕವಿಯ ಕನಸಿನ, ಆದರ್ಶದ, ಸಮಾಜ ಬೇರೆಯೇ ಇದೆ. ಆದರೆ ನಾವು ಬದುಕುತ್ತಿರುವ ಸಮಾಜದ ನೆಲೆ ಕಣ್ಣೆದುರಿಗೆ ಇದೆ. ಸದಾ ಕಾಲಿಗೆ ತೊಡರುತ್ತಲೇ ಇದೆ. ಇಲ್ಲಿ ನಿಂತು ಅಲ್ಲಿನದನ್ನು ಹಾರೈಸುವಾಗ ಅಪಾಯವೊಂದಿದೆ. ಕವಿಯೊಬ್ಬ ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ–ಆದರ್ಶದ ಆರ್ಭಟದಲ್ಲಿ ಅತಿ ಆಶಾವಾದಿಯಾಗಿ ವಾಸ್ತವದ ನೆಲೆಯಿಂದ ದೂರ ಹೋಗಬಹುದು. ಇದರಿಂದ ಆತ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಕಾವ್ಯವಾಗಿಸದೆ ವಂಚನೆಗೊಳಗಾಗುವುದರ ಜೊತೆಗೆ ಆದರ್ಶದ ನುಡಿಸೇವೆಯಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೂ ಅನ್ಯಾಯ ಮಾಡುವ ಸಂದರ್ಭ ಒದಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಒಳಸಂಘರ್ಷವಿಲ್ಲದೆ ಹುಟ್ಟುವ ಕಾವ್ಯ ನಿಜವಾದ ಬಂಡಾಯ ನೆಲೆಯನ್ನು ಪಡೆಯದೆ ಇರಲಿಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯ. ಆದರ್ಶವನ್ನು ಆಶಯದ ಮಟ್ಟಿಗೆ ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ ನೋಟವಿದ್ದರೆ ನಿಂತ ನೆಲವೂ ಕಂಡೀತು: ಈ ಆಶಯಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಗಾಲು ಹಾಕುವ ವಾಸ್ತವದ ಅನುಭವವೂ ದಕ್ಕೀತು. ಆಗ ಆಶಯ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವಗಳ ಒಳಸಂಘರ್ಷದ ಯಾತನೆಯಲ್ಲಿ ಅನುಭವ ಸಾಮರಸ್ಯವೊಂದು ಭ್ರೂಣರೂಪ ತಾಳಿ ಕಾಲಾನುಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಕೂಸಾಗಿ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಹುಟ್ಟಿದ ಕೂಸು ಕರುಳ ಬಳ್ಳಿಯನ್ನು ಕತ್ತರಿಸಿಕೊಂಡರೂ ಕರುಳಿನ ಕೂಸೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದೇ ಕಾವ್ಯದ–ಬಂಡಾಯ ಕಾವ್ಯದ–ರೂಪಧಾರಣೆಯ ಸೃಜನಶೀಲ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ಇದನ್ನು ಮನಗಾಣದಿದ್ದರೆ ಬಂಡಾಯ ಕವಿಯೊಬ್ಬ ಪೊಳ್ಳು ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯ ಪುಢಾರಿತನಕ್ಕೆ ಮಾರುಹೋಗುವ ಕೆಲಸ, ಮೌನವಾಗಿಯೇ ನಡೆದುಬಿಡಬಹುದು. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ, ಯಾವುದೇ ಕವಿಗೆ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆ ಮತ್ತು ಅಹಂಕಾರಗಳು ಸಲ್ಲದ ಸಾಧನಗಳು, ಇವು ಕವಿಯ ಠೇಂಕಾರವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತ ಒಳಗಿನ ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಕೊಲ್ಲುತ್ತ ಹೋಗುವ ಅಸ್ತ್ರಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಕವಿಗೆ ಬೇಕಾದ್ದು ಅಹಂಕಾರವಿಲ್ಲದ ಆಪ್ತತೆ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯಿಲ್ಲದ ಪ್ರೀತಿ. ಇಂಥ ಮಾನಸಿಕ ಸ್ಥಿತಿಯಿಂದ ಮಾತ್ರ ಬದುಕನ್ನು ಆತ್ಮೀಯವಾಗಿ ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತ ಅದರ ಅರೆಕೊರೆಗಳನ್ನು ಕಾಣುತ್ತ

ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ನೋಟ, ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯ. ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ನಾನು ಹೇಳಿದ್ದು–ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಕರುಳಿರಬೇಕು–ಎಂದು. ಕರುಳಿಲ್ಲದ ಕಾವ್ಯ ಕ್ರೂರವಾಗುತ್ತದೆ. ತನ್ನ ಆಶಯದಲ್ಲಿ ಕ್ರೂರವಾಗಬಹುದು; ಕೊಡುವ ಕಾವ್ಯಾನುಭವದಲ್ಲೂ ಸಹೃದಯರ ಪಾಲಿಗೆ ಕ್ರೂರವಾಗಬಹುದು.

ವಾಸ್ತವವಾಗಿ, ಬಂಡಾಯ ಕಾವ್ಯ–ಕ್ರೌರ್ಯದ ವಿರುದ್ಧ ಒಳಮನಸ್ಸನ್ನು ಹುರಿಗೊಳಿಸುವ ಒಂದು ಅನುಭವ ವಿನ್ಯಾಸ. ಈ ವಿನ್ಯಾಸ ಒಂದು ಸಿದ್ಧ 'ಮಾದರಿ'ಯಲ್ಲ. ವಿವಿಧ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ನೆಲೆಗಳನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡು ವಿಸ್ತರಿಸುತ್ತ, ಹೊಸ ಹೊಸ ಆಕಾರ ಪಡೆಯುತ್ತ ಹೋಗುವ ಸೃಜನಶೀಲ ವಿನ್ಯಾಸ. ಈ ವಿನ್ಯಾಸವು ಒಡೆದು ಮತ್ತೊಂದು ಹೊಸ ವಿನ್ಯಾಸ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವ ಬಂಡಾಯ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನೂ ಒಡಲೊಳಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡ ಕರುಳ ಕಿಡಿ ಈ ಬಂಡಾಯ ಕಾವ್ಯ; ನಾನು ಈಗ ಹೇಳಿದ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಬಂಡಾಯ ಕಾವ್ಯ ಪಡೆದಿಲ್ಲದಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಕೆಲವರು ಭಾವಿಸಿರುವಂತೆ (ಆರೋಪಿಸಿರುವಂತೆ?) ಸಿದ್ಧ ಮಾದರಿ ಮಾತ್ರವಾಗಿ ಅದು ಉಳಿದಿಲ್ಲ. ಅನೇಕ ಪ್ರಯೋಗಗಳನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತ ಬೆಳೆಯುವ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿ ದಿಟ್ಟಹೆಜ್ಜೆ ಮೂಡಿಸುತ್ತ ಹೊಸ ಮೂಡಿಗೆ (Mood).ಕಾರಣವಾಗಿದೆ.

ಪ್ರಸ್ತುತ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯ ನಿರಾಶಾದಾಯಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ, ನಿರೀಕ್ಷೆಗಳ ಹೊರೆಹೊತ್ತ ಮನುಷ್ಯ, ಹತಾಶೆಯ ಅಂಚು ತಲುಪುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಹೆಚ್ಚು, ಇಲ್ಲವಾದರೆ 'ಸಿನಿಕ ಶೃಂಗಾರಿ'ಯಾಗಿ, ಯಾವುದನ್ನೂ ಒಪ್ಪದ 'ಉಡಾಫೆತನದ ರತಿಕ್ರೀಡೆಗೆ' ಬಿದ್ದು ಆತ್ಮರತಿಯ ಆಲಿಂಗನದಲ್ಲಿ ಮೈಮರೆಯುವುದೂ ಉಂಟು. ಹತಾಶೆಯಾಗಲಿ, ಸಿನಿಕತನವಾಗಲಿ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆಗೆ ಪೂರಕವಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ನಿರಾಶೆಯ ಸ್ಥಿತಿ–ನಿಷ್ಕ್ರಿಯ ಹತಾಶೆಯಾಗದಂತೆ, ಸೃಜನಶೀಲತೆ–ಸಿನಿಕತನವಾಗದಂತೆ ತಡೆಯುವ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆಯು ಬಂಡಾಯ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಗತವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆ ಕಲಾತ್ಮಕತೆಯ ಜೊತೆಯೂ ಆದಾಗ ಕಾವ್ಯ ಸಾರ್ಥಕವಾಗುತ್ತದೆ.

ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕತೆ ಮತ್ತು ಕಲಾತ್ಮಕತೆಯ ಅಂತರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕುರಿತು ಮಾತನಾಡುವಾಗ ಜಾರ್ಜ್ ಥಾಮ್ಸನ್ನನ ಒಂದು ವಿವರಣೆ ನೆನಪಿಗೆ ಬರುತ್ತದೆ.

ಆಫ್ರಿಕಾದ ಉಂಬೋಸಿ ರೈಲುಮಾರ್ಗಕ್ಕೆ ಹತ್ತಿರದ ಜೂಲುಲ್ಯಾಂಡ್‌ನ ಕರಿಯ ಗುಲಾಮನೊಬ್ಬ ಭೋರ್ಗರೆಯುತ್ತ ಬರುತ್ತಿದ್ದ ರೈಲನ್ನು ನೋಡಿ ಗೊಣಗುತ್ತಾನೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿದೆ. ಉಂಬೋಸಿ ರೈಲ್ವೆಯೆಂದರೆ ಅಲ್ಲಿನ ಮೂಲ ನಿವಾಸಿಗಳಿಗೆ ಕೇವಲ ಸಾರಿಗೆಯ ಸಾಧನವಲ್ಲ; ತಮ್ಮ ಜನರನ್ನು ಡರ್ಬಾನ್, ಲೇಡಿಸ್ಮಿತ್, ಜೋಹಾನ್ಸ್‌ಬರ್ಗ್‌ಗಳ ಕಡೆಗೆ ಕೊಂಡೊಯ್ಯುವ ಉತ್ಕಟ ಸಂಕಟಾನುಭವದಿಂದ ಕೂಡಿದ ಪ್ರಯಾಣದ ಪ್ರತೀಕ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಪ್ರತಿವರ್ಷವೂ ಈ ಪ್ರದೇಶದ ಹುಡುಗರು ವಾಸದ ತೆರಿಗೆಯ ಹೊಡೆತ ಸಹಿಸಲಾಗದೆ ಗಣಿಪ್ರದೇಶಗಳಿಗೆ ಪ್ರಯಾಣಿಸಿ ತಮ್ಮ

ತಾರುಣ್ಯವನ್ನು ವ್ಯಯಿಸಬೇಕಿತ್ತು. ಅಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳು ಸೂಳೆಗಾರಿಕೆಯ ಮೊರೆಹೋಗಬೇಕಾದ ಅನಿವಾರ್ಯ ಒತ್ತಡವಿತ್ತು. ಇಂಥ ಸಂಕಟದುರಿಯನ್ನು ಒಳಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ರೈಲಿನ ಆಗಮನವನ್ನು ನೋಡಿದ ಈ ಕರಿಯನ ಕಂಠ ತನ್ನೊಳಗೆ, ತನ್ನ ಕಿವಿಗಷ್ಟೇ ಕೇಳಿಸುವಂತೆ ನುಡಿದದ್ದು ಹೀಗೆ:

> ದೂರದಲ್ಲಿ ಅಬ್ಬರಿಸುತ್ತಿದೆ ಅದು!
> ಅರೆದು ಕೊಲ್ಲುತ್ತದೆ ನಮ್ಮ ತರುಣರನ್ನು
> ಹೊಲಗೆಡಿಸುತ್ತದೆ ನಮ್ಮ ಹೆಂಡಿರನ್ನು
> ಬಿಟ್ಟು ಹೋದರೊ ಅವರು, ಕೆಟ್ಟ ಬಾಳು ಆ ನಗರದಲ್ಲಿ
> ಬರುತ್ತಿದೆ ಪಿಶಾಚಿ! ಇದ್ದೇವೆ ಒಂಟಿ ಬದುಕಲ್ಲಿ.

(The art of poetry –ಲೇಖನದಲ್ಲಿ)

ಜಾರ್ಜ್ ಥಾಮ್ಸನ್ನನ ಪ್ರಕಾರ ಕರಿಯ ಗುಲಾಮನ ಈ ಗೊಣಗುವಿಕೆಯೂ ಕಾವ್ಯವಾಗಿದೆ. ಬರುತ್ತಿರುವ ರೈಲು ಈತನ ಗಮನ ಸೆಳೆದರೂ 'ರೈಲು' ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ; ಅದು ರೈಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ; ತನ್ನ ಪ್ರೀತಿಪಾತ್ರವಾದ ವ್ಯಕ್ತಿ–ವಸ್ತುಗಳ ವಿನಾಶಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುವ ದುಷ್ಟಶಕ್ತಿಯ ಪ್ರತೀಕವಾಗಿದೆ, ಸುಪ್ತಪ್ರಜ್ಞೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿದ್ದ ಮೂಕವೇದನೆ ಇಲ್ಲಿ ಮಾತಾಗಿ ಮೂಡಿದೆ, ರೈಲಿನ ಅಬ್ಬರ ಅಡಗುತ್ತಾ ಬಂದಂತೆ ಗುಲಾಮ ತನ್ನ ಕೆಲಸದಲ್ಲಿ ತೊಡಗುತ್ತಾನೆ.

ಆ ರೈಲು ಉಂಟುಮಾಡಿದ ತಲ್ಲಣದ ಕ್ಷಣಗಳು, ಕರಿಯನೊಳಗಿನ 'ಕವಿ'ಯನ್ನು ಹೊರತಂದು ಮತ್ತೆ ಮೂಕವಾಗಿಸುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ, ಕೆಲವು ಮುಖ್ಯ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಮನದಟ್ಟು ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಬಂಡಾಯ ಕಾವ್ಯದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಗಮನೀಯವೆನಿಸುತ್ತದೆ.

ಈ ಕರಿಯ ಗುಲಾಮ ಮೂಲತಃ ಕವಿಯಲ್ಲ. ಆದರೆ ಗುಲಾಮತನದ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಮಾತಾಗದ ಅನುಭವ ದ್ರವ್ಯವನ್ನು ಒಟ್ಟುಗೂಡಿಸಿಕೊಂಡವನು. ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾದ ಈ ಅನುಭವ ದ್ರವ್ಯ ತನ್ನ ತೀವ್ರತೆಯ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿಯೇ ಕಂಠವಾಸಿಯಾಗಿಲ್ಲ. ಅದು ಕರಳುವಾಸಿ; ಅಂದರೆ, ಅರಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅನಿವಾರ್ಯ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಗಾಢಗೊಂಡ ದ್ರವ್ಯ ಸುಪ್ತಾವಸ್ಥೆಗೆ ಸಂದು ಕರುಳ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಿಂತಿದೆ; ಅಂತರಾಳದ ಅಂತಃಸತ್ವವಾಗಿದೆ; ಅಂತಃಸತ್ವ ಮತ್ತು ಸಂಕಟಗಳು ಸಾವಯವ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಸುಪ್ತವಾಗಿದ್ದಾಗ, ಹೊರಗೆ ಅಬ್ಬರಿಸುವ ರೈಲು, ಅಂತರಾಳದ ಅನುಭವ ದ್ರವ್ಯದೊಂದಿಗೆ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಸಂಬಂಧ ಸ್ಥಾಪಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ಅಂದು ಬಂದು ಹೋಗುವ ರೈಲಷ್ಟೇ ಆಗಿದ್ದರೆ ಈ ಸಂಬಂಧ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಅನೇಕ ವರ್ಷಗಳಿಂದ ಕರಿಯರನ್ನು ಕರೆದೊಯ್ದ ರೈಲು ಈ ರೈಲಾಗಿ ಉಳಿದಿಲ್ಲ. ರೈಲಾಗಿ ಉಳಿದಿದ್ದರೆ, ಅಂತರಾಳದ ಅಂತಃಸತ್ವವುಳ್ಳ ಸಂಕಟಕ್ಕೆ ಮೌನ ಮುರಿದು ಮಾತು ಬರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಅಂತರಂಗ–ಬಹಿರಂಗಗಳ ಅಂತರ್‌ಸಂಬಂಧ ಮತ್ತು ಅಂತರ್‌ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವ ಕಾವ್ಯ, ತನ್ನ ಅನುಭವದ ಅಧಿಕೃತತೆ ಮತ್ತು

ಮಾನವೀಯ ಅಂತಃಸತ್ವದಿಂದ ಮಾತಾಡುತ್ತದೆ. ಮೂಕಾನುಭವ ಮಾತಾಡುವುದೇ ಮಹತ್ವದ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದ್ದು, ಭಾಷೆಗೆ ಬೇರೆಯದೇ ಆದ ಆಯಾಮ ಒದಗುತ್ತದೆ. ನಿಜವಾದ ಬಂಡಾಯ ಕಾವ್ಯ ಇಂಥ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಫಲವಾಗಿ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆಯೆಂದು ನನ್ನ ನಮ್ರ ತಿಳುವಳಿಕೆ. ನಮ್ಮ ಕಾವ್ಯ ಬಹಿರಂಗದಲ್ಲಿ ಭೋರ್ಗರೆಯುವ ರೈಲಾಗಬಾರದು; ಈ ರೈಲು ನಮ್ಮ ಒಳಹೊಕ್ಕು, ಮಾತಿಲ್ಲದೆ ಮುದುಡಿ ಕೂತ ಸುಪ್ತ ಸಂವೇದನೆಯೊಂದಿಗೆ ಸಂಬಂಧ ಸ್ಥಾಪಿಸಿ, ಒಂದರೊಳಗೊಂದಾಗಿ ಹೊರಬರುವ ಪ್ರತೀಕವಾಗಬೇಕು.

ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಕೇವಲ ಒಂದು ಗೋಣುಗುವಿಕೆಯೇ ಸಾಕೆಂದು ನನ್ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಗ್ರಹಿಕೆ ಮತ್ತು ಅನುಭವಗಳು ಗಂಟಲಿನ ಗುಟುರಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಮುಂಚೆ, ಕೊರುಗುತ್ತ, ಸುಪ್ತಸ್ವರದಲ್ಲಿ ಸಂಯೋಜಿತವಾಗಬೇಕು; ಆಮೇಲೆ ಅದು ಸ್ವರವಾಗಿ ಸ್ಫೋಟಗೊಳ್ಳಬೇಕು. ಅನುಭವದ ಬಹಿರಂಗ ಭಾಷೆ ಒಳ ಸೇರುತ್ತ, ಮೂಕವಾಗುತ್ತ, ಮಾತು ಮತ್ತು ಮೌನದ ನಡುವೆ ವಿಲವಿಲನೆ ಒದ್ದಾಡುತ್ತ, ಶಬ್ದ ಸ್ತಬ್ಧವಾಗಿ, ಮತ್ತೆ ಹೊಸ ಹುಟ್ಟಿನ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೊರಬರುವ ಅಂತಃಶಕ್ತಿಯಾಗುವುದು ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಒಂದು ಉತ್ತಮ ಮಾದರಿ, ಇದು ಬಂಡಾಯ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ.

ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯ ಅನೇಕ ಹಂತಗಳನ್ನು ಹಾದು ಈಗ ಬಂಡಾಯ ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದೆ. ನಮ್ಮ ಕಾಲದ ಪ್ರಮುಖ ಮನೋಧರ್ಮವಾದ 'ಬಂಡಾಯ'–ಪುರಾಣ, ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಸಮಕಾಲೀನ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ತನ್ನ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಹೊಸ ಒಳನೋಟದಿಂದ ಪರಿಶೀಲಿಸತೊಡಗಿದೆಯಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಅವುಗಳಿಂದ ಹೊಸ ಒಳನೋಟಗಳನ್ನೂ ಪಡೆಯುತ್ತಿದೆ. ಇದು ಪರಂಪರೆಯ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಸಮಕಾಲೀನ–ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸತ್ವ, ನಮ್ಮ ಅಂತಃಸತ್ವವಾಗಿ ಆವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ 'ಬಂಡಾಯ' ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಒಂದು ಮನೋಧರ್ಮವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಮನೋಧರ್ಮ ಪರಂಪರೆಯ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಮುಟ್ಟಿ ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತ, ಪೊರೆ ಕಳಚಿಕೊಂಡ ಪ್ರಖರಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಫಲವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಪರಂಪರೆಯ ಪೂಜೆ ಬೇಡ; ಪರಂಪರೆಯ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಬೇಕು. ಈ ಅಂಶ ಬಂಡಾಯ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲೂ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಬಂಡಾಯ ಕಾವ್ಯವೆಂದರೆ ಪುನರಾವಲೋಕನ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಮತ್ತು ಸಮಕಾಲೀನ ಸ್ಫೋಟ ಎರಡನ್ನು ಒಳಗೊಂಡು ಉರಿಯುವ ಕೆಂಡ. ಈ ಕೆಂಡ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಕಚ್ಚಿದರೂ ಅದು ಕತ್ತಲನ್ನು ಕಚ್ಚುವ ಬೆಳಕೇ ಹೊರತು, ಕಂಡದ್ದನ್ನೆಲ್ಲ ಕಚ್ಚುವ ಕೆಂಡವಲ್ಲ. ಪ್ರಬುದ್ಧ ಬಂಡಾಯ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕೆಂಡದಂಥ ಅನುಭವ ಕಂಠದಲ್ಲೇ ಉಳಿದು ಕೂಗಾಗಿ ಹೊರಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಒಳಗೆ ಇಳಿದು ಉರಿದು ಉಂಡೆಯಾಗಿ ಹೊರಬರುತ್ತದೆ. ಕೆಂಡ ಅಂತಃಸತ್ವವಾಗಿ ಅಡಗಿದ್ದು ಓದುಗರ ಒಳಗಿನ ಸುಡು ಸಂವೇದನೆಯಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಬಂದ ಬಂಡಾಯದ ಆಯಾಮ ಹೊಸ ನೋಟ ಮತ್ತು ನೆಲೆಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ.

ಇಂದು ಬಂಡಾಯ ಕವಿಗೆ ಹಸಿರು, ಕೇವಲ ಹಸಿರಾಗಿ ಕಾಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ, ಆಶಯವಾಗಿ ಕಾಡಿಸುತ್ತದೆ. ಹಸಿರಿನ ಸುಂದರತೆಯೊಂದೇ ಮುಖ್ಯವಾಗದೆ ಅದನ್ನು ಬೆಳೆಸಿದ ಶ್ರಮದ ಉಸಿರು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತಿದೆ. ಕೋಟೆ ಕೊತ್ತಲಗಳ ವೈಭವೀಕೃತ ಸಂಭ್ರಮದ ಬದಲು ಮನುಷ್ಯಕೇಂದ್ರಿತ ಇತಿಹಾಸದ ನೋಟ, ಕಲ್ಲು ಹೊತ್ತ ಕಪ್ಪು ಮೈಗಳ ಬೆವರನ್ನು ಪ್ರೀತಿಸುತ್ತಿದೆ. ಸಿಂಹಾಸನರೂಢ ರಾಜನ ಕಿರೀಟಕ್ಕೆ ದಿಙ್ಮೂಢವಾಗುವ ಬದಲು ಎದುರಿಗೆ ನಡುಬಗ್ಗಿ ನಿಂತ ಪ್ರಜೆಯ ಮನಸ್ಥಿತಿಯ ಮೂಲಕ ಬದುಕನ್ನು ನೋಡುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಸಾಗಿದೆ. ಸಮಕಾಲೀನ ಸಂದರ್ಭದ ಆಸೆ-ನಿರಾಸೆ, ನೋವು-ನಲಿವುಗಳನ್ನು ಮನುಷ್ಯ ಪ್ರೀತಿಯ ಗಾಢ ಆಶಯದಲ್ಲಿ ಅರಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತ ಹೊಸ ವಸ್ತುಲೋಕ ಅನಾವರಣಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕ್ರಾಂತಿಕವಿ ಪ್ಯಾಬ್ಲೊ ನೆರೂಡನ ಮಾತುಗಳು ನೆನಪಿಗೆ ಬರುತ್ತಿವೆ.

"ಖನಿಜದ ಅದಿರು ಮತ್ತು ತರಕಾರಿಗಳ ಹೊರೆಯೊಂದಿಗೆ ಧೂಳುಮಯ ದೀರ್ಘ ದೂರಗಳನ್ನು ಸವೆಸಿದ ವಾಹನದ ಗಾಲಿಗಳನ್ನು, ತುಂಬಿದ ಮೂಟೆಗಳನ್ನು, ಟೀಪಾಯಿ ಮತ್ತು ಬುಟ್ಟಿಗಳನ್ನು, ಬಡಗಿಯ ಇದ್ದಿಲು ಸಲಕರಣೆಗಳ ಪೆಟ್ಟಿಗೆಗೆ ಅಗತ್ಯವಾದ ತರಾವರಿ ಕೈಹಿಡಿಕೆಗಳನ್ನು-ವಿಶ್ರಾಂತಿ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಇಂಥ ಅನೇಕ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಹಗಲಿನ ಮತ್ತು ಇರುಳಿನ ಕೆಲವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಮಯಗಳಲ್ಲಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಅವಲೋಕಿಸುವುದು ಒಳ್ಳೆಯದು. ತಲ್ಲಣಕ್ಕೊಳಗಾದ ಭಾವಗೀತಕಾರನ ಆಕರ ಗ್ರಂಥಗಳಂತೆ ಕಾಣುವ ವಿಶ್ರಾಂತ ಸ್ಥಿತಿಯ ಈ ವಸ್ತುಗಳ ಮುಖಾಂತರ, ನೆಲದೊಂದಿಗೆ ಮನುಷ್ಯನಿಗಿರುವ ಆಪ್ತಸಂಪರ್ಕ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.... ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಮಾನವನ ಗೊಂದಲಮಯ ಅಪರಿಶುದ್ಧ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು, ವಸ್ತುಗಳ ಅವ್ಯವಸ್ಥಿತ ರಾಶಿಯನ್ನು, ಅವುಗಳ ಉಪಯುಕ್ತತೆ-ಅನುಪಯುಕ್ತತೆಗಳನ್ನು, ಹೆಜ್ಜೆಗುರುತು ಮತ್ತು ಬೆರಳೊತ್ತುಗಳನ್ನು, ಮಾನವ ಕೃತ ಸರ್ವಸಾಮಗ್ರಿಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಒಳಹೊರಗೆಲ್ಲ ಸುತ್ತುವರೆದು ಆಕ್ರಮಿಸಿರುವ ಮಾನವ ಸ್ವಭಾವದ ನಿತ್ಯನೆಲೆಯನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬಹುದು" (Impure poetry).

ಪ್ಯಾಬ್ಲೊ ನೆರೊಡನ ವಿವರಣೆಯ ಕ್ರಮವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದರೆ ಆತ ಉದಾಹರಿಸುವ ವಸ್ತು ಸಾಮಗ್ರಿಗಳು ಕೇವಲ ನಿರ್ಜೀವ ಸಾಧನಗಳಲ್ಲವೆಂದು ಥಟ್ಟನೆ ಅರಿವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ವಸ್ತು ಸಾಮಗ್ರಿಗಳು ಶ್ರಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಂಕೇತಗಳು. ದುಡಿಮೆಯ ನಂತರವೂ ಅದರ ಗುರುತುಗಳನ್ನು ಹೊತ್ತು 'ಶುದ್ಧ'ವಲ್ಲದ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಸುಧಾರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಕ್ರಿಯಾ ಕಾಣ್ಕೆಗಳು. ಇವುಗಳ ಒಟ್ಟು ಸಂಯೋಜನೆಯ ಪ್ರೀತಿಪೂರ್ವಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೇ ಹೊಸ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹುಟ್ಟನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಶುದ್ಧ, ಸುಂದರ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡು ಹಿರಿಹಿಗ್ಗಿದ ಕಾವ್ಯ, ಈ ಅಶುದ್ಧ ಅಸುಂದರ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುವುದರಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಆಯಾಮ ಲಭ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನೇ-ಪ್ಯಾಬ್ಲೊ ನೆರೂಡ ಮುಂದುವರೆದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ-

"ಸಾರಿನ ಕಲೆ ಅಂಟಿದ ಬಟ್ಟೆ, ನಿರ್ಲಜ್ಜ ನಡುವಳಿಕೆಗಳಿಂದ ಕೊಳಕಾದ ಶರೀರ, ಚರ್ಮದ ಸುಕ್ಕುಗಳು, ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಕನಸುಗಳು, ನಮ್ಮ ಕಾಣ್ಕೆ ಮತ್ತು

ಮುನ್ನೋಟಗಳು, ಜನಪದ ಕಥಾ ವಿಷಯ, ಪ್ರಾಣಿ-ಪಕ್ಷಿ, ಆಘಾತ, ರಾಜಕೀಯ ನಿಷ್ಠೆ, ನಿರಾಕರಣೆ, ಸಂದೇಹ, ಸಮರ್ಥನೆ ಮತ್ತು ಆರೋಪ-ಇಂಥ ಮಲಿನವಾದೊಂದು ಕಾವ್ಯ ನಮ್ಮದಾಗಲಿ."

ಇದು ಬಂಡಾಯ ಕಾವ್ಯದ ಆಶಯವೂ ಆಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಬೆಳಗು-ಬೈಗು, ನಾಡು-ಕಾಡು, ಹೊನ್ನು-ಹೆಣ್ಣು, ಪ್ರೀತಿ-ಪ್ರೇಮ ಎಲ್ಲವೂ ವೈಭವೀಕರಣದಿಂದ ದೂರವಾದ ಮಲಿನಗೊಂಡ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರತೀಕಗಳಾಗಿ ಮೂಡಿ ಬರುತ್ತಿವೆ. ಒಟ್ಟು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೊಂದಿಗೆ ಅಂತರ್‌ಸಂಬಂಧ ಸಾಧಿಸಿದ ದ್ರವ್ಯವಾಗಿಯೇ ಬಿಡಿ ಬಿಡಿ ವಸ್ತುಗಳೂ ಕಾವ್ಯಾಂತರ್ಗತವಾಗುವ ಸಮಗ್ರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯೊಂದು ಇಂದು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತಿದೆ. ಇದರಿಂದ ಒಟ್ಟು ಕಾವ್ಯಕ್ರಿಯೆಯ ಮೇಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಕುರಿತು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಸಬಹುದಾದರೂ, ನಿರ್ಲಕ್ಷಿತ ಶ್ರಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳು ಬಂಡಾಯ ಕಾವ್ಯದ ಅಂತಃಸತ್ವವಾಗುತ್ತಿರುವದು ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಒದಗಿದ ಒಂದು ಹೊಸ ಆಯಾಮ, ಇದರೊಂದಿಗೆ ಹೊಸ ಭಾಷೆ ಲಯಗಾರಿಕೆಗಳು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದು ಹೊಸ ವಿನ್ಯಾಸದ ಹುಡುಕಾಟ ತೀವ್ರವಾಗಿದೆ. ನವೋದಯ ಮತ್ತು ನವ್ಯಕಾವ್ಯದ ಲಯಗಾರಿಕೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುವುದರೊಂದಿಗೆ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯದಿಂದ ಪ್ರೇರಿತವಾದ ಲಯ ಮತ್ತು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಪರಿಭಾಷೆಯೂ ಪ್ರಯೋಗಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದೆ. "ವಸ್ತುಲೋಕವನ್ನು ಅವಲೋಕಿಸುವಾಗ ನಾವು ಒಂದು ರೀತಿಯ ಜಾಗೃತ ಸ್ವಪ್ನಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿರುತ್ತೇವೆ. ಭಾಷೆಯ ಲಯಗಾರಿಕೆ ಈ ಅವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಕಾಲ ಉಳಿಸುತ್ತದೆ. ಲಯದ ಏಕತಾನ ನಮ್ಮನ್ನು ಮಂತ್ರಮುಗ್ಧರನ್ನಾಗಿಸಿದರೆ, ಲಯದ ವೈವಿಧ್ಯ ನಮ್ಮನ್ನು ಜಾಗೃತರನ್ನಾಗಿಸುತ್ತದೆ".(Essays)- ಎಂಬ ಯೇಟ್ಸ್‌ನ ಮಾತುಗಳು ಈ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಉಪಯುಕ್ತವಾಗುತ್ತವೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಪ್ಯಾಬ್ಲೋ ನೆರೂಡ ಬಳಸಿದ 'ತಲ್ಲಣಕ್ಕೊಳಗಾದ ಭಾವಗೀತಕಾರ' ನೆಂಬ ಮಾತನ್ನು ಬಂಡಾಯ ಕವಿಗೆ ಆಂಶಿಕವಾಗಿ ಅನ್ವಯಿಸಬಹುದಾಗಿದ್ದು, ಅದಕ್ಕನುಗುಣವಾದ ಲಯಗಾರಿಕೆ ಮತ್ತು ಮಂತ್ರಮುಗ್ಧಸ್ಥಿತಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ; ಬಂಡಾಯ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಲಯದ ವೈವಿಧ್ಯತೆಯೂ ಇದ್ದು ಜಾಗೃತವ್ಯವಸ್ಥೆಗೂ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. 'ಜಾಗೃತರಾಗಿ' ಎಂಬ ಕರೆಯನ್ನು ಅಂತರ್ಗತ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಕಾವ್ಯವೇ 'ಮಂತ್ರಮುಗ್ಧ'ಗೊಳಿಸುವ ವೈರುಧ್ಯವನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮತ್ತು ಉತ್ತರಿಸುವ ಅಗತ್ಯವೂ ಇದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಇಂದಿನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿಯು ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಆಡ್ಜೆರತ್ ಹೇಳುವಂತೆ "ತನ್ಮಯತೆ ಮತ್ತು ಎಚ್ಚರ ಎರಡನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡಿದೆ". ಇದು ಬಂಡಾಯ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ವೈರುಧ್ಯದ ಸೂಕ್ಷ್ಮವನ್ನು ಅದೇ ಸ್ತರದಲ್ಲಿ ಒಳಗೊಂಡು ಸಾವಯವ ಸೃಷ್ಟಿ ಸಾಧಿಸುವುದು ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ಸವಾಲಾಗಿದೆ.

ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಬಂಡಾಯ ಕಾವ್ಯದ ಸವಾಲಿರುವುದು ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ಒಗ್ಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ. ಈ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ವಿಧಾನ, ವ್ಯಷ್ಟಿ-ಸಮಷ್ಟಿಗಳ ಅಂತರ್ಗತ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಒಂದಾಗಿಸುವ ಸೃಜನಶೀಲ ಸಂಕಟದಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುತ್ತದೆ.

ಬಂಡಾಯ ಕಾವ್ಯ ಕೇವಲ ಮೆರವಣಿಗೆಯ ಮಾತಲ್ಲ. ಅಬ್ಬರದ ಮೆರವಣಿಗೆಯ ಮಧ್ಯೆ ಮಿಡಿಯುವ ಮನಸ್ಸಿನ ಮಾತು. ಬಂಡಾಯ ಕಾವ್ಯವೆಂದರೆ ಕೇವಲ ಸಿಟ್ಟಿನ ಸ್ಫೋಟವಲ್ಲ; ಸಂಕಟ ಸಿಟ್ಟುಗಳೊಂದಾಗಿ ಸ್ಫೋಟಗೊಳ್ಳುವ ಮಾನವೀಯತೆ ಮಿಡಿತ. ಇದು ಸಮಾಜ ಬದಲಾವಣೆಗಾಗಿ ಕರೆಕೊಡುವ ಬರಡು ಭಾಷಣವಲ್ಲ; ಬದಲಾವಣೆಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಹಿನ್ನೋಟ-ಮುನ್ನೋಟಗಳುಳ್ಳ ಒಳನೋಟದ ಉರಿಯಲ್ಲಿ ಬೇಯುತ್ತ ಬಹಿರಂಗಗೊಳ್ಳುವ ಭಾಷೆ. ಮೆರವಣಿಗೆಯ ಜನಸಾಗರದ ನಡುವೆ ನಡೆಯುತ್ತಲೇ ಏಕಾಂತದ ಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಸ್ವರ. ಬಿಡಿಬಿಡಿಯಾದ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತಲೇ ಒಟ್ಟು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂರಚನೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪರಿಭಾವಿಸುವ ತೀಕ್ಷ್ಣ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಕ್ಲೇಷೆಗಳ ಕಟ್ಟೊಡೆಯುವ ಕ್ರಿಯೆಯಿಂದ ತಲ್ಲಣಗೊಂಡ ಪದ ಸಂಯೋಜನೆಯೇ ಭಾಷೆಯಾಗುವ ರೀತಿ, ದಿಟ್ಟತೆಯ ಒಳಗೆ ಆತಂಕವನ್ನು, ಆತಂಕದ ಒಳಗೆ ದಿಟ್ಟನೆಲೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ವಿಶಿಷ್ಟ ನಡಿಗೆ, ಜನಮುಖೀ ಹೋರಾಟಕ್ಕೆ ಒತ್ತಾಸೆಯಾಗುತ್ತಲೇ ತನ್ನೊಳಗೆ ಅಂತರ್ಮುಖೀ ಹೋರಾಟವನ್ನು ಕಾಯ್ದುಕೊಳ್ಳುವ ಸಮಚಿತ್ತದ ಸಂವೇದನಾಶೀಲತೆ-ಈ ಎಲ್ಲ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಅರಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕ ನೆಲೆಯು ಬಂಡಾಯ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಮಹತ್ವದ ಮಜಲನ್ನು ತಂದುಕೊಡುತ್ತದೆ. ಆಳವಾದ ಮತ್ತು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಸಂವೇದನೆ ಇದನ್ನು ಖಂಡಿತ ಸಾಧಿಸಬಲ್ಲದು. ಆಗ ಕ್ರಿಸ್ಟಾಫರ್ ಕಾಡ್‌ವೆಲ್ ನಿರೀಕ್ಷಿಸುವಂತೆ "ಕಲೆಯು ಮನುಷ್ಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಭಾವನಾತ್ಮಕ ಅಂಶವನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಿ, ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಮತ್ತು ಆಳವಾದ ನೆಲೆಯಿಂದ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುವಂತೆ ಮಾಡಬಲ್ಲದು." (Illusion and Reality) ಇದು ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಳುವಳಿಯ ಆಶಯವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ; ಒಟ್ಟು ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ.

ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಉಪದೇಶದ ಧಾಟಿಗೆ ಒಳಗಾಗದೆ ಅಂತರಂಗ ಬಹಿರಂಗಗಳ ಸಂಯೋಗದಲ್ಲಿ ಸಾಂದ್ರಗೊಳ್ಳುತ್ತ ಬಹಿರಂಗಗೊಳ್ಳುವ ಭಾಷೆಯಾಗಬೇಕು; ವ್ಯಷ್ಟಿ-ಸಮಷ್ಟಿಗಳ ಅಂತರ್ಗತ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಒಂದಾಗಿಸುವ ಸೃಜನಶೀಲ ಸಂಕಟವಾಗಬೇಕು.

ಏಕತಾನತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆ

ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ-ಅದರಲ್ಲೂ ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಕಾರದಲ್ಲಿ-ಏಕತಾನತೆಯಿದೆಯೆಂದು ವಾದಿಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಸಮಾಜ ಬದಲಾವಣೆಯ ಆಶಯದಲ್ಲಿ ಶೋಷಣೆಯೊಂದನ್ನೇ ವಸ್ತುವಾಗುಳ್ಳ ಬರವಣಿಗೆ ಬರುತ್ತಿದೆಯೆಂಬುದು ಇಂಥ ವಾದಿಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿರಬಹುದು. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಸ್ತು ಯಾವಾಗಲೂ ಹಳೆಯದೇ, ಹೇಳುವ ರೀತಿ ಮಾತ್ರ ಬೇರೆ-ಎಂಬ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಮಾತೇ ಇದೆ. ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಈ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಮಾತಿನ ನೆರಳಲ್ಲಿ ವಿಶ್ರಮಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತ ಪ್ರತಿವಾದ ಹೂಡಬೇಕೆಂದು ನಾನು ಬಯಸುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾವುದೇ ಚಳುವಳಿಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ನೆಲೆ-ನಿಲುವುಗಳು ಇರುವುದರಿಂದ, (ಇರಬೇಕಾಗಿರುವುದರಿಂದ) ಕೇಂದ್ರಪ್ರಜ್ಞೆ ಒಂದೇ

ಸ್ವರೂಪವಾಗಿರುವುದು ಅಪೇಕ್ಷಣೀಯವೇ ಹೊರತು ಆಕ್ಷೇಪಣೀಯವಲ್ಲ. ಈ ಮಾತಿನ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ನೋಡಬೇಕು. ಹೀಗೆ ನೋಡಿದಾಗಲೂ ನಮ್ಮ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದೆ ಇರುವಂಥ ಏಕತಾನತೆಯೇನೂ ಇದರಲ್ಲಿ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ವಸ್ತುವೈವಿಧ್ಯತೆಗೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ಕೊಡಬಹುದು. ವಸ್ತುವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುವ ಕ್ರಮದಲ್ಲೂ ವೈವಿಧ್ಯತೆಯಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಈ ಮಾತಿನ ಸಮರ್ಥನೆಗಾಗಿ–ವಸ್ತು ವೈವಿಧ್ಯತೆ ಹಾಗೂ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ–ಕೆಳಕಂಡ ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ನೋಡೋಣ:

೧. ತಾವು ಬರೆಯುವ ಕಾವ್ಯದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ಅನೇಕ ಕವಿಗಳು ಕವಿತೆಯ ಮೂಲಕವೇ ಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಮಂಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಕೆಲವರು ನೇರವಾಗಿ ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯದ ಆಶಯವನ್ನು ಹಿಡಿದಿಟ್ಟರೆ ಇನ್ನು ಕೆಲವರು ಕಾವ್ಯ ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನೇ ವಸ್ತುವಾಗಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ಕವಿಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕುರಿತ ಒಳನೋಟಗಳೂ ಇವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ: ನನ್ನ ಕವನ (ಸಿದ್ಧಲಿಂಗಯ್ಯ), ಕವಿತಾ (ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ಬೆಟ್ಟದೂರು), ಕವಿತೆ ಅಂದರೆ (ಜಿ.ಎಸ್.ಅವಧಾನಿ), ಹೆಣಗಳೆದ್ದು ಹಾಡಿದವು (ಕೆ.ಎಸ್.ಕೇಶವಪ್ರಸಾದ್), ಅಧೋಜಗತ್ತಿನ ಅಕಾವ್ಯ (ಜಂಬಣ್ಣ ಅಮರಚಿಂತ), ಆಹ್ವಾನ (ಬಂಜಗೆರೆ ಜಯಪ್ರಕಾಶ್), ಎಲ್ಲಿ ಹೋದಿರಿ ಪದ್ಯಗಳೆ (ಪ್ರಹ್ಲಾದ ಅಗಸನಕಟ್ಟೆ), ನನ್ನ ಕವಿತೆ (ಮಹೇಂದ್ರ ಪ್ರಸಾದ್), ಕವಿತೆ (ಕೆ.ಎಂ.ಮುನಿಕೃಷ್ಣಪ್ಪ), ರಾಜನರಮನೆಗೆ ಕಾವ್ಯ (ಕುಂ. ವೀರಭದ್ರಪ್ಪ), ಕವಿಯೊಬ್ಬ ಸಮಾಧಿಯಲ್ಲಿದ್ದಾನೆ (ನಜೀರ ಚಂದಾವರ), ಕವಿತೆ(ವಿ.ಮುನಿವೆಂಕಟಪ್ಪ) ನನ್ನ ಕವನಗಳು (ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಬಿಳಿಗೆರೆ).

೨. ಪುರಾಣ ಮತ್ತು ಇತಿಹಾಸಗಳನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ವಿಭಿನ್ನ ನೆಲೆಯಿಂದ ಪರಿಭಾವಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಪ್ರತಿಮಾವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಗತವಾಗುವ ಇಂಥ ಸಂಗತಿಗಳ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯನ್ನು ನಾನಿಲ್ಲಿ ಮಾಡುತ್ತಿಲ್ಲ. ಅದು ವಿವರವಾಗಿ ನಡೆಯಬೇಕಾದ ಅಧ್ಯಯನ. ಪುರಾಣದ ಪಾತ್ರಗಳ ವಿಡಂಬನೆ, ಇತಿಹಾಸದ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಲೇ ಹೊಸನೆಲೆಯನ್ನು ಒದಗಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ–ಇಂಥ ಅಂಶಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ಕೊಡಬಯಸುವೆ–ಕೋಟೆ(ಜಂಬಣ್ಣ ಅಮರಚಿಂತ), ಇಟ್ಟಿಗೆ ರಾಮಾಯಣ (ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ), ನರ್ತಿಸಲೆ ಶಾರದೆ (ಅರವಿಂದ ಮಾಲಗತ್ತಿ), ಸಂಭವಾಮಿ (ನಲ್ಲೂರು ಪ್ರಸಾದ್), ಅಮೃತಮತಿಯ ಸ್ವಗತ (ಎಚ್.ಎಲ್.ಪುಷ್ಪ), ಇತಿಹಾಸ (ಆರ್.ವಿ.ಭಂಡಾರಿ), ಹೊಲೆಮಾದರ ಮನೆಯ ಮಗ (ಮನಜ), ಮಕ್ಕಲಿ ಘೋಷಾಲ್ (ಲಕ್ಷ್ಮೀಪತಿ ಕೋಲಾರ), ಕುಂತಿ (ಸರಸ್ವತಿ ಗೌಡ), ಅಹಲ್ಯೆ (ಸುಕನ್ಯಾ ಮಾರುತಿ), ಈ ಚರಿತ್ರೆ ನಮ್ಮದಲ್ಲ (ಹೊರೆಯಾಲ ದೊರೆಸ್ವಾಮಿ), ಬಕಾಲ (ಕೆ.ಬಿ.ಸಿದ್ಧಯ್ಯ), ಸಮಗಾರ ಭೀಮವ್ವ (ಹೆಚ್.ಎಸ್.ಶಿವಪ್ರಕಾಶ್), ಸಿಂಧೂನದಿಯ ದಂಡೆಯ ಮೇಲೆ (ಚಂದ್ರಶೇಖರ ತಾಳ್ಯ), ಎಲ್ಲಿ ಹೋಯಿತು ಆ ತಂತಿನಾದ? ಮತ್ತು ಜೈ Money ಭಾರತ (ಬರಗೂರು ರಾಮಚಂದ್ರಪ್ಪ).

೩. ದೇಶ ವಿದೇಶದ ಹೋರಾಟಜೀವಿಗಳ ಸಂಘಟಿತ ಸಂಕೇತವೆಂಬಂತೆ ಕಾಣಿಸುವ ವ್ಯಕ್ತಿ–ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಬಂಡಾಯ ಕವಿತೆಗಳು ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿವೆ. ಪ್ರಪಂಚದ ಯಾವುದೇ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಬದುಕಿದ್ದ, ಬದುಕಿರುವ ಹೋರಾಟಗಾರರನ್ನು ತಮ್ಮವನೆಂದೇ ಸ್ವೀಕರಿಸುವ ಅಂತರ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಮನೋಧರ್ಮದೊಂದಿಗೆ ದೇಶಿಯ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಗಳನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸುವ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕ ಪ್ರಯತ್ನ, ವಿವಿಧ ಶೈಲಿಗಳಲ್ಲಿ ಮೂಡಿಬಂದಿದ್ದು, ಬಂಡಾಯ ಕವಿಗಳ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ವಿಶಾಲ ಚೌಕಟ್ಟು ಮತ್ತು ಕವಿತೆಯ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸುತ್ತದೆ. ಒಂದು ವಿಶೇಷವೆಂದರೆ: ವ್ಯಕ್ತಿ ವೈಭವೀಕರಣದ ಬದಲು ಇತಿಹಾಸದ ನೋಟ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಪರಿಶೀಲನೆಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ: ಬಸವ, ನೆಲ್ಸನ್ ಮಾಂಡೆಲಾ (ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಪಾಟೀಲ), ಡಾ. ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ (ಮನಜ), ನಾನು ಬುದ್ಧನಾಗುವುದಿಲ್ಲ (ಕೇಶವಶರ್ಮ), ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಮತ್ತು ನನ್ನೂರ ಕೊರಗನ ಕಾಲು, ಮೊಲಾಯಿಸ್ ಸತ್ತಿಲ್ಲ (ಆರ್ಕೆ ಮಣಿಪಾಲ್) ಅವನೊಬ್ಬನಿದ್ದ ಅವನೇ ಗೆದ್ದ (ಸಿ.ವೀ.ಪಾಟೀಲ), ಬೆಂದ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಬೆಂಜಮಿನ್, ಗಾಂಧಿ (ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ಬೆಟ್ಟದೂರು). ಪಂಪ ಬಿಕ್ಕುತ್ತಾನೆ (ಜಿ.ಎನ್.ಮೋಹನ್), ಬೆಂಜಮಿನ್ ಮೊಲಾಯಿಸ್ (ರವಿ ಉಪಾಧ್ಯ), ಛಬೀರಾಮ (ಹ.ಸೋಮಶೇಖರ್), ಅಕ್ಕನಿಗೆ (ವಿಜಯಶ್ರೀ ಸಬರದ) ಕುರೂಪ (ಪ್ರಹ್ಲಾದ ಬೆಟಗೇರಿ), ಮಂಡೇಲಾ (ಬರಗೂರು ರಾಮಚಂದ್ರಪ್ಪ).

೪. ನಿಸರ್ಗ, ಪ್ರೇಮ, ಹಬ್ಬ, ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ವಸ್ತುವಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ತಮ್ಮದೇ ಧಾಟಿ ಧೋರಣೆಗಳಿಂದ ಚಿತ್ರಿಸಿದ ಕವಿತೆಗಳು 'ಬಂಡಾಯ ಕಾವ್ಯ'ದ ಭಾಗವಾಗಿವೆ. ನಿಸರ್ಗ ಮತ್ತು ಪ್ರೇಮವನ್ನು ನೆಪವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಬದುಕಿನ ವಿವಿಧ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಅನಾವರಣಗೊಳಿಸುವ ಕ್ರಿಯೆ ಮತ್ತು 'ಬರಿಪ್ರೇಮ'ದ ಭಾವತೀವ್ರತೆಯುಳ್ಳ, ಎರಡು ರೀತಿಯ ಕವನಗಳು ಇಲ್ಲಿವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ: ಹೀಗೂ ಒಂದು ಭೂಮಿಗೀತ (ಅಶೋಕ ಶೆಟ್ಟರ), ಕಾಡು ಕಣಗಿಲೆ ಹಾಡು (ಆರ್.ಜಿ. ಹಳ್ಳಿ ನಾಗರಾಜ್) ಮೂಡಲ ಸೀಮೆ ಬ್ಯಾಸಿಗೆ (ಉತ್ತನೂರು ರಾಜಮ್ಮ), ಹೂವು ಹೆಣ್ಣು ತಾರೆ (ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಪಾಟೀಲ), ದೀಪಾವಳಿಯ ರಾತ್ರಿ, ಬೆಳಗಾಯಿತು (ಜಗದೀಶ ಮಂಗಳೂರು ಮಠ), ಕೋಗಿಲೆ ಅಳುತ್ತಿದೆ (ಕೃಷ್ಣನಾಯಕ ಹಿಚಕಡ), ಮಾನವನ ಹಾಡು (ಗಂಗಾಧರ ಮೂರ್ತಿ), ಕಂಪುಸೂಸಿದ ಹುಡುಗಿಗೆ, ಮೂಡಲಕ ಕೆಂಪು ಮೂಡ್ಯಾವ (ಬಸವರಾಜ ಸಬರದ) ಸಂಜೆಯ ಕುರಿತು (ಪ್ರಹ್ಲಾದ ಅಗಸನಕಟ್ಟೆ), ಮತ್ತೆ ಸೂರ್ಯ ಬರುತ್ತಾನೆ (ಲೋಕೇಶ ಅಗಸನಕಟ್ಟೆ), ದೀಪಾವಳಿಯ ದಿನ (ಎಂ.ಆರ್.ಕಮಲ), ವಿಭವ ಎನ್ನುವ ಯುಗಾದಿ (ಕೆ.ಎಂ. ಮುನಿಕೃಷ್ಣಪ್ಪ), ಮುತ್ತುಗದ ಹೂ (ಮಲ್ಲಿಕಾ ಘಂಟಿ), ಉತ್ಸವದಿಂದ ಉತ್ಸವಕ್ಕೆ (ಮಾಧವಿ ಭಂಡಾರಿ), ಪ್ರಿಯ ಶರಾವತಿ (ಶ್ರೀಪಾದ ಶೆಟ್ಟಿ), ದಲಿತರ ಯುಗಾದಿ ಹಾಡು (ಎಂ. ಲಕ್ಷ್ಮಣ್), ಕಾಡು (ಸರಜು ಕಾಟಕರ), ಜಾಜಿ–ಮಲ್ಲಿಗೆ, ನನ್ನ ಕನಸಿನ ಹುಡುಗಿ (ಸತ್ಯಾನಂದ ಪಾತ್ರೋಟ) ಚಳಿಗಾಲದ ಹೂವುಗಳೆ (ಶಿವರಾಮ ಕಾಡನಕುಪ್ಪೆ), ಯುಗಾದಿ ಬರುವುದು ನಮಗೆಂದೆ? (ಹೊರೆಯಾಲ ದೊರೆಸ್ವಾಮಿ), ಕರಾವಳಿಯಲ್ಲಿ ಗಂಗಾಲಗ್ನ (ಕಾಳೇಗೌಡ ನಾಗವಾರ).

೫. ವಿವಿಧ ಜನಾಂಗಗಳು ಮತ್ತು ಜೀವನ ವಿಧಾನವನ್ನು ಕುರಿತ ಕವಿತೆಗಳು ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಳುವಳಿಯ ಒಂದು ಕೊಡುಗೆಯೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು. ಈ ಜನಾಂಗಗಳ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ತನ್ನೆಲ್ಲ ಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳೊಂದಿಗೆ ಹಿಡಿದಿಟ್ಟ ಸಾಧನೆಯ ದಾಖಲೆಯೆಂದು ಹೇಳಲಾಗದಿದ್ದರೂ ಈ ದಿಕ್ಕಿನ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕ ಪ್ರಯತ್ನಗಳೆಂದು ಕೆಲವು ಕವಿತೆಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ನನಗೆ ಗೊತ್ತಿರುವಂತೆ ಇಂಥ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಬಂಡಾಯ ಕಾವ್ಯದ ವಿಶೇಷ ರಚನೆಗಳಾಗಿವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ–ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರು, ಗಿರಿಜನರು (ಬಿ.ಚಿನ್ನಸ್ವಾಮಿ) ಪೆಟ್ರೋಮ್ಯಾಕ್ಸ್ ಹೊತ್ತ ಕೊರವರು (ಜಂಬಣ್ಣ ಅಮರಚಿಂತ),. ದಲಿತ ಮಕ್ಕಳ ಹಾಡು (ಅರವಿಂದ ಮಾಲಗತ್ತಿ), ಬುರ್ಖಾಗಳು (ರಮಜಾನ್ ದರ್ಗಾ) ಕೇಳೆನ್ನ ಹಾರುವ ಹಕ್ಕಿ (ರೇವಣಸಿದ್ದ ಪೂಜಾರ) ಬೆಸ್ತ, ಬೆಸ್ತನ ಕಾಣ್ಕೆ (ಕೆ.ನ.ಶಿವತೀರ್ಥನ್).

೬. ಊರು, ರಾಜ್ಯ, ದೇಶಗಳನ್ನು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ, ಹೋರಾಟ ಮತ್ತು ದುರಂತ ಸಂವೇದನೆಗಳು, ದಟ್ಟವಾಗಿ ಕಾಡಿಸಿ ಕಾವ್ಯವಾದ ಉದಾಹರಣೆಗಳು ಸಾಕಷ್ಟಿವೆ; ಮೈಸೂರು (ಕಾಳೇಗೌಡ ನಾಗವಾರ), ಬೆಂಗಳೂರು ಎಂಬ ಸುಂದರ ನಗರ (ಗಂಗಾಧರ ಮೂರ್ತಿ), ಗುಲ್ಬರ್ಗಾ (ಜಿ.ಎನ್. ಮೋಹನ್), ನನ್ನೂರ ಹಾಡು (ರಂಗಾರೆಡ್ಡಿ ಕೋಡಿರಾಂಪುರ), ಕೆ.ಜಿ.ಎಫ್. (ಕೆ. ರಾಮಯ್ಯ) ನನ್ನೂರ ಗೋರಿಗಳು ಮಾತಾಡುತ್ತಿವೆ (ವಿಠ್ಠಪ್ಪ ಗೋರಂಟಿ), ನನ್ನೂರ ತೋಡಿಮ್ಯಾಲ (ಶಂಕರ ಕಟಗಿ), ನನ್ನೂರಿನಲ್ಲಿ (ಶ್ರೀಪಾದ ಶೆಟ್ಟಿ), ದೆಹಲಿಯಲ್ಲಿ...... (ಸತೀಶ ಕುಲಕರ್ಣಿ), ಭೂಪಾಲವೆಂಬ ಸ್ಫೋಟಕ ಹೊಟ್ಟೆ (ಆರ್ಕೆ ಮಣಿಪಾಲ್), ಪಂಜಾಬು (ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಬಿಳಿಗೆರೆ), ಭಾರತಿ (ಗಂಗರಾಂ ಚಂಡಾಳ), ಆಗಸ್ಟ್ ಹದಿನೈದರ ಹಾಡು (ಗವಿಸಿದ್ದ ಎನ್.ಬಳ್ಳಾರಿ), ಕಣ್ಣೀರ ಮಣ್ಣಲ್ಲಿ (ಗೋವಿಂದಯ್ಯ), ನಮ್ಮದಲ್ಲ ಧ್ವಜವಿಂದು (ಮಲ್ಲಿಕಾ ಘಂಟಿ) ನಿರುದ್ಯೋಗಿ ಅಲ್ಲಾವುದ್ದೀನನು, ಅಲೆಮಾರಿ (ಮುಳ್ಳೂರು ನಾಗರಾಜ್), ಕೆಂಪುತೋಟ (ರಂಗನಾಥ್ ಶಿರಾ), ಪ್ರಣಾಳಿಕೆ, ಸಾವೇ (ರಮಜಾನ ದರ್ಗಾ), ಸಾವಿರಾರು ನದಿಗಳು, ಕಪ್ಪುಕಾಡಿನ ಹಾಡು (ಸಿದ್ಧಲಿಂಗಯ್ಯ), ಅತಿಥಿ (ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಪಾಟೀಲ), ಸಾಕ್ಷಿಗಳು ಮಾರಾಟಕ್ಕಿವೆ (ಸಿದ್ಧನಗೌಡ ಪಾಟೀಲ), ಗಣಿ ಕಾರ್ಮಿಕರಿಗೆ, ಮನುಷ್ಯನೆಲ್ಲಿ? (ಎಸ್.ಎಸ್.ಹಿರೇಮಠ) ದಿಕ್ಕಿಲ್ಲದವರ ಹಾಡು (ಚೆನ್ನಣ್ಣ ವಾಲೀಕಾರ), ನನ್ನ ನೆಲದ ಸಾವುಗಳು (ಅಶೋಕ ಶೆಟ್ಟರ), ಪಂಜಾಬು–ಕಾಶ್ಮೀರ (ಬರಗೂರು ರಾಮಚಂದ್ರಪ್ಪ).

೭. ಬಂಡಾಯ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಖಂಡಕಾವ್ಯ, ಕಥನಗೀತೆ, ಜನಪದ ಧಾಟಿಯ ಅಳವಡಿಕೆ ಮುಂತಾದ ಪ್ರಯೋಗಗಳು ನಡೆದಿವೆ. ಈ ಪ್ರಯೋಗದ ಫಲಿತವೇನೇ ಇರಲಿ ಅಧ್ಯಯನದ ಭಾಗವಾಗಿ ಈ ಪ್ರಯೋಗಗಳು ಗುರುತಿಸುವುದು ಅಗತ್ಯ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಪ್ರಯೋಗವೇ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಕಾವ್ಯಸತ್ವ ಸೊರಗಿರಲೂಬಹುದು, ಪ್ರಯೋಗ ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯ ಮೇಳವಿಸಿ ಯಶಸ್ವಿಯೂ ಆಗಿರಬಹುದು. ಉದಾ: ಅಲ್ಲೆ ಕುಂತವರೆ (ಸಿದ್ಧಲಿಂಗಯ್ಯ) ಮಾದಿಗರ ಹುಡುಗಿ (ಬರಗೂರು ರಾಮಚಂದ್ರಪ್ಪ),

ಬಕಾಲ (ಕೆ.ಬಿ.ಸಿದ್ಧಯ್ಯ) ಕೂಲಿಜನಗಳ ಕೋಲಿನ ಪದ(ಚೆನ್ನಣ್ಣ ವಾಲೀಕಾರ), ನಮ್ಮೆಲ್ಲರ ಹಣೇಬರ ಕುಂತು ಕೇಳರಿ (ತೇಜಸ್ವಿ ಕಟ್ಟಿಮನಿ), ಇದಿಮಾಯಿ ತಾಯಿ ಹಾಡು (ಶಂಕರ ಕಟಗಿ), ಕೂಲಿಕಾರರ ಗೀಗೀ ಪದ (ಎಸ್.ಎಸ್.ಹಿರೇಮಠ).

೮. ಸಮಕಾಲೀನ ಸಮಾಜದ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಆಶಯವಾಗಿರುವ ಸ್ತ್ರೀ ಕೇಂದ್ರಿತ ಸಂವೇದನೆಯುಳ್ಳ ಕೆಲವು ಕವಿತೆಗಳು ಬಂಡಾಯ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿವೆ : ಹೀಗೊಂದು ಹೃದಯದ ಹಾಡು (ಎಂ.ಆರ್. ಕಮಲ), ಇದೇ ಕೂಗು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ, ಬೆತ್ತಲಾಗಬೇಕು (ಬಿ.ಟಿ. ಲಲಿತಾ ನಾಯಕ), ಹೋರಾಟ (ಎಚ್.ಎನ್.ಆರತಿ), ನೋವು (ಬಾ.ಹ.ರಮಾ ಕುಮಾರಿ), ಪರಂಪರೆ (ವಿಜಯಾದಬ್ಬೆ), ಕುದುರೆಮೋತಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಅಳಲು (ಶ್ಯಾಮಸುಂದರ ಬಿದರಕುಂದಿ), ಗುರಿ (ಭಾಗೀರಥಿ ಹೆಗಡೆ)– ಇವುಗಳೊಂದಿಗೆ ಬೇರೆ ವಿಭಾಗದಲ್ಲಿ ಉದಾಹರಿಸಿರುವ ಅಮೃತಮತಿಯ ಸ್ವಗತ, ಕುಂತಿ ಮತ್ತು ಅಹಲ್ಯೆ ಕವನಗಳನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬಹುದು.

ಮೇಲಿನ ವಿಂಗಡಣೆ, ವಸ್ತು ವೈವಿಧ್ಯ–ವಿನ್ಯಾಸಗಳ ಉಲ್ಲೇಖಕ್ಕಾಗಿ ಮಾಡಿದ ಒಂದು ವಿಭಾಗೀಕರಣವಾಗಿರುವುದರಿಂದ, ಉದಾಹರಿಸಿದ ಕವಿತೆಗಳು ತಮ್ಮ ವಿಭಾಗವನ್ನು ಮೀರಿ ಇತರೆ ವಿಭಾಗಗಳಲ್ಲೂ ಅರ್ಥ ಪಡೆಯಬಹುದು. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ, ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಮೀರುವ ಕ್ರಿಯಾಪರಂಪರೆಯ ಫಲವೇ ಬಂಡಾಯ ಕಾವ್ಯದ ಅಂತಃಸತ್ವ. ಈ ಮೀರುವ ಮಾನವೀಯ ನೆಲೆಯ ನಾದವಾಗಿ, ಪದಗಳಲ್ಲಿ ಹರಿಯುವ ಶಕ್ತಿನದಿಯಾಗಿ, ಮಿಡಿತ ಒಳಮನೆಯಾಗುವ ಬದುಕಿನ ಬೀದಿಯಾಗಿ, ಅಂತರ್ಗತ ಆಸ್ಫೋಟದ ಸಂಕಟಮಯ ಸಂಘರ್ಷವಾಗಿ, ಹುಟ್ಟು ಪಡೆಯುವುದರಿಂದ ಬಂಡಾಯ ಕಾವ್ಯವು ಚಲನಶೀಲ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಮರ್ಥ ದಾಖಲೆಯಾಗುವ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತೆಯನ್ನು ಪಡೆದಿದೆ. ಈ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತೆ, ಒಟ್ಟು ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ.

ಶ್ರೇಷ್ಠತೆ – ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸುಪ್ರೀಂಕೋರ್ಟ್!

ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚಲನಶೀಲ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತಿರುವ ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಬದಲಾಗಿ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಕವಿ–ಕೃತಿಯನ್ನು ಹುಡುಕುವ ವಿಮರ್ಶೆಯ ವಿಪರ್ಯಾಸವನ್ನು ನಾವಿಂದು ಕಾಣುತ್ತಿದ್ದೇವೆ.

ಸಾಮಾಜಿಕ ಆಯಾಮದೊಂದಿಗೆ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿರುವ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಳುವಳಿಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೇ ಶ್ರೇಷ್ಠಕೃತಿಯೊಂದನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದು ಸೂಕ್ತವಾಗಬಹುದೆ? ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯವು ತನ್ನ ಸೃಷ್ಟಿ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೇ ಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂದು ಪರಿಗಣಿತವಾಯಿತೆ? ಕಾಲದ ಪರೀಕ್ಷೆಗೆ ಇಂಥ ನಿರ್ಣಯಗಳನ್ನು ಬಿಡಬೇಕಲ್ಲವೇ? ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಗೆ ಸಾರ್ವಕಾಲಿಕ ಮಾನದಂಡ ಎಲ್ಲಿದೆ? ಈ ಸಾಮಾನ್ಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೇ ಹೇಗೆ ಅಸಂಬದ್ಧ ಎಂಬುದನ್ನೂ ಗಮನಿಸಬೇಕು.

ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ–ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯನ್ನು ಅಳೆಯುವದು ಹೇಗೆ? ನವ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಪರಿಭಾವಿಸುವ ಮನೋಧರ್ಮದ ಮೂಲಕ ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ನೋಡುವ ಪರಿಪಾಠ ಬೆಳಸಿಕೊಂಡರೆ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯೆನ್ನುವುದು ಒಂದು ವಿಕೃತ ತೀರ್ಮಾನವಾಗುವ ಅಪಾಯವಿದೆ. ಯಾವುದೇ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಂಪರೆಗೆ ತನ್ನದೇ ಪರಿವಲಯ, ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳ ಒತ್ತಾಸೆಯಿರುತ್ತದೆ. ಈ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಹೊಂದುವ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅನುಭವ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ ಮತ್ತು ಕೊಡುವ ಅನುಭವಗಳು ಗಂಭೀರ ಚರ್ಚೆಯ ವಸ್ತುವಾಗಬಹುದೇ ಹೊರತು, ಶ್ರೇಷ್ಠ–ಕನಿಷ್ಠವೆಂಬ ತೀರ್ಪು ಅಪೇಕ್ಷಣೀಯವಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯ ಕಲ್ಪನೆಯೇ ಸಾಪೇಕ್ಷವಾದದ್ದು. ಹಿಂದೆ ನಾನು ಮಂಡಿಸಿದ ಕಲಾತ್ಮಕತೆಯ ಚರ್ಚೆ ಇಲ್ಲೂ ಪ್ರಸ್ತುತವಾಗುತ್ತದೆ.

ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಮತ್ತು ಬಹುಮುಖ್ಯವಾಗಿ–ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಒಂದು ಚಳುವಳಿಯಾಗಿ ಪ್ರಕಟಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ವಿಧಾನವಾಗಿರುವುದರಿಂದ, ಒಬ್ಬ ಶ್ರೇಷ್ಠಕವಿ, ಒಂದು ಶ್ರೇಷ್ಠಕೃತಿ ಎಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೇ ಅಪ್ರಸ್ತುತವಾದುದು. ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಳುವಳಿಯ ಆಶಯ ಒಂದು ಶ್ರೇಷ್ಠಕೃತಿ ಅಥವಾ ಒಬ್ಬ ಶ್ರೇಷ್ಠಕವಿಯನ್ನು ಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ. ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಳಗೆ ಸಮೂಹಪ್ರಜ್ಞೆ ರೂಪುಗೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಬಯಸುವ ಈ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಳುವಳಿಯು ವ್ಯಕ್ತಿಪ್ರಜ್ಞೆಯ ವೈಭವೀಕರಣಕ್ಕೆ ವಿರೋಧಿ. ಸಮೂಹ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತ, ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತ, ವ್ಯಕ್ತಿ–ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಸಮೂಹಪ್ರಜ್ಞೆಗಳ ನಡುವೆ ಉಂಟಾಗುವ ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ಮೀರಬೇಕೆನ್ನುವ ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಳುವಳಿ ಆಶಯವು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅಂತರಂಗದಲ್ಲಿ ಸಮೂಹಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಜೀವಂತವಾಗಿಡುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ವೈಭವೀಕರಣವನ್ನಲ್ಲ. ಬದುಕಿನ ವೈರುಧ್ಯಗಳ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಸಮೂಹಪ್ರಜ್ಞೆ ಬೆಳೆಯಬೇಕಾಗಿದೆಯೆಂಬ ಅರಿವು ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯ–ಚಳುವಳಿಗಿದೆ.

ಆದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿಪ್ರಜ್ಞೆಯ ವೈಭವೀಕರಣವು ನವ್ಯಸಾಹಿತ್ಯದ ಭಾಗವಾಗಿದೆ. ಒಬ್ಬ ಶ್ರೇಷ್ಠಕವಿ, ಒಂದು ಶ್ರೇಷ್ಠಕೃತಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ಮತ್ತು ಗುರುತಿಸುವ ಕಲ್ಪನೆ ನವ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯದ ನೆಲೆಯಿಂದ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಿದೆ. ನವ್ಯಸಾಹಿತ್ಯದ ನೆಲೆಯಿಂದ ಹೊರಡುವ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೂ ವ್ಯಕ್ತಿಪ್ರಜ್ಞೆಯ ವೈಭವೀಕರಣಕ್ಕೂ ಸಾವಯವ ಸಂಬಂಧವಿದೆ.

ಸಮೂಹ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಗರ್ಭೀಕರಿಸಿಕೊಂಡ ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ 'ಇಡೀ ಚಳುವಳಿ' ಪ್ರಧಾನವಾಗುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿ, ಕೃತಿಗೆ ಸ್ವತಂತ್ರ ಅಸ್ತಿತ್ವವಿದ್ದರೂ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಅರ್ಥವಂತಿಕೆಯ ಸಾರ್ಥಕತೆಯಿರುವುದು ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಂಪರೆಯ ಭಾಗವಾಗಿಯೇ ಹೊರತು ಬಿಡಿಬಿಡಿಯಾಗಿಲ್ಲ. ಬಿಡಿಬಿಡಿಯಾಗಿ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವ ಮನೋಧರ್ಮದ ಹಿಂದೆ ಬೂರ್ಶ್ವಾ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವ್ಯಕ್ತಿಪರ ವೈಭವೀಕರಣ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈಗ ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾಗುತ್ತಿರುವ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಅಪ್ರಸ್ತುತ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸುಪ್ರೀಂಕೋರ್ಟ್ ಆಗಬಯಸುವ ಬಯಕೆ ಅಸಂಬದ್ಧ.

ನಿಸರ್ಗ ಹೆಣ್ಣು

ಸದಾ ಶೋಷಣೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತನಾಡುವ ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತಿಗಳು ಹೂ, ಹೆಣ್ಣು, ಚಂದ್ರ ಚಂದನಾದಿ ನೈಸರ್ಗಿಕ ಸೆಳೆತಗಳನ್ನು ಯಾವತ್ತೂ ಚಿತ್ರಿಸಬಾರದೆ? ಇದು ಒಂದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತಿಗಳು ಋಷಿಗಳಲ್ಲ. ಒಣವೇದಾಂತದ ಮೋಕ್ಷಾನಂದರಲ್ಲ, ನೈಸರ್ಗಿಕ ಸೆಳೆತವೂ ಅಖಂಡ ಬದುಕಿನ ಭಾಗವೆಂಬ ಭಾವನೆ ನಮ್ಮದು. ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತಿಗಳು ಈ ಎಲ್ಲಾ ಸೆಳೆತಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸದಿದ್ದರೂ ಅವುಗಳ ಸ್ವಚ್ಛಂದ ಲೋಲುಪತೆಯಲ್ಲಿ ತನ್ಮಯರಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಎಲ್ಲ ಸೌಂದರ್ಯವನ್ನು ಕೇವಲ ಸೌಂದರ್ಯವಾಗಿಯೇ ಪರಿಭಾವಿಸುವುದು ಮನೋರಂಜಕ ಪಲಾಯನವಾದಿ ನೆಲೆಗೆ ಕೊಂಡೊಯ್ಯುವ ಅಪಾಯವಿದೆ. ಈ ಅಪಾಯಕಾರಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿ, ಬದುಕಿನ ಉಳಿದ ವಾಸ್ತವಗಳಿಂದ ಮೈಮರೆಸುತ್ತದೆ. ಮೈಮರೆಸಿ ಮತ್ತು ಹಿಡಿಸದಂಥ ಪ್ರಜ್ಞಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ನಿಸರ್ಗ ನಮಗೆ ನಿಷಿದ್ಧವಲ್ಲ, ಅದನ್ನು ಆಸ್ವಾದಿಸುವುದು ಅನಪೇಕ್ಷಣೀಯವೂ ಅಲ್ಲ. ಅದೂ ನಮ್ಮ ಅನುಭವದ ಒಂದು ಭಾಗ. ಈ ಅನುಭವ ದ್ರವ್ಯವನ್ನು ಹೇಗೆ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆಂಬುದು ನಮಗೆ ಮುಖ್ಯ.

ಜೊತೆಗೆ ಸೌಂದರ್ಯೋಪಾಸನೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಪ್ರಜ್ಞೆಗಳಲ್ಲಿ ಬಂಡಾಯ ಬೆಸೆದಿದ್ದರೆ ನಾವು ನೋಡುವ ನಿಸರ್ಗಕ್ಕೆ ಹೊಸ ಅರ್ಥ ಬರುತ್ತದೆ. ಆಗ–ಹೂ ಕೇವಲ ಹೂವಾಗಿ ನಿಲ್ಲುವುದಿಲ್ಲ; ಉದ್ಯಾನ ಕೇವಲ ಉದ್ಯಾನವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ; ನಮ್ಮ ಪ್ರಾಚೀನ ಭವ್ಯ ಸ್ಮಾರಕಗಳು ಉಬ್ಬಿದೆದೆಯ ವೈಭವ ಮಾತ್ರವಾಗಿ ಮೆರೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಎಲ್ಲದರ ಹಿಂದೆ ಮನುಷ್ಯನ ಮಿಡಿತ ಕೇಳಿಸಬಹುದು: ವ್ಯಕ್ತಿ, ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಸೌಂದರ್ಯಗಳ ಅಂತರ್‌ಸಂಬಂಧ ಸ್ಥಾಪಿತವಾಗಿ ಹೊಸ ಅನುಭವ ಕೊಡಬಹುದು. ಹೆಣ್ಣಿನ ಬಗ್ಗೆಯಾದರೂ ಅಷ್ಟೆ. ಗಂಡು–ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಬಂಧ ಒಂದು ಮಾನವೀಯ ಸಂಬಂಧವಾಗಿ ಅನುಭವದ ಭಾಗ. ಆದರೆ ಹೆಣ್ಣು ಕೇವಲ ದಂತದ ಗೊಂಬೆಯಲ್ಲ; ದಂತದ ಗೊಂಬೆಯೊಳಗೆ ದುರಂತದ ಕಿಡಿಯಿದೆ; ಶೃಂಖಲಿತ ಚರಿತ್ರೆ ಗೊಂಬೆಯನ್ನು ಕೆತ್ತಿ ನಿಲ್ಲಿಸಿದೆ. ಇದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು. ಅಲ್ಲದೆ ಕಾಮಕೇಳಿಯೇ ಸ್ತ್ರೀ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಲ್ಲ. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕತೆಯನ್ನು ಮೀರುವ ಪ್ರೇಮ ಮತ್ತು ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಬೇಕಾದ ಆಯ್ಕೆಯ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಯಾವತ್ತೂ ಪ್ರಗತಿಪರ ವಸ್ತುಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಳುವಳಿಯ ಸ್ತ್ರೀ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದುದು.

ಈ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಕಡೆಗೆ ಹೀಗೆ ಹೇಳಬಹುದು; ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತಿಗಳಲ್ಲಿ ನಿಸರ್ಗ, ಹೆಣ್ಣು ಇತ್ಯಾದಿ 'ವಸ್ತುಗಳು' ಬೇರೆ ಯಾವುದೇ ಆಯಾಮವಿಲ್ಲದೆ ಹಾಗೇ ರಚಿತವಾಗಬಾರದೆಂದೇನೂ ಕಡ್ಡಾಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅಂಥ ರಚನೆಗಳು ಪ್ರಾಸಂಗಿಕವೇ ಹೊರತು ಪ್ರಧಾನ ಕಾಳಜಿಯಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ ಯಾವುದೇ ಅನುಭವ, ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ನೇರವಸ್ತುವಾಗದಿದ್ದಾಗಲೂ ಪ್ರತಿಮಾ ವಿಧಾನವೇ ಮುಂತಾದ ರೀತಿಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇದ್ದೇ ಇದೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲೇ ನಾನು ಸ್ವಲ್ಪ ಹಿಂದೆ

"ಅನುಭವ ದ್ರವ್ಯವನ್ನು ಹೇಗೆ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಮುಖ್ಯ"- ಎಂದದ್ದು.

ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತಿಗೆ ನಿಸರ್ಗ ಹೆಣ್ಣು ಇತ್ಯಾದಿ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಬೇರೆಯೇ ರೀತಿ ಕಾಣುವ, ಕಂಡರಿಸುವ ಸೃಜನಶೀಲತೆ ಮುಖ್ಯ. ಇಲ್ಲಿಯೂ ನಮ್ಮ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಳುವಳಿಯ ಛಾಪು ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಚಳುವಳಿಯ ಭಾವನೆಗಳು ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಭಾಗವಾದಾಗ ಅಥವಾ ಆಗಿದ್ದರೆ ಇದು ತಾನಾಗಿಯೇ ಸಂಭವಿಸುತ್ತದೆ; ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕ ಪಟ್ಟಿನ ಅಗತ್ಯ ಇರುವುದಿಲ್ಲ; ಇರಬಾರದು.

ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ನಾವು ಸೌಂದರ್ಯಾನುಭವದ ವಿರೋಧಿಗಳೇನೂ ಅಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ 'ಸೌಂದರ್ಯ'ದ ಸ್ವರೂಪ ಕುರಿತಂತೆ ಹಿಂದಿನಿಂದಲೂ ವ್ಯಾಪಕ ಚರ್ಚೆ ನಡೆದಿದೆ. ಸಾಮಗ್ರಿಯೊಂದರ ಬಾಹ್ಯರೂಪದಿಂದ ಹಿಡಿದು ಸೌಂದರ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯೂ ಒಂದು ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವೆನ್ನುವವರೆಗೆ ಈ ಚರ್ಚೆ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿದೆ. ಸೌಂದರ್ಯದ ಕಲ್ಪನೆ ತನಗೆ ತಾನೇ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದುದಲ್ಲವೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೂ ಇದೆ. ಈ ಅಂಶವನ್ನು ಪ್ಲೆಖನೋವ್ ಮನವರಿಕೆ ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಆತನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಹೀಗಿವೆ; "The Ideal of beauty prevails at any time in any society or class of society is rooted partly in the biological conditions of mankind's development- which incidentally also produce distinctive racial features.... and partly in the historical conditions in which the given society or class arose and exists.... He who worships 'pure beauty' does not there by become independent of the biological and historical, social conditions which determine his esthetic taste; he only more or less consciously closes his eyes to these conditions" (Art and Social life by Plekhonov). ಜೈವಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಿಂದ ಸೌಂದರ್ಯ ದೃಷ್ಟಿ ದೂರವಾಗಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂಬ ಈತನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಸಂಗತವಾದದ್ದೇ ಆಗಿದೆ.

ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತಿಗಳಾದ ನಾವು ಬದುಕಿನ ಸುಂದರಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಬಯಸುತ್ತೇವೆ. ಈ ಸುಂದರ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಗೆದ್ದಲು ಕಟ್ಟಿದ ಹುತ್ತಕ್ಕೆ ಹಾವು ಹೋಗಿ ಅಧಿಕಾರ ಸ್ಥಾಪಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಬಿಚ್ಚಿದ ಹೆಡೆಯಡಿಯ ಬದುಕು ಅಲ್ಲಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಿ ಪೋಲಿಸರ ಲಾಠಿ ನಮಸ್ಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಖಾಕಿ ಕ್ಷೇಮ ವಿಚಾರಿಸುತ್ತದೆ. ಕಾವಿ ಕಾವಿಲ್ಲದೆ ಬಾಯಿಮುಚ್ಚುತ್ತದೆ. ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಳುವಳಿಯ ಆಶಯ – ದುಡಿಯುವ ಜನತೆಗೆ ದಕ್ಕುವ ಸಮಾನತೆಯ ಬದುಕು; ದಲಿತರ ಮೇಲಿನ ದಬ್ಬಾಳಿಕೆಯನ್ನು ಮೆಟ್ಟಿನಿಂತ ಮರ್ಯಾದೆಯ ಬದುಕು; ಸ್ತ್ರೀ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಕ್ಕೆ ಅರ್ಥತರುವ ಸುಂದರ ಬದುಕು.

ಸ್ತ್ರೀ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ

ಸಾಮಾಜಿಕ ಉತ್ಪಾದನೆ–ವಿತರಣೆಯಿದ್ದ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನವಾದ ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೊದಲ ಘಟ್ಟವನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಆಮೇಲೆ ರೂಪಿತವಾದ ಆರ್ಥಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳು ನಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನೇ ಬದಲಾಯಿಸಿದವು. ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಸಂಬಂಧಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡ ನಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳಲ್ಲಿ ಭೂಮಾಲಿಕ–ಗೇಣಿದಾರ, ಪ್ರಭು–ಭೃತ್ಯ, ಗಂಡು–ಹೆಣ್ಣು ಹೀಗೆ ವರ್ಗಗಳ ದ್ರುವೀಕರಣ ಕ್ರಿಯೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡು ಖಚಿತಗೊಂಡಿತು. ಈ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಸಾಧನಗಳು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತಿದ್ದವನು ಗಂಡಾದ್ದರಿಂದ ಹೆಣ್ಣು ಎರಡನೇ ಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ತಳ್ಳಲ್ಪಟ್ಟಳು. ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸುವ ಅವಕಾಶದಿಂದ ವಂಚಿತಳಾದ ಹೆಣ್ಣು ಗಂಡಿಗೆ ಕೇವಲ ಸಹಾಯಕಳಾದಳು. ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಕುರಿತ ಆಲೋಚನಾ ವಿಧಾನವನ್ನು ಅರಿಯಬೇಕಾದರೆ ಕೆಲ ಪ್ರಾಚೀನ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಹೇಳಿಕೆಗಳನ್ನು ನೋಡಬೇಕು. ಮನುಸ್ಮೃತಿಯ ಪ್ರಕಾರ "ಸ್ತ್ರೀ ಸ್ವಾತಂತ್ರಕ್ಕೆ ಅರ್ಹಳಲ್ಲ" ಎಂದಾದರೆ ಸತ್ಪಥ ಬ್ರಾಹ್ಮಣದ ಪ್ರಕಾರ 'ಮಹಿಳೆ, ಶೂದ್ರ, ನಾಯಿ, ಕಾಗೆಗಳೆಲ್ಲವೂ ಮಿಥ್ಯೆ' 'ಶೂದ್ರ ಮತ್ತು ಮಹಿಳೆಯನ್ನು ಕೊಂದವನಿಗೆ ಒಂದೇ ಪ್ರಾಯಶ್ಚಿತ್ತ ಸಾಕು' ಎಂದು, 'ಅಗ್ನಿಪುರಾಣ'ವು ಮಹಿಳೆಯನ್ನು, ದುಡಿಯುವ ಶೂದ್ರನನ್ನೂ ಸಮೀಕರಿಸಿದರೆ, 'ಭೋದಾಯನ ಧರ್ಮಸೂತ್ರ'ವು "ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳು ಶೂದ್ರರು ಮತ್ತು ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ನೋಡಬಾರದು" ಎಂದು ನಿಯಮ ವಿಧಿಸುತ್ತದೆ. 'ಸಾಂಖ್ಯಾಯನ ಗೃಹ ಸೂತ್ರ'ವಂತೂ ವೇದವನ್ನು ಮಹಿಳೆಯರೆದುರು ಓದಬಾರದೆಂದು ಕಟ್ಟಪ್ಪಣೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ.

ಈ ಉಲ್ಲೇಖಗಳು ಶೂದ್ರ ಮತ್ತು ಮಹಿಳೆಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಾನವನ್ನೂ ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಸೇವೆ ಮಾಡುವುದು ಶೂದ್ರನ ಕರ್ತವ್ಯವೆಂದು ಸಾರಿದ ಈ 'ಚಿಂತಕ ಮಹಾಶಯರು' ಹೆಣ್ಣನ್ನೂ ಸೇವೆಗಾಗಿ ಮುಡುಪಿಟ್ಟರು. ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಸೇವೆ ಎಂಬುದು 'ಕರ್ತವ್ಯ'ವಾಯಿತು; ಕರ್ತವ್ಯವೆಂಬ ಹಣೆಪಟ್ಟಿ ಅಂಟಿಸಿಕೊಂಡ 'ಸೇವೆ' ಸ್ತ್ರೀಯ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಕಸಿದುಕೊಂಡಿತು. 'ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಇದನ್ನು ವಿವಿಧ ವಿಧಾನಗಳಲ್ಲಿ ಉಳಿಸುತ್ತ ಸ್ತ್ರೀಯನ್ನು ವೈಭವೀಕರಿಸುವುದು ಒಂದು ಕಡೆ, ಸ್ತ್ರೀ ಶರೀರದ ಇಂಚಿಂಚನ್ನೂ ಅಳೆಯುತ್ತ ಆನಂದಪಡುತ್ತ ಸೌಂದರ್ಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಪಟ್ಟಿ ಅಂಟಿಸುವುದು ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆ–ಹೀಗೆ ಕವಲು ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಲಿಟ್ಟು ಕುರುಡಾಗಿದೆ. ಇದು ಜಾಣಕುರುಡಾದ್ದರಿಂದ ಹೆಣ್ಣಿನ ತುಂಬು ದೇಹದ ಹೊರತು ಬೇರೇನೂ ಕಾಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇಂಥ ಸೋಗಿನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ 'ಯತ್ರ ನಾರ್ಯಸ್ತು ಪೂಜ್ಯಂತೇ ರಮಂತೇ ತತ್ರ ದೇವತಾಃ' ಎಂದು ಹೇಳುವ ನಾಲಿಗೆಯೇ 'ನ ಸ್ತ್ರೀ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಮರ್ಹತಿ' ಎಂದು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಸ್ತ್ರೀಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿ ಈಗಲಾದರೂ ರೂಪುಗೊಂಡಿದೆಯೆ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ನನಗೆ ಮುಖ್ಯವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಸ್ತ್ರೀಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಕೇವಲ ಲೈಂಗಿಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಕ್ಕೆ ಸಮೀಕರಿಸುವ ಚಿಂತನೆಗೇನೂ

ಇಲ್ಲಿ ಬರವಿಲ್ಲ. ವಿಶಾಲಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಇಂದು ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಬೇಕಾದ್ದು ಆಯ್ಕೆಯ ಹಕ್ಕು. ಸಾಮಾಜಿಕ-ಆರ್ಥಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಪುರುಷನಷ್ಟು ಅನಿಯಂತ್ರಿತವಾಗಿ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾಗುವ ಸಂದರ್ಭವೊಂದು ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿಲ್ಲವಾದ ಕಾರಣ, ಹೆಣ್ಣು ಅನೇಕ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಆಯ್ಕೆಯ ಹಕ್ಕಿನಿಂದ ವಂಚಿತಳಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಎಲ್ಲ ರೀತಿಯ ವಂಚನೆಯಿಂದ ವಿಮೋಚನೆಗೊಳಿಸುವುದೇ ಸ್ತ್ರೀಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ. ಇದರಲ್ಲಿ ಆಯ್ಕೆಯ ಹಕ್ಕಾಗಿ ಲೈಂಗಿಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೂ ಸೇರಬೇಕು. ತನಗಿಷ್ಟ ಬಂದವರನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗಲು ಅಥವಾ ಬಿಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವ ಸಹಜ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಸ್ಥಿತಿ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಬೇಕು. ಇದು ಕೇವಲ ಲೈಂಗಿಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಲ್ಲ, ಸಾಮಾಜಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ. ಇಂಥ ಸ್ಥಿತಿಯೊಂದು ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಬೇಕಾದರೆ ಸ್ತ್ರೀಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟವು ಒಟ್ಟು ಸಮಾಜ ಬದಲಾವಣೆಯ ಭಾಗವಾಗಬೇಕು ಮತ್ತು ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯ ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮದಿಂದಲೇ ಅದು ಹುಟ್ಟಿ ಬೆಳೆಯಬೇಕು. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ವಿಕೃತ ಮತ್ತು ವೈಚಿತ್ರ್ಯಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕುವುದರಲ್ಲೇ ಹೋರಾಟ ಮುಗಿದು ಹೋಗುತ್ತದೆ.

ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಪುರುಷ ಮನಸ್ಸು ಈ ವಿಕೃತಿ ಮತ್ತು ವೈಚಿತ್ರ್ಯಗಳನ್ನೇ ವಿಜೃಂಭಿಸಿ ಲೈಂಗಿಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೇ ಸ್ತ್ರೀಯ ಸರ್ವಸ್ವವೆಂಬ ವಾತಾವರಣ ಉಂಟುಮಾಡುವ ಮತ್ತು ಸ್ತ್ರೀಯರೂ ಇದಕ್ಕೆ ಶೀಘ್ರ ಒಳಗಾಗುವ ಅಪಾಯವಿದೆ. ಸಮಾಜದ ಸಮಗ್ರ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಭಾಗವಾಗಿ ಸ್ತ್ರೀಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೂ, ಸ್ತ್ರೀಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಅಂಗವಾಗಿ ಲೈಂಗಿಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೂ ಇರುವುದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಆರೋಗ್ಯ ಮತ್ತು ಬದಲಾವಣೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹೆಚ್ಚು ಅಪೇಕ್ಷಣೀಯ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀ ಶೋಷಣೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಇಂದು ಮೂರು ಮಾರ್ಗಗಳನ್ನು ಕಾಣುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ನಾವು ಅಪೇಕ್ಷಣೀಯವೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ಸಮಾಜದ ಸಮಗ್ರ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ-ಅಂದರೆ ಶೋಷಣಾರಹಿತ ಸಮಾಜದ ಭಾಗವಾಗಿ ಬರುವ ಸ್ತ್ರೀಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ- ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು.

ಇನ್ನೊಂದು ಮಾರ್ಗ-ಈಗಾಗಲೇ ಚರ್ಚಿಸಿದ ಲೈಂಗಿಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಸ್ವಚ್ಛಂದಗಳ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ. ಮೂರನೆಯ ಮತ್ತೊಂದು ಮಾರ್ಗ-ಸ್ತ್ರೀಯರ ಬದುಕಿಗೆ ಕಂಟಕವಾದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಯಥಾಸ್ಥಿತಿಯ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲೇ ನಿವಾರಿಸುವ ಸುಧಾರಣೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ. ಈ ಮೂರನೆಯ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ವರದಕ್ಷಿಣೆ ವಿರೋಧ, ಸಾಮೂಹಿಕ ವಿವಾಹ-ಮುಂತಾದ ಅಂಶಗಳು ಸೇರುತ್ತವೆ. ಈ ಮಾರ್ಗ ಮೂಲಭೂತ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಎತ್ತುವುದಿಲ್ಲವಾದರೂ ಸದ್ಯದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಹಿತೆಯ ಒಳಗೇ ಸ್ವಲ್ಪ ಮಾನವೀಯವಾಗುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಯಥಾಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸಂಹಿತೆಯೊಳಗೆ ಬದುಕ ಬಯಸಿದರೂ ಸಾಧ್ಯವಾಗದ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಅಸಂಖ್ಯಾತ ಸ್ತ್ರೀಸಮೂಹವಿದೆಯೆಂಬ ಸತ್ಯ ನಮ್ಮ ಸಮಾಜದ ಕ್ರೂರಮುಖಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿದೆ. ಇನ್ನು ಮೊದಲೆರಡು ಮಾರ್ಗಗಳು ಕೆಲವು ಮೂಲಭೂತ ಪ್ರಶ್ನೆ- ಪ್ರತಿಭಟನೆಗಳಿಂದ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ, ಅವುಗಳ ಹಾದಿ ಎಷ್ಟು ದುರ್ಗಮವಾಗಿದೆಯೆಂದು ಯೋಚಿಸಬಹುದು. ಈ ಎರಡು ಮಾರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ

ಮೊದಲನೆಯದು ಸಾಮಾಜಿಕ–ಆರ್ಥಿಕ ಬದಲಾವಣೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ, ದೂರದೃಷ್ಟಿ ಮತ್ತು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಗಟ್ಟಿತನಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಈ ಎರಡನೆಯ ಮಾರ್ಗವು ಸಾಮಾಜಿಕ ಮಡಿವಂತಿಕೆಗೆ ಶಾಕ್ ಕೊಡುವಷ್ಟು ಚುರುಕಾಗಿದ್ದು, ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸಂಹಿತೆಯೊಂದನ್ನು ಮುರಿಯುವ, ಮೀರುವ 'ಸುಖ' ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಈ 'ಸುಖ' ಸಾಂದರ್ಭಿಕವಾಗಿದ್ದು, ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಸಾಧನವೂ ಆಗಬಹುದು. ಗಂಡಿಗೆ ಶೋಷಣೆಯ ಸಾಧನವೂ ಆಗಬಹುದು.

ಸ್ತ್ರೀಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಯೋಚಿಸುವಾಗೆಲ್ಲ ನನಗೆ ಮಾಸ್ತಿಕಲ್ಲಿನೊಂದಿಗೆ, ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿ, ಅಮೃತಮತಿ ಮತ್ತು ದ್ರೌಪದಿ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ನೆನಪಿಗೆ ಬರುತ್ತಾರೆ. ಮಾಸ್ತಿಕಲ್ಲು ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಂಕೇತವೆಂದು ಸಕಾರಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಯೋಚಿಸುವ ವಿಧಾನವೊಂದಿದೆ. ಆದರೆ ನನಗೆ ನಕಾರಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಅದು ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಂಕೇತ. ಮುಗ್ಧಹೆಣ್ಣು, ಗಂಡನನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡದ್ದಕ್ಕಾಗಿ ತೆರುವ ಜೀವಬೆಲೆ, ಎಂಥ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಸಕಾರಾತ್ಮಕವಾದೀತು? ಅಮಾನವೀಯತೆಯ ಅಡಿಗಲ್ಲ ಮೇಲೆ ಕಟ್ಟಿದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಇದು ಸಕಾರಾತ್ಮಕ ಸಮರ್ಥನೆ ಪಡೆಯುತ್ತದೆ; ಮಾನವೀಯ ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಮಾನಸಿಕ ಸಂವೇದನೆಯಲ್ಲಿ ಇದು ಕ್ರೂರ ದುರಂತವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ; ಮಾಸ್ತಿಕಲ್ಲು ಇಂದು ಸ್ತುತಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಿರುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೈಭವಕ್ಕೆ ಒಂದು ವ್ಯಂಗ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕ ಆಲೋಚನೆ ತನ್ನ ಭಾವನಾತ್ಮಕ ಬೋಳೆತನವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಭಾವನಾತ್ಮಕ ಬೌದ್ಧಿಕತನವನ್ನು ಬೆಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವುದರಿಂದಲೇ ನನ್ನಂಥವರಿಗೆ ಮಾಸ್ತಿಕಲ್ಲು ಇತಿಹಾಸದ ಕ್ರೂರ ಕಲ್ಲಾಗಿ ಕಾಣಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ.

ಈಗ ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಬರೋಣ, ಈಕೆ 'ಶರಣಸತಿ ಲಿಂಗಪತಿ' ಎಂಬ ಭಾವನೆಯಲ್ಲಿ ಬದುಕಿದ ಭಕ್ತೆಯೆಂದೇ ಅನೇಕರಿಗೆ ಪ್ರಿಯವಾಗಿದ್ದಾಳೆ. ಶಿವನನ್ನು ಪತಿಯೆಂದು ಪರಿಭಾವಿಸಿದ ಅಕ್ಕನ ವಚನ ರಚನಾವಿಧಾನಕ್ಕೆ ಪ್ರೇರಣೆಯಾದ ಮಾನಸಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನೂ ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ನನಗನ್ನಿಸಿದಂತೆ ಅಕ್ಕನ ವಚನಗಳು ಇಂದಿಗೂ ಆಧುನಿಕ ಕವನಗಳಾಗಿವೆ. ಅಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕ ಮನಸ್ಸೊಂದು ಮಿಡಿಯುತ್ತಿದೆ. ವಿಮೋಚನೆಗೆ ಹಾತೊರೆಯುವ ಆ ಮನಸ್ಸಿನ ಆಸರೆಯಾಗಿ ಶರಣಸತಿ ಲಿಂಗಪತಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಸಿಕ್ಕಿದೆ. ಭಕ್ತ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾದ ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಮೂಲ ಸ್ತ್ರೀ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಮರೆಸುತ್ತಿದೆಯೆಂಬ ಅನುಮಾನ ನನ್ನದು. ನನಗನ್ನಿಸಿದಂತೆ ಅಕ್ಕನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಅನಾಥ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಹೊರಡುವ ಆಕ್ರಂದನವಿದೆ; ಪರಕೀಯತೆಯಲ್ಲಿ ಪರಿತಪಿಸುವ ಹೆಣ್ದನಿಯಿದೆ; ವಿರಹ ವೇದನೆಯಲ್ಲಿ ಸುಡುತ್ತಿರುವ ಸ್ತ್ರೀಸಹಜ ಭಾವನೆಯಿದೆ. ಅವಳ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೂ ಬದುಕುತ್ತಿರುವ ಪ್ರಧಾನ ಪರಿಸರಕ್ಕೂ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯಾಗದಿರುವ ಕಾರಣಕ್ಕೇನೊ, ಆಕೆ ಹಕ್ಕಿಗಳೊಂದಿಗೆ ಮರಗಿಡಗಳೊಂದಿಗೆ ಮಾತಾಡುತ್ತಾಳೆ. ಮನುಷ್ಯ ಸಮಾಜದೊಂದಿಗೆ ಮಾತು ಅಸಾಧ್ಯವಾದಾಗ ಹುಟ್ಟುವ ಇಂಥ ನಿಸರ್ಗ ಸಂವಾದ ಮತ್ತು ಸ್ವಗತಗಳು ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯ ವೇದನಾಮಯ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಸಂಕೇತಿಸುತ್ತವೆ. ಇಂಥ ವೇದನೆಗಳ

ವಿಮೋಚನೆಗೆ ಮಾಧ್ಯಮವಾಗಿ 'ಭಕ್ತಿ'ಯು 'ಲಿಂಗಪತಿ' ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಒದಗಿ ಬಂದಿದೆ. ಅಕ್ಕನ ವಚನಗಳನ್ನು ಓದುವಾಗಲೆಲ್ಲ ನನಗೆ ಶಿವಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಕಷ್ಟವಾಗಿ, ನುಂಗುವ ನೂರೆಂಟು ನೋವುಗಳಿಂದ ಹೊರಬರಲು ಒದ್ದಾಡುತ್ತ ಉಕ್ಕುವ ವಿರಹ ಮತ್ತು ವೇದನೆಗಳನ್ನು ಹತ್ತಿಕ್ಕಿಕೊಳ್ಳಲಾಗದೆ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುತ್ತಿರುವ ಅನಾಥ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಆಧುನಿಕ ಹೆಣ್ಣುರೂಪು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ವಿವರವಾದ ಅಭ್ಯಾಸ ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆಯಾದರೂ ನನ್ನ ಅನಿಸಿಕೆಗೆ ಆಧಾರವಿದೆಯೆಂದು ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ನಂಬಿದ್ದೇನೆ.

ಅಮೃತಮತಿಯನ್ನೇ ನೋಡಿ, 'ಯಶೋಧರ ಚರಿತೆ'ಗೆ ಮೂಲಾಧಾರವಾದ 'ಯಶಸ್ತಿಲಕ ಚಂಪು'ವಿನ ಅಮೃತಮತಿ ಸ್ವಲ್ಪ ಭಿನ್ನವಾಗಿದ್ದಾಳೆ. 'ಯಶೋಧರ ಚರಿತೆ'ಯ ಅಮೃತಮತಿ ಅಷ್ಟಾವಂಕನಿಗೆ ಒಲಿದದ್ದಕ್ಕೆ ನಾವು ಕೃತಿಯ ಹೊರಗೆ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಹುಡುಕಬಹುದಾದರೂ, ಕೃತಿಯೊಳಗೆ ಅದಕ್ಕೊಂದು ತಾರ್ಕಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಮೂಲದಲ್ಲಿ 'ಯಶಸ್ತಿಲಕ ಚಂಪು'ವಿನಲ್ಲಿ ಬರುವ ಅಮೃತಮತಿ ಅಷ್ಟಾವಂಕನಿಗೆ ಒಲಿಯಲು 'ಅರಮನೆ'ಯೇ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಅರಸ ಯಶೋಧರ ಸದಾ ತನ್ನದೇ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಮುಳುಗಿರುವಾಗ ಅರಸಿ ಅಮೃತಮತಿ ಅತಿದೊಡ್ಡ ಅರಮನೆಯಲ್ಲಿ ಏಕಾಕಿತನದಿಂದ ನರಳುತ್ತ, ಮನುಷ್ಯ ಸಹಜವಾಗಿ ಬದುಕಲಾರದ 'ಬಂಧನ'ದಲ್ಲಿ ಬೇಯುತ್ತ, ಕಡೆಗೆ ಅಷ್ಟಾವಂಕನಲ್ಲಿ ಅನುರಕ್ತಳಾಗಿ 'ಬಿಡುಗಡೆ' ಪಡೆಯುತ್ತಾಳೆ. ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿ ಲೌಕಿಕದ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿದ್ದು ಅಲೌಕಿಕದ ಶಿವಭಕ್ತಿ ಮಾಧ್ಯಮದಲ್ಲಿ ಮಾನಸಿಕ ನೆಮ್ಮದಿಗೆ ತಹತಹಿಸುತ್ತಿದ್ದರೆ, ಅಮೃತಮತಿಯ ಪಾತ್ರ ಲೌಕಿಕದ ಅಷ್ಟಾವಂಕನಲ್ಲಿ ನೆಮ್ಮದಿ ಪಡೆಯುವ ನೆಲೆಯನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಇವೆರಡಕ್ಕೂ ಭಿನ್ನವಾಗಿ, ಕುಮಾರವ್ಯಾಸ ಭಾರತದ ದ್ರೌಪದಿ ಸಿಟ್ಟಾಗಿ ಸಿಡಿಯುವ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು.

'ಸಭಾಪರ್ವ'ದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮರಾಜ ಜೂಜಿನಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಕಡೆಗೆ ದ್ರೌಪದಿಯನ್ನೂ ಪಣವಾಗಿಟ್ಟು ಸೋತ ಮೇಲೆ ನಡೆಯುವ ವಸ್ತ್ರಾಪಹರಣ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ, ದ್ರೌಪದಿ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿ, ಪ್ರತಿಭಟನೆಯಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತಾಳೆ. ಧರ್ಮರಾಜನಿಗೆ ತನ್ನನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಪಣವಾಗಿಡುವ ಅಧಿಕಾರವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ತಾಂತ್ರಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಎಸೆಯುತ್ತಾಳೆ. ಧರ್ಮ ಸತ್ಯಗಳ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಸತ್ವಹೀನರಾಗಿ ಕೂತ ಗಂಡಂದಿರನ್ನು ಹೀಗಳೆಯುತ್ತಾಳೆ. "ಸತಿಯನೆನ್ನನು ಮಾರಿ ಧರ್ಮಸ್ಥಿತಿಯ ಕೊಂಡರು" ಎಂದು ಗಂಡಂದಿರನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತ ತನ್ನ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಮೌಲ್ಯ ಪಲ್ಲಟವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತಾಳೆ. ದ್ರೌಪದಿ, ಸಾಮಾನ್ಯ ಭಾವನೆಯಂತೆ, ಸೇಡಿನ ಹೆಣ್ಣಾಗಿ ಕಂಡರೂ ಅಷ್ಟೇ ಸತ್ಯವಲ್ಲ. ಆತ್ಮಸ್ಥೈರ್ಯದಿಂದ ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸ್ತ್ರೀಪಾತ್ರವಾಗಿ ಆಕೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಜಡಸ್ಥಿತಿಗೆ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗುತ್ತಾಳೆ.

ಐತಿಹಾಸಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾದ ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿ, ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪಾತ್ರಗಳಾದ ಅಮೃತಮತಿ ಮತ್ತು ದ್ರೌಪದಿ–ಈ ಮೂವರು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದ್ದರೂ ಒಟ್ಟಾರೆ ಸ್ತ್ರೀಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳೇ ಆಗಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಮೂವರ ತುಡಿತಕ್ಕೂ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತೆಯ ತೀವ್ರತೆಯಿದೆ.

ಇಂದು, ಸ್ತ್ರೀಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಗೆ ಬೇಕಾಗಿರುವುದು ಇಂಥ ಅದಮ್ಯ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತೆ ಮತ್ತು ತೀವ್ರತೆ. ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಳುವಳಿಯು ಈ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳಬಯಸುತ್ತದೆ.

ದಲಿತ–ಬಂಡಾಯ

'ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯ' ಪ್ರಕಾರ ಮತ್ತು ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಂಬಂಧ ಕುರಿತಂತೆ ಕೆಲವರಲ್ಲಿ ಸಂದಿಗ್ಧವಿರುವಂತಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮಟ್ಟಿಗೆ, ಕೃತಿಯೊಂದರ ಅನುಭವ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದ ಆಧಾರದಿಂದ, ಹುಟ್ಟಿನಿಂದ ದಲಿತರಾದವರು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ಪ್ರಗತಿಪರ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ದಲಿತಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಬಹುದು. ಇದರರ್ಥ ಬೇರೆಯವರು ದಲಿತರ ಬಗ್ಗೆ ಬರೆದದ್ದು ಅಪ್ರಾಮಾಣಿಕ ಆಶಯಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದೆ ಎಂದೇನೂ ಅಲ್ಲ. ಹುಟ್ಟಿನಿಂದಲೇ ದಲಿತನಾದವನ ಅಪ್ಪಟ ಅನುಭವ ಉಳಿದವರ ಅನುಭವಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ತೀವ್ರವಾದದ್ದು, ರಕ್ತಮಾಂಸಗಳೊಂದಿಗೆ ಬೆರೆತ ಸಾಚಾಸ್ವರೂಪದ್ದು–ಎಂದಷ್ಟೇ ಇದರರ್ಥ. ಈ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಗತಿಪರ ಆಶಯಗಳುಳ್ಳ ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯ ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಭಾಗವೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಪ್ರಗತಿಪರ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಸ್ಫೋಟಿಸುವ ಯಾರೇ ಆದರೂ ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತಿಗಳೆನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಳುವಳಿಯು ಹುಟ್ಟಾ ದಲಿತರೂ ಸೇರಿದಂತೆ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಗತಿಪರ ಬರಹಗಾರರನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡ ಒಂದು ವಿಶಾಲ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯ ವೇದಿಕೆ; ದಲಿತರು ಮತ್ತು ದಲಿತೇತರರು ಹೊಸ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹೋರಾಟಕ್ಕಾಗಿ ಒಗ್ಗೂಡಿದ ವೇದಿಕೆ. 'ಬಂಡಾಯ' ಎಂಬ ಪದ ಸಾಮುದಾಯಿಕ ಆಶಯವನ್ನು ಕುರಿತದ್ದೇ ಹೊರತು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಹುಟ್ಟನ್ನಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟಿನಿಂದ ದಲಿತನಾಗಿದ್ದೂ ಪ್ರತಿಗಾಮಿ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸಿದ ಸಾಹಿತಿ ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪಟ್ಟಿಗೆ ಸೇರುವುದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಬೇಕೆಂದರೆ–ಪ್ರಗತಿಪರ ದಲಿತ ಸಾಹಿತಿಗಳೆಲ್ಲಾ ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತಿಗಳು; ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತಿಗಳೆಲ್ಲ ದಲಿತ ಸಾಹಿತಿಗಳಲ್ಲ.

ಇಲ್ಲಿಯೇ ಒಂದು ಸ್ಪಷ್ಟನೆಯನ್ನು ನೀಡಬಯಸುತ್ತೇನೆ. ಕೆಲ ವಲಯಗಳಲ್ಲಿ, ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಳುವಳಿಯನ್ನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವಿರೋಧಿಯೆಂದು ಬ್ರ್ಯಾಂಡ್ ಮಾಡುವ ಪ್ರಯತ್ನ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವುದು ಕಂಡುಬಂದಿದೆ. ನಾವು ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಜಾತಿಯ ವಿರೋಧಿಗಳಲ್ಲ. ಇಡೀ ಜಾತಿಪದ್ಧತಿಯ ವಿರೋಧಿಗಳು, ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ, ಅಧಿಕಾರಶಾಹಿ ಮತ್ತು ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಯ ವಿರೋಧಿಗಳು: ಯಥಾಸ್ಥಿತಿವಾದ ಒಪ್ಪುವ ಯಾವುದೇ ಶಕ್ತಿಯ ವಿರೋಧಿಗಳು.

ಮಾನವೀಯತೆ

ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಳುವಳಿಯ ಮುಖ್ಯ ತಳಹದಿ-ಮಾನವೀಯತೆ, ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಮನುಷ್ಯನಾಗಿಯೇ ನೋಡುವುದು, ಚರಿತ್ರೆಯ ಕಟುವಾಸ್ತವಗಳ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ಅರಿಯುವುದು, ಸರಿಯಾದ ವಿಧಾನವೆಂಬುದು ನಮ್ಮ ಭಾವನೆ, ಬದುಕಿನ ಭ್ರಮೆಗಳನ್ನು ಸೀಳಿ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಹುಡುಕುವುದು ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತಿಗಳ ಸೃಜನಶೀಲ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುತ್ತ ಅದರ ಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳನ್ನು ಸೂರೆಗೊಳ್ಳುವ ಶಕ್ತಿ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗಬೇಕು. ಒಬ್ಬೊಬ್ಬ ಸಾಹಿತಿ ಕಾಣುವ ಒಂದೊಂದು ಮಗ್ಗಲೂ ಒಗ್ಗೂಡಿ ಸಮಕಾಲೀನ ಬದುಕಿನ ನೈಜರೂಪ ಕಣ್ಣೆದುರು ಕಟ್ಟಬೇಕು. ಇದು, ಇರುವ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸುವ, ಹೊಸ ಬದುಕನ್ನು ಬಯಸುವ ಪ್ರೇರಣೆಯಾಗಬೇಕು. ನಮ್ಮ ಕೃತಿಗಳ ಸಿಟ್ಟು, ವ್ಯಂಗ್ಯ, ವಿಷಾದ, ವಿಡಂಬನೆ, ಅಸಹಾಯಕತೆಗಳ ಹಿಂದೆ ಮಾನವೀಯ ತುಡಿತವಿರಬೇಕು. ಇದು ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಳುವಳಿಯ ಆಶಯ ಮತ್ತು ಜವಾಬ್ದಾರಿ.

ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತಿಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಮಾನವತಾವಾದಿಗಳು. ನಮ್ಮ ಹಿಂದಿನ ಬಹುಪಾಲು ಲೇಖಕರನ್ನು ಹೀಗೆ ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತಿಗಳದೇನು ವಿಶೇಷ? ಎಂಬ ಕುಂಟುಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಯಾರಾದರೂ ಹಾಕಬಹುದು. 'ಮಾನವತಾವಾದ'ದ ವಿಷಯ ಬಂದಾಗ ಅನೇಕರು ಕೆಲವು ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಮರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಮಾನವೀಯ ಅನುಕಂಪ, ಅಂತಃಕರಣಗಳನ್ನು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬಹುಪಾಲು ಸಾಹಿತಿಗಳು ತಮ್ಮ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿದ್ದಾರೆಂಬುದು ನಿಜ. ಆದರೆ ಅನುಕಂಪ, ಸಹಾನುಭೂತಿಗಳ ಭಾವನಾತ್ಮಕ ಸ್ಪಂದನಗಳನ್ನು ಮೀರಿ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಸ್ವರೂಪ ಪಡೆಯುವ ನಿರ್ದುಷ್ಟತೆ 'ಮಾನವತಾವಾದ' ಎಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿದೆ. ಆದುದರಿಂದಲೇ ನಮ್ಮ-ಅಂದರೆ ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತಿಗಳ ಮಾನವತಾವಾದದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಲೇಖಕ ಮಾರಿಟೈನ್ ಹೇಳಿದ ವಿಚಾರವನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತೇನೆ. ಮಾರಿಟೈನ್ 'True Humanism' ಎಂಬ ತನ್ನ ಪುಸ್ತಕದಲ್ಲಿ ಮಾನವತಾವಾದದ ಬಗ್ಗೆ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತ ಎರಡು ವಿಭಾಗ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಪ್ರಕಾರ Theocentric humanism ಮತ್ತು Anthropocentric humansim ಎಂದು ವಿಭಾಗಿಸಬಹುದು. ಮೊದಲನೆಯ ಮಾನವತಾವಾದ ದೇವರು ಮನುಷ್ಯನ ಕೇಂದ್ರ ಎಂದು ಗುರುತಿಸುತ್ತದೆ. ಎರಡನೆಯದು ಮನುಷ್ಯನೇ ಸ್ವತಃ ತನ್ನ ಕೇಂದ್ರ, ಆದ್ದರಿಂದ ಎಲ್ಲದರ ಕೇಂದ್ರವೂ ಅವನೇ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಈ ಎರಡನೆಯ ಮಾನವತಾವಾದದ ವಿಚಾರಗಳು ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ನೈಸರ್ಗಿಕ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಧ್ವನಿಸುತ್ತವೆ-ಇದಿಷ್ಟು ಮಾರಿಟೈನ್ ವಿಚಾರಧಾರೆಯ ತಿರುಳು.

ಮಾರಿಟೈನ್‌ನ ಈ ವಿಭಾಗ ಕ್ರಮವನ್ನು ನಮ್ಮ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸಬಹುದು. ದೈವ ಕೇಂದ್ರಿತ ಮಾನವತಾವಾದಿಗಳು ಸಹ ಮಾನವೀಯ ಸಹಾನುಭೂತಿ ಗಳನ್ನುಳ್ಳವರೆಂದು ಮೊದಲು ಒಪ್ಪೋಣ. ಇದನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಆದರೆ ಮನುಷ್ಯನ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗಳ ಮಾರ್ಗೋಪಾಯಗಳನ್ನು, ಇವರು, ದೈವದ ಮೂಲಕವೇ

ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ ಪರಿಣಾಮದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯ ಶಕ್ತಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಮನುಷ್ಯನ ದುರಂತಕ್ಕೆ, ನೋವಿನ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗಳಿಗೆ ಕನಿಕರಪಟ್ಟರೂ, ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ಸಂಬಂಧ ದೈವ ಕೇಂದ್ರಿತವಾಗುವುದರಿಂದ, ಕರ್ಮಸಿದ್ಧಾಂತ, ಪುನರ್ಜನ್ಮ ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಮನುಷ್ಯನ ನೋವಿಗೆ ಮಿಡಿಯುವ ಇವರು ಕಾರಣ ಮತ್ತು ಪರಿಹಾರಗಳಿಗೆ ದೈವದ ಕಡೆ ಮುಖಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ದೇವರ ಮುಖಾಂತರ ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಇಂಥ ಮಾನವತಾವಾದಿಗಳ ಮುಖ್ಯಲಕ್ಷಣ. ಆದ್ದರಿಂದ ದೈವಸಂಬಂಧಿಯಾದ ಧಾರ್ಮಿಕ ವಿಚಾರಧಾರೆ ಪ್ರಮುಖ ಪಾತ್ರವಹಿಸಿ, ಅನುಕಂಪೆಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಪರ್ಯವಸಾನವಾಗುವ ಮಾನವೀಯತೆ, ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಎಚ್ಚರಗೊಳಿಸುವ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ತೊಡಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಆಧುನಿಕತೆಯ ಕಡೆಯೂ ಮುಖಮಾಡಿರುವ ಸಾಹಿತಿ ತನ್ನ ಮತ್ತು ತನ್ನ ಕಾಲದ ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ಮಾನವೀಯ ಮಿಡಿತದ ಸತ್ವ ತುಂಬಿ ದಾಖಲಿಸಬಲ್ಲ. ಈ ರೀತಿಯ ವೈರುಧ್ಯ, ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕತೆ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕತೆಗಳ ಸಂಘರ್ಷದ ಸಂಕ್ರಮಣ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಸಂವೇದಿಸಬಲ್ಲ ಸಾಹಿತಿಗೆ ಸಾಧ್ಯ.

ಮನುಷ್ಯ ಎಲ್ಲದರ ಕೇಂದ್ರವೆಂದು ಭಾವಿಸುವ ಮಾನವತಾವಾದ–ನನ್ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ, ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಅಪಾರ ಗೌರವ ಕೊಡುತ್ತದೆ, ಆತನ ಬದುಕಿನ ಸಕಲ ಕ್ರಿಯೆಗಳ ಮೂಲ ಮತ್ತು ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳನ್ನು ಅವನಲ್ಲೇ ಅಂದರೆ ಅವನು ಬದುಕುತ್ತಿರುವ ಪರಿಸರದಲ್ಲೇ ಹುಡುಕುತ್ತದೆ. ದೇವರು, ಧರ್ಮಗಳ ದಿಗಿಲು ಹುಟ್ಟಿಸದೆ ಮನುಷ್ಯನಲ್ಲಿ ಆತ್ಮವಿಶ್ವಾಸ ತುಂಬುವ ವಿಚಾರಧಾರೆ ಇದು. ಮನುಷ್ಯನ ಮುಗ್ಧಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಎಂಥ ನಂಬಿಕೆಗಳೇ ಇರಲಿ, ಅವನು ದೇವರು, ದೆವ್ವಗಳನ್ನು ನಂಬಿಯೇ ಇರಲಿ, ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ಮುಗ್ಧಮನುಷ್ಯನಲ್ಲಿರುವ ಮೌಢ್ಯವನ್ನು ಮನ್ನಿಸಬಹುದು. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಆತನನ್ನು ತೆಗಳುವುದು ಖಂಡಿತ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಮುಗ್ಧಮನುಷ್ಯನ ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಮೆದುಳುಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೂರಿದ ಪ್ರತಿಗಾಮಿ ವಿಚಾರಗಳು ಮೂಲತಃ ಅವನವಲ್ಲ; ಸಮಾಜದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ವಿವಿಧ ಹಂತಗಳ ಅಸಹಾಯಕತೆ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ ಶಕ್ತಿಗಳು ತುಂಬಿದ ವಿಚಾರಗಳು. ಎಷ್ಟೇ ಮೌಢ್ಯವಿರಲಿ, ನಮ್ಮ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರನ್ನು ನಾವು ಗೌರವಿಸಬೇಕು. ಅವರ ಶಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆಯಿಡಬೇಕು. ಅವರ ನೋವಿಗೆ, ದುರಂತ ಬದುಕಿಗೆ ತುಡಿಯುವ ಸಾಹಿತಿ ಜನರಲ್ಲಿ ಪೂರ್ಣ ನಂಬಿಕೆಯಿಡಬೇಕೇ ಹೊರತು ಕಾಣದ ಶಕ್ತಿಗಳಲ್ಲಲ್ಲ. ಆಗ ತುಳಿತಕ್ಕೊಳಗಾದ ಮನುಷ್ಯನ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಕಾರಣ, ತುಳಿಯುತ್ತಿರುವ ಇನ್ನೊಬ್ಬ 'ಮನುಷ್ಯನೆಂದೂ' ಮನುಷ್ಯನ ಈ ಎರಡು ನೆಲೆಗಳ ಮೂಲ ಈ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿದೆಯೆಂದೂ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ; ಇಡೀ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಪರಿಶೀಲನೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಿರುವುದು ಮನುಷ್ಯಕೇಂದ್ರಿತ ಮಾನವತಾವಾದದಲ್ಲಿ ಎಂಬುದು ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಳುವಳಿಯ ನಂಬಿಕೆ.

'ಬಂಡಾಯ' ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಕೇಂದ್ರಪ್ರಜ್ಞೆ ಮಾನವೀಯತೆಯೇ ಆಗಿದೆ. ಈ ಮಾನವೀಯತೆ ಭಕ್ತರಿಗೆ ಕರುಣಿಸುವ ಜಗದ್ಗುರುವಿನ ಮಾನವೀಯತೆಯಲ್ಲ;

ಅಧಿಕಾರ ಬಲದಿಂದ ಅವಕಾಶಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿ ಜನರೆದುರು ಬೀಗುವ ಆಳುವ ವರ್ಗದ ಮಾನವೀಯತೆಯಲ್ಲ. ಮನುಷ್ಯನಲ್ಲೊಂದಾಗಿ ಮನುಷ್ಯನ ಮೂಲಕವೇ ಬದುಕನ್ನು ನೋಡುವ, ಹಸನಾದ ಆರೋಗ್ಯಕರ ಬದುಕಿಗಾಗಿ ಪರಿತಪಿಸುವ ಮಾನವೀಯತೆ, ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮಾನವೀಯತೆಯೆಂದರೆ–ಮನುಷ್ಯ ಮನಸ್ಸಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ತರದ ಸ್ಫೋಟ.

ವಿಮರ್ಶೆಯ ಸ್ವರೂಪ

ಮಾನವೀಯ ನೆಲೆಯನ್ನು ಪಡೆದ ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ನಮ್ಮ ವಿಮರ್ಶೆ ಸಮರ್ಪಕವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಿದೆಯೆ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಎದುರಾದಾಗ 'ಇಲ್ಲ' ಎಂಬುದೇ ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಳುವಳಿಯ ಉತ್ತರವಾಗುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು 'ವಿಮರ್ಶಕ'ರಂತೂ ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಹುಟ್ಟಿದ ಇಷ್ಟು ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಉತ್ತಮ ಸಾಹಿತ್ಯ ಬಂದೇ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ತೀರ್ಪು ನೀಡುತ್ತಾರೆ. ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತು ಕೆಲ ವಿಮರ್ಶಕರು ನಿರಾಕರಣೆಯ ಹಟಮಾರಿತನ ತೋರುತ್ತಿರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಸದರೀ ವಿಮರ್ಶೆಯ ನೆಲೆ–ನಿಲುವುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಮೂಲಭೂತ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಎತ್ತಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪಕ್ಷಪಾತದ ಆರೋಪಕ್ಕೆ ಬದಲು, 'ವಿಮರ್ಶೆಯ ಸ್ವರೂಪದ ವಿಮರ್ಶೆ' ಹೆಚ್ಚು ಉಪಯುಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ.

ವಿಮರ್ಶೆಯೆಂದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತ ತತ್ವ ಮತ್ತು ವಿಶ್ಲೇಷಣಾ ವಿಧಾನ– ಎರಡೂ ಸೇರಿರುತ್ತವೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗಳ ಅಂತರ್ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶೆ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೆಂದರೆ ಬದುಕಿನ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೂ ಹೌದು; ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯೆಂದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಒಳಗೊಂಡ ಬದುಕಿನ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯೂ ಹೌದು. ವಿಮರ್ಶೆಯ ಕೆಲಸ ಕೇವಲ ಭಾಷೆ–ಶೈಲಿಗಳ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲ. ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಬದುಕಿನ ವಿವರ ಮತ್ತು ಒಳನೋಟಗಳೂ ಸೇರಿರುವುದರಿಂದ, ಬದುಕಿನ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯು ವಿಮರ್ಶೆಯ ಅಂತರ್ಗತ ವಿಧಾನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಬದುಕಿನ ಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳೂ ಸೇರಿರುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ವಿಧಾನಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯದೊಳಗಿನ ಜೀವನ ವಿವರಗಳನ್ನಷ್ಟೇ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವುದಿಲ್ಲ; ಅಲ್ಲಿರುವ ಜೀವನ ದೃಷ್ಟಿ–ಧೋರಣೆಗಳನ್ನೂ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ವಿಮರ್ಶೆಯು ತನ್ನದೇ ಆದ ಜೀವನ ದೃಷ್ಟಿ ಧೋರಣೆಗಳನ್ನೂ ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಮಾತು ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಬರುತ್ತಿರುವ ಬಹುಪಾಲು ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮಟ್ಟಿಗಂತೂ ನಿಜ. ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಬದುಕಿನ ಬದ್ಧತೆಯಿದ್ದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ನಿಲುವು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವುದು, ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾಗುವುದು ಸಹಜ. ಬದುಕಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ–ಆರ್ಥಿಕ ಆಯಾಮಗಳ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ತಳೆಯುವ ನಿಲುವು ವಿಮರ್ಶಕರಿಗೆ ಒಪ್ಪಿಗೆಯಾಗದೆ, ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಉತ್ತಮಿಕೆಯೇ ಇಲ್ಲವೆಂಬ 'ವಿಮರ್ಶೆ' ಹೊರಡುತ್ತಿದೆ. ಇದು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಎರಡು ಜೀವನ ದೃಷ್ಟಿ ಕೋನಗಳ ಸಂಘರ್ಷವಾಗಿದೆ.

ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಾಮಾನ್ಯಾಂಶಗಳನ್ನೂ ಒಳಗೊಳ್ಳದ ರಚನೆಗಳಿದ್ದರೆ ಆ ಬಗ್ಗೆ ಚರ್ಚಿಸಲೇಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಚರ್ಚೆಗೆ ಯೋಗ್ಯವಲ್ಲದ ರಚನೆಗಳು ಎಲ್ಲ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಆ ಕೃತಿಯನ್ನಷ್ಟೇ ಚರ್ಚಿಸುವ ನೆಪದಲ್ಲಿ ನಿರಾಕರಣೆಯ ನೆಲೆ ತಲುಪುವ ವಿಮರ್ಶೆ ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಸಾಹಿತ್ಯದ 'ಆಕೃತಿ'ಯನ್ನೂ ಸರಿಯಾಗಿ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಅಕೃತಿಯೆನ್ನುವುದು ಕೃತಿಯ ಹೊರಮೈ ಮಾತ್ರವೇ? ಒಟ್ಟು ರಚನಾವಿಧಾನವೇ ಆಕೃತಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆ? ರಚನಾ ವಿಧಾನವೆಂದಾಗ ಬದುಕಿನ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ವಿಧಾನವನ್ನೂ ಒಳಗೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲವೆ? ಆದ್ದರಿಂದ ಕೃತಿಯ ಆಕೃತಿಯ ಚರ್ಚೆ ಬದುಕಿನ ಆಕೃತಿಯ ಚರ್ಚೆಯೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಅಥವಾ ಆಗಬೇಕು; ಅಲ್ಲವೇ?–ಇಂಥ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ನನ್ನನ್ನು ಕಾಡಿಸುತ್ತಿವೆ. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಸಿಗುವ ಉತ್ತರಗಳೇನೇ ಇರಲಿ 'ಆಕೃತಿ ನಿಷ್ಠ ವಿಮರ್ಶೆ'ಯು ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ರಚನೆಯ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನಾದರೂ ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಿದೆಯೆ ಎಂದರೆ–ಉತ್ತೇಜಕ ಉತ್ತರ ಸಿಗುವುದಿಲ್ಲ. ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯದ ದುರ್ಬಲಾಂಶಗಳು 'ರಚನಾಕಾರ'ನಲ್ಲೂ ಇರುತ್ತದೆ; ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯದ 'ರಚನಾವಿಧಾನ'ದಲ್ಲೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯದ ರಚನಾವಿಧಾನವೇ ಕೆಲವು ದುರ್ಬಲಾಂಶಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದ್ದರೆ ಅದನ್ನು 'ಸಾಹಿತ್ಯ ರಚನೆಯ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟು' ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ, ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯದ ದುರ್ಬಲಾಂಶಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಬೊಟ್ಟು ತೋರಿಸಿ 'ತೀರ್ಪು' ಕೊಡುವ ವಿಮರ್ಶೆ–ತರಾತುರಿಯ ತೀರ್ಪಿಗೆ ಬದಲಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟುಗಳ ಚರ್ಚೆಯಾಗಿ ಮಾರ್ಪಡಬೇಕು. ಇಂಥ ಗಂಭೀರ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡದೆ ಸಾರಾಸಗಟಾಗಿ ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ನಕಾರಾತ್ಮಕ ನಿಲುವು ತಳೆಯುವುದು ವಿಮರ್ಶೆಯ ಸೌಜನ್ಯವಲ್ಲ.

ನವೋದಯ ಮತ್ತು ನವ್ಯಸಾಹಿತ್ಯ ರಚನಾವಿಧಾನಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲದ ಸಮಸ್ಯೆಯೊಂದು ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕಿದೆ. ಬಹುಪಾಲು ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಆಶಯಗಳು ಅನಕ್ಷರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನೆಲೆಯಿಂದ ರೂಪುಗೊಂಡಿವೆ; ಆದರೆ ಆ ಆಶಯಗಳು ಅಕ್ಷರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ದಾಖಲಾಗುತ್ತಿವೆ. ಬಹುಪಾಲು ಬಂಡಾಯ ಬರಹಗಾರರು ಅನಕ್ಷರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೂಲದಿಂದ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಅಕ್ಷರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನಯಗಾರಿಕೆ ಮತ್ತು ಅನಕ್ಷರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ರೂಕ್ಷತೆಗಳ ತಾಕಲಾಟ ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ತಳಮಳವಾಗಿ ಉಂಟುಮಾಡುವ ಬಿರುಕು ಮತ್ತು ಬಿಕ್ಕಟ್ಟುಗಳು ಸೃಜನಶೀಲಕ್ರಿಯೆಯ ಮೇಲೆ ಪರಿಣಾಮ ಬೀರುತ್ತವೆ. ಇದು ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂರಚನೆಗಳ ಸಂಬಂಧದ ಚರ್ಚೆ, ಇಂಥ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ವಿಮರ್ಶೆ ತನ್ನ ಸಾಮಾಜಿಕ–ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತದೆ.

ಪ್ರಾಸಂಗಿಕವಾಗಿ ಕಥಾಸಾಹಿತ್ಯದ ಪಾತ್ರನಿರ್ವಹಣೆಯ ಒಂದು ತೊಡಕನ್ನಿಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಬಹುದು. ಅಪ್ಪಟ ಹಳ್ಳಿಯ ಪಾತ್ರಗಳನ್ನುಳ್ಳ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ, ನಗರ ಪಾತ್ರಗಳುಳ್ಳ ರಚನೆಯ So called ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆ ಕೆಲವರಿಗೆ ಕಾಣದಿರಬಹುದು. ನಗರ ಬದುಕಿನ ಶಿಕ್ಷಿತ ಪಾತ್ರಗಳ ಸಂವೇದನಾಶೀಲತೆಗೂ, ಹಳ್ಳಿಯ ಪಾತ್ರಗಳ ಸಂವೇದನಾಶೀಲತೆಗೂ

ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಹಳ್ಳಿಯ ಪಾತ್ರಗಳ ನಾಲಗೆ ಮತ್ತು ನಡವಳಿಕೆಯಲ್ಲಿ ನಗರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚಿಂತನೆ ಮತ್ತು 'ಸೂಕ್ಷ್ಮ' ಸ್ತರಗಳು ಬರುವುದು ಕಷ್ಟ. ಹಳ್ಳಿಯ ಪಾತ್ರಗಳ ನಾಲಗೆ ಮತ್ತು ನಡವಳಿಕೆಯ ಸಹಜ ರೂಕ್ಷತೆ ಢಾಳಾಗಿ ಕಂಡಾಗ, ನಮ್ಮ ಮೇಲ್ ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದ ನೆಲೆಯುಳ್ಳ ವಿಮರ್ಶಕರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ 'ಸೂಕ್ಷ್ಮಸಂವೇದನೆಯಿಲ್ಲದ ಸಾಹಿತ್ಯ' ಎನ್ನಿಸಬಹುದು. ಒಂದು ವೇಳೆ ಹಳ್ಳಿಯ ವಸ್ತು, ಪಾತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷ ಚಿಂತನೆ ಮತ್ತು ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆಗಳು ಬಂದರೆ ಅದು ಆರೋಪಿತವೆಂಬ ಆರೋಪ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಗರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಶಿಕ್ಷಿತಪಾತ್ರ ಮತ್ತು ಸನ್ನಿವೇಶಗಳ ಮೂಲಕ ಸಂಯೋಜಿತಗೊಳ್ಳುವ ಸಂವೇದನೆ ಮತ್ತು ಚಿಂತನೆಗಳು ಈ ಆರೋಪದಿಂದ ಮುಕ್ತವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಈ ಮಾತುಗಳ ಮೂಲಕ ನಾನು ಹೇಳಬೇಕೆಂದಿರುವುದು ಇಷ್ಟು; ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಪಾತ್ರಗಳಿರುವ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ರೂಕ್ಷತೆ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತಿಯ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಸಂವೇದನಾಶೀಲತೆಗಳು ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುವ ಸಂದರ್ಭದ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ನಮ್ಮ ವಿಮರ್ಶೆ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಈ ಮುಖಾಮುಖಿಯನ್ನು ಸಾಹಿತಿಯು ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ನಿರ್ವಹಿಸಬೇಕೆನ್ನುವ ನಿರೀಕ್ಷೆ ಸರಿಯಾದರೂ ನಿರ್ವಹಣೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿರುವ ವಿವಿಧ ಒತ್ತಡಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸದ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಅಪೂರ್ಣವಾಗುತ್ತದೆ.

ನಮ್ಮೆದುರು ಇನ್ನೊಂದು ಸಮಸ್ಯೆಯಿದೆ; ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಧರ್ಮದ ಸಂಬಂಧ ಕೇವಲ 'ವಸ್ತು'ವಿಗೆ ಸೀಮಿತವಾಗಿಲ್ಲ. ಧರ್ಮವು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಒಂದು ವಸ್ತುವಾಗಿ ಹಿಂದಿನಿಂದಲೂ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿರುವುದು ಬೇರೆ; ಸಾಹಿತ್ಯವೇ ಧರ್ಮವಾಗುವುದು ಬೇರೆ. ನಾನಿಲ್ಲಿ 'ಧರ್ಮ'ವನ್ನು ಅದರ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸುತ್ತಿದ್ದೇನೆ. ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಧರ್ಮದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಮತ್ತು ಪರಿಭಾಷೆಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅಂತರ್ಗತ ನೆಲೆಗಳಾಗುವುದೇ ಒಂದು ಸಮಸ್ಯೆ. ನಮ್ಮ ವಿಮರ್ಶೆ ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವ ಬದಲು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತ ಬಂದಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಸಾಹಿತ್ಯವೂ ಒಂದು ಧ್ಯಾನವಾಗಿ, ತಪಸ್ಸಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಧರ್ಮದ ಧ್ಯಾನ, ತಪಸ್ಸುಗಳು ತನ್ನೊಳಗೆ ತಾನು ಮುಳುಗಿಹೋಗುವ ಮನಸ್ಥಿತಿಗಳಾಗಿವೆ. ಜೊತೆಗೆ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಧರ್ಮವು ಪಾವಿತ್ರ್ಯದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಮಡಿವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಕಾಯ್ದುಕೊಳ್ಳುತ್ತ ಬಂದಿದೆ. ದೈವಭಕ್ತಿ, ಧ್ಯಾನ, ತಪಸ್ಸುಗಳ ಮೂಲಕ ಮೋಕ್ಷಾನಂದದ ಸಂಭಾವ್ಯತೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಮಾತಾಡುವ ಧರ್ಮದ ರೀತಿ, ರಸಾನಂದವನ್ನು ಕುರಿತ ಸಾಹಿತ್ಯದ ರೀತಿಯಾಗುವ ಅಪಾಯವುಂಟು. ಧರ್ಮದ ನಿಗೂಢತೆ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯದ ನಿಗೂಢತೆಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮನಸ್ಥಿತಿಯೂ ಚರ್ಚಾರ್ಹವಾದುದು. ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಶೋಧನಾತ್ಮಕತೆ ಮತ್ತು ನಿಗೂಢತೆಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟಿಗೆ ಕಾಯ್ದುಕೊಂಡಾಗ ಮೆಚ್ಚುವ ವಿಮರ್ಶೆಯ 'ಮನಸ್ಥಿತಿ', ಶೋಧನಾತ್ಮಕತೆಯ ಮೂಲಕ ನಿಗೂಢತೆಯನ್ನು ಒಡೆದ ನೆಲೆಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಅನಾವರಣಗೊಂಡಾಗ ಅಸಂತೃಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ದೇವರ ರಹಸ್ಯವನ್ನು ಕಾಯ್ದುಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಧರ್ಮಕ್ಕಿರುವ ಆಸಕ್ತಿಯೇ ಬದುಕಿನ ರಹಸ್ಯವನ್ನು ಕಾಯ್ದುಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಇದೆ. ಸದಾ ಶೋಧಿಸುತ್ತಲೇ ಇರುವ ಸ್ಥಿತಿಯ ರೋಚಕತೆಯನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವ

ಮನಸ್ಥಿತಿ, ಭೇದಿಸುವ ಕ್ರಿಯೆಯಿಂದ ಭಯಾತಂಕಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತದೆ. ತನ್ನ ಸಂರಕ್ಷಣೆಯ ಸಲುವಾಗಿ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಎರಗತೊಡಗುತ್ತದೆ. ಆಗ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಮಾಟ ಮತ್ತು ಧರ್ಮದ ಎರಡು ನೆಲೆಗಳು ಲಭ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ.

ಮಾಟ ಮತ್ತು ಧರ್ಮಗಳಿಗೆ 'ರಹಸ್ಯ ಶಕ್ತಿ'ಯ ಬಗ್ಗೆ ಅಪಾರ ಶ್ರದ್ಧೆಯಿದೆ. ಆದರೆ ಎರಡೂ ವಿಭಿನ್ನ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗುತ್ತವೆ. ಮಾಟವು ಮಾನವನ ಶಕ್ತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಉತ್ಪ್ರೇಕ್ಷಿತ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿ ದರ್ಪದಿಂದ ವರ್ತಿಸಿ ಕೇಡಿಗಾಗಿ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾಗುತ್ತದೆಯೆಂಬ ಭಾವನೆ ಮೂಡಿಸುತ್ತದೆ. ಧರ್ಮವು ಮಾನವನ ಅಸಹಾಯಕತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತ, ಧ್ಯಾನ ದೈನ್ಯಗಳ ಮೂಲಕ ದೈವವನ್ನು ಒಲಿಸಕೊಳ್ಳಬಯಸುತ್ತದೆ. ಒಳಿತಿಗಾಗಿ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾಗುತ್ತದೆಯೆಂಬ ಭಾವನೆ ಮೂಡಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಮೂಲತಃ ಈ ಎರಡೂ ವಿಧಾನಗಳು ರಹಸ್ಯಶಕ್ತಿಯ ಆರಾಧನೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತವೆ; ರಹಸ್ಯವನ್ನು ಕಾಯ್ದುಕೊಳ್ಳುವ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ; ರೂಕ್ಷರೂಪದ ಮಾಟ ಮೂಲಭೂತವಾದವನ್ನು (Fundamentalism) ಪಡೆದಿದೆ; ರೂಕ್ಷ ರಹಿತವಾಗಿ ಕಾಣುವ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಧರ್ಮ ಯಥಾಸ್ಥಿತಿವಾದವನ್ನು (Conservatism) ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ತಮ್ಮೊಳಗೆ ಹುಟ್ಟುವ ಹೊಸತನ್ನು ಹೊಸಕಿಹಾಕುವ ವಿಧಾನಗಳು ಬೇರೆಯಾದರೂ–ಒಮ್ಮತವಂತೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಹನ್ನೆರಡನೇ ಶತಮಾನದ ವಚನ ಚಳುವಳಿಯ ಆಶಯಗಳು ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಇಷ್ಟವಾಗುವುದಿಲ್ಲ; ಒಳ ವಿರೋಧ–ವೈರುಧ್ಯಗಳಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟಿದ ವಚನ ಚಳುವಳಿಯಂಥ ಧಾರ್ಮಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಆಯಾಮದ ಅಂತಃಸ್ಸತ್ವ ಪಡೆದದ್ದು ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಧರ್ಮವಲಯಕ್ಕೆ ಪಥ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ, ರಾಜಾಶ್ರಯದಿಂದ ಹೊರಬಂದ ಭಕ್ತಿಪಂಥದ ರೀತಿಯೂ ಅಷ್ಟೇ; ಯಥಾಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು 'ಮೀರುವ ಕ್ರಿಯೆ' ಮಾಟಕ್ಕಾಗಲಿ, ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಧರ್ಮಕ್ಕಾಗಲಿ ಮೆಚ್ಚುಗೆಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಮೀರುವ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಮೀರುತ್ತ ಹೋಗುವುದೇ ಚರಿತ್ರೆಯ ಚಲನಶೀಲತೆ. ಇಂಥ ಚಲನಶೀಲತೆಯ ಆಶಯ–ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ವಿಮರ್ಶೆ (Institutionalised Criticism) ತನ್ನ ಮಾಟ ಮತ್ತು ಧರ್ಮದ ವಿಧಾನಗಳಿಂದ ಎರಗುತ್ತದೆ. ಈ ಮೂಲಭೂತವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆ ಶೋಧನಾತ್ಮಕತೆಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಶೋಧನೆಗಳನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತದೆ. ಹೊಸ ಶೋಧನೆಯಿಂದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸತ್ಯಗಳು ಹೊರಬರುವುದು ಅದಕ್ಕೆ ಬೇಕಿಲ್ಲ; ಆದ್ದರಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪಾವಿತ್ರ್ಯ ರಕ್ಷಣೆಗೆ ತೊಡಗಿದ ವೇಷ ತೊಡುತ್ತದೆ. ಎಂದೂ ಸಿಕ್ಕದ ದೇವರಂತೆ, ಸತ್ಯವೂ ಸಿಗಬಾರದೆಂಬ ಆಶಯ ಮತ್ತು ಸಿಕ್ಕುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬ ನಂಬಿಕೆ–ಇಂಥ ವಿಮರ್ಶೆಯ ತಿಳುವಳಿಕೆಯಾಗಿದೆ. ಜಗತ್ತಿನ ಕಟ್ಟಕಡೆಯ ಸತ್ಯವೆಂದು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವಾದರೂ, ಮಾನವ ಚರಿತ್ರೆಯ ಅರಿವು ಮತ್ತು ಅನುಭವಗಳಿಂದ ಅನಾವರಣಗೊಳ್ಳುವ ಸತ್ಯದ ಸ್ಥಿತಿಗಳನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಶೋಧನಾತ್ಮಕತೆಯು ಆರೋಪಿತ ನಿರಂತರತೆಯಾಗುತ್ತದೆ.

ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ನಿಗೂಢತೆಯ ಆವರಣಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ ಖಚಿತತೆಯ ನೆಲೆ ನಿರ್ಮಾಣಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವುದು ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಮೂಲಭೂತವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯ

ಆಕ್ರೋಶಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿರಬಹುದು. ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಅನಗತ್ಯ ಆಕ್ರೋಶವಿದೆಯೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಈ ವಿಮರ್ಶೆ, ತನ್ನ ಮಾಟ ಮತ್ತು ಧರ್ಮದ ನೆಲೆಗಳು ಅಭದ್ರಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಆತಂಕದಲ್ಲಿ ತಾನೇ ಅನಗತ್ಯ ಆಕ್ರೋಶದಿಂದ ಆಕ್ರಮಣಕಾರಿಯಾಗುತ್ತಿರುವುದು ಎಂಥ ವಿಪರ್ಯಾಸ!

ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಪರಂಪರೆ

ಇನ್ನೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕು: ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಪರಂಪರೆಯ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಪರಂಪರೆ ಎರಡೂ ಇವೆ. ಮಾನವ ಚರಿತ್ರೆಯ ಅರಿವು ಮತ್ತು ಸಮಕಾಲೀನ ಅನುಭವ ದ್ರವ್ಯದಿಂದ ಮೆದುಳು ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸುಗಳೊಂದಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡ ಬಂಡಾಯ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯೊಂದಿಗೆ ಪ್ರವಹಿಸುತ್ತದೆ; ನಿಗೂಢತೆಯ ಒಗಟು ಒಡೆಯುತ್ತ ಖಚಿತತೆಗಾಗಿ ಹವಣಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಸರಳತೆಯಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಸರಳತೆಯನ್ನು ದೋಷವೆಂದು ದಾಖಲಿಸಲು 'ಸತ್ಯದ ಸರಳೀಕರಣ'ವೆಂಬ 'ಮಂತ್ರದಂಡ' ವನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಸರಳತೆಯಾಗಲಿ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಯಾಗಲಿ ಸ್ವಯಂಪೂರ್ಣ ಗುಣಗಳೂ ಅಲ್ಲ, ದೋಷಗಳೂ ಅಲ್ಲ. ತಂತಮ್ಮ ಸಹಜ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಗುಣಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ; ಆರೋಪಿತ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ದೋಷಗಳಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದು ಆಯಾ ಸಂದರ್ಭದ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ಧಾರವಾಗಬೇಕಾದ ಅಂಶ.

ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದರೆ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯೊಂದಿಗೇ ಮುಕ್ತಾಯವಾಗಬೇಕೆಂಬ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಬೇಕಾದರೆ ಸರಳೀಕರಣ ಎನ್ನಬಹುದು. ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯೊಂದು ಬಂಡಾಯದ ಘೋಷಣೆ ಕೂಗಬೇಕೆಂಬ ನಿರ್ಬಂಧವೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಮಾನವೀಯ ಘೋಷಣೆಯೊಂದು ಅನಪೇಕ್ಷಣೀಯವೂ ಅಲ್ಲ. ಅದರ ಬಳಕೆಯ ಸಂದರ್ಭ ಮತ್ತು ನಿರೂಪಣಾ ವಿಧಾನಗಳು, ಸಾರ್ಥಕತೆ ಮತ್ತು ನಿರರ್ಥಕತೆಯನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತವೆ.

ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯವು ತನ್ನ ಆಶಯವನ್ನು ದೃಢವಾಗಿ ಪ್ರಕಟಿಸುವ ಉತ್ಸಾಹದಲ್ಲಿ ವಾಚ್ಯಕ್ಕೆ ಇಳಿದಿರುವ ಸಂದರ್ಭಗಳು ಇವೆ. ಈ ವಾಚ್ಯ ವಾಚಾಳಿತನಕ್ಕೆ ಕೃತಿಕಾರನ ಮಿತಿಗಳೂ ಕಾರಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಸಮರ್ಥ ಕೃತಿಕಾರನೊಬ್ಬ ಘೋಷಣೆಯನ್ನೂ ಮಾನವೀಯವಾಗಿಸಬಲ್ಲ; ಮಾನವೀಯ ವಿಮರ್ಶಕನೊಬ್ಬ ಇದನ್ನು ಗುರುತಿಸಲೂ ಬಲ್ಲ.

ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿರುದ್ಧ ನೆಲೆಗಳ ಸಂಘರ್ಷದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವ ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಆಶಯಗಳು ಶಾಂತಸ್ಥಿತಿಯ ತಣ್ಣನೆಯ ಮಾದರಿಗಳಾಗಬೇಕಿಲ್ಲ; ಅಂತೆಯೇ ಅನಗತ್ಯ ಹಾಗೂ ಆರೋಪಿತ ಆಕ್ರೋಶದ ಮಾದರಿಗಳೂ ಆಗ ಬೇಕಿಲ್ಲ.

ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಒಳಗುದಿಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುತ್ತಿರುವ ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ನಮ್ಮ ವಿಮರ್ಶೆ ಸರಿಯಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕೆನ್ನುವುದೇ ಮೇಲಿನ ಚರ್ಚೆಯ ಅಪೇಕ್ಷೆ.

ಯಾವುದೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಸುಲಭವಾಗಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಸಂಘರ್ಷದಿಂದಲೇ ಮುಂದೊಂದು ದಿನ ಸಾಮರಸ್ಯ ಮೂಡುತ್ತದೆ. ಸಂಘರ್ಷದ ಸ್ಥಿತಿಯೇ ಇಲ್ಲದಾಗ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸ್ಥಗಿತ ಮೌಲ್ಯಗಳೇ ಮೂಲಮಂತ್ರಗಳಾಗಿ, ರಕ್ತಚಲನೆಯೊಳಗೇ ತಮ್ಮ ಸ್ಥಗಿತತೆಯನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿಬಿಡುತ್ತವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ನಾವು ಬುದ್ಧಿ ಭಾವಗಳಲ್ಲಿ ಭ್ರಮೆ ತುಂಬಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತೇವೆ; ಬೀಗುತ್ತೇವೆ. ಈ ಬೀಗುವಿಕೆಯಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೇ ಭವ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ನಮ್ಮ ಭೂಮಿಯೇ ಪುಣ್ಯಭೂಮಿ ಎಂದೆಲ್ಲ ಬಾಯಿಪಾಠ ಒಪ್ಪಿಸತೊಡಗುತ್ತೇವೆ. ಆಗ ಭಿಕ್ಷುಕರು, ಬಡವರು, ಈ ಭೂಮಿಯ ಪುಣ್ಯಕ್ಕೆ ಒಕ್ಕರಿಸಿದ ಪಾಪಗಳಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಾರೆ. ಈ 'ಪಾಪ'ದ ಕಾರಣಗಳು ಮಾತ್ರ ಕಾಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇಂಥ ಕುರುಡು ಬೀಗುವಿಕೆಯೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಆತ್ಮರತಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಆತ್ಮರತಿಯು ಆತ್ಮವಂಚನೆಯಾಗುವ ಅರಿವೂ ಇಲ್ಲದೆ ಭ್ರಮಾತ್ಮಕ ಅಭಿಮಾನದಲ್ಲಿ ಮೋಸಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತ ಹೋಗುತ್ತೇವೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ನೆಲೆಗಳು ನಮ್ಮೊಳಗೆ ನಾವೇ ಗೋರಿಯಾಗುವ ಶವಮನಸ್ಸುಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿವೆ. ಇದು, ಸೃಜನಶೀಲತೆಯು ತನ್ನ ಸಂಘರ್ಷದ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಸ್ಥಗಿತಗೊಂಡಿದ್ದರ ಸೂಚನೆ.

ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ನೆಲೆಗಳಿಂದ ನಮ್ಮ ಪಂಚೇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಪೊರೆಕಟ್ಟಿದೆ. ನಳನಳಿಸುವ ಹೂವನ್ನು ನೋಡಿ ಸಂತೋಷಿಸುವ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಹೂವಿನ ಸೌಂದರ್ಯ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು, ಅದಕ್ಕೆ ನೀರೆರೆದು ಬೆಳೆಸಿದ ಮೂಳೆ ಕೈಗಳು ಕಾಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಉದ್ಯಾನದ ಹಸಿರನ್ನು ಕಂಡು ಹಾಯಾಗಿ ಅರಳುವವರಿಗೆ, ಸುಡುವ ಬೆವರಿನ ಉಸಿರು ತಾಕುವುದಿಲ್ಲ. ಭವ್ಯವಾದ ಕೋಟೆ–ಕೊತ್ತಲ, ದೇವಸ್ಥಾನಗಳನ್ನು ಕಂಡು ಸ್ತುತಿಸುವ ನಮ್ಮ ನಾಲಗೆ, ಕೋಟೆ ಕಲ್ಲುಗಳ ನಡುವೆ ಸುಳಿದಾಡುವ ಕಪ್ಪು ಮೈಗಳ ನಿಟ್ಟುಸಿರಿಗೆ ದನಿ ಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ. ಕಟ್ಟಿಸಿದವರನ್ನು ಮೆರೆಸಿ, ಕಟ್ಟಿದವರನ್ನು ಮರೆಯುವುದು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನೆಲೆ. ಇದರಿಂದ ಅರ್ಥವಾಗುವುದಿಷ್ಟು–ನಮ್ಮ ಬಹುಪಾಲು ನಾಲಗೆಗಳು ಹೇಳಿದ್ದನ್ನೇ ಹೇಳಿ ನರ ಸತ್ತಿವೆ. ಕಿವಿಗಳು ಕ್ಲೀಷೆಗಳನ್ನೇ ಕೇಳುತ್ತಿವೆ; ಕಣ್ಣುಗಳು ಬೆಳಕೆಂಬ ಕತ್ತಲಲ್ಲಿ ಇದ್ದೂ ಇಲ್ಲದಂತೆ ಜಡವಾಗಿವೆ. ಚರ್ಮವೂ ಕೋಟ್ಯಾಂತರ ದಲಿತರನ್ನು ಸ್ಪರ್ಶದಿಂದ ದೂರವಿಟ್ಟು ದುರಭಿಮಾನಿಯಾಗಿದೆ. ಮೂಗು 'ಸಗಣಿ'ಯೆಂದರೆ ಸಿಂಡರಿಸಿಕೊಂಡು ಶ್ರೀಗಂಧವೆಂದರೆ ಅರಳುತ್ತದೆ. ಇದು, ಪಂಚೇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಪೊರೆ ಕಟ್ಟಿದ್ದರ ಫಲ. ಈ ಪೊರೆಯನ್ನು ಸೀಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ, ಸೃಜನಶೀಲತೆಗೆ ಹೊಸ ಆಯಾಮ ತರುತ್ತದೆ. ಹೊಸ ಮನೋಧರ್ಮದಿಂದ ಇದು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದೇ ಬಂಡಾಯ ಮನೋಧರ್ಮ; ಬಂಡಾಯ ಪ್ರಜ್ಞೆ.

ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಈ ಪ್ರಜ್ಞಾ ಪರಂಪರೆಯ ಮೂಲಕ ಹೊಸ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಹುಡುಕುತ್ತದೆ; ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗುತ್ತದೆ.

ಪ್ರಜ್ಞೆ ಒಂದು ಸಾಪೇಕ್ಷ ಪದ. ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಪರಿಧಿಯೊಳಗೆ ಸೇರಿದ್ದೆಲ್ಲವೂ ಉತ್ತಮವಾದದ್ದೇ ಆಗಬೇಕಿಲ್ಲ. ಈಗಾಗಲೇ ವಿವರಿಸಿರುವಂತೆ ಪಂಚೇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ

ಪೊರೆಕಟ್ಟುವ 'ಪ್ರಜ್ಞೆ'ಯೂ ಇರಲಿಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯ. ಮನುಷ್ಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಪಾತಳಿಯಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಅಂಶಗಳು ಇರುವುದರಿಂದಲೇ ಬಂಡಾಯ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಹೆಚ್ಚು ಅಪೇಕ್ಷಣೀಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ನೆಲೆಗಳು ಪಾರ್ಥೇನಿಯಂ ಕಳೆಯಂತೆ ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಎಷ್ಟು ಕಿತ್ತುಹಾಕಿದರೂ ಈ ಪಾರ್ಥೇನಿಯಂ ಕಳೆ ಬೆಳೆಯುತ್ತಲೇ ಇದೆ. ಮನುಷ್ಯನ ಮನಸ್ಸು-ಮೆದುಳುಗಳನ್ನು ಈ ಪಾರ್ಥೇನಿಯಂ ಆಳವಾಗಿ ಆವರಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಇಂಥ ನೆಲೆಯನ್ನು ನಾನು 'ಪಾರ್ಥೇನಿಯಂ ಪ್ರಜ್ಞೆ' ಎಂದು ನಿರ್ದೇಶಿಸಬಯಸುತ್ತೇನೆ. ಈ ಪ್ರಜ್ಞೆ ವ್ಯಕ್ತಿ-ವರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ವಿವಿಧ ರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ತನ್ನ ನೆಲದಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆಯ ಬೆಳೆಗೆ ಮಾರಕವಾಗುವ ಪಾರ್ಥೇನಿಯಂ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಪ್ರಾಚೀನವೂ ಹೌದು, ಅರ್ವಾಚೀನವೂ ಹೌದು. ಈ ಮಾತು ಕಲೆಯ ವಿಷಯಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ.

ಕಲೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆ ಬಂದಾಗ ಮ್ಯಾಕ್ಸಿಂಗಾರ್ಕಿಯ 'The city of the Yellow Devil' ಎಂಬ ಪುಸ್ತಕ ನೆನಪಿಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಮ್ಯಾಕ್ಸಿಂಗಾರ್ಕಿ ನಡೆಸಿದ 'ಕಲ್ಪಿತ' ಸಂದರ್ಶನಗಳ ವಿಭಾಗವೊಂದಿದೆ. ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯೊಂದಿಗಿನ 'ಕಲ್ಪಿತ' ಸಂದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಪ್ರಶ್ನೋತ್ತರ ಹೀಗಿದೆ.

ಗಾರ್ಕಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆ: What do you think of Art?

(ಕಲೆಯ ಬಗ್ಗೆ ನಿಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆ ಏನು?)

ಆತನ ಉತ್ತರ: I don't think of art, I simply buy it.

(ನಾನು ಕಲೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಯೋಚಿಸುವುದೇ ಇಲ್ಲ, ಸುಮ್ಮನೆ ಕೊಂಡುಕೊಳ್ಳುತ್ತೇನೆ, ಅಷ್ಟೆ)

– ಈ ಉತ್ತರ ಆತನ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಪ್ರತೀಕ. ಅವನಿಗೆ ಕಲೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಸರಕು ಮತ್ತು ಸ್ವಪ್ರತಿಷ್ಠೆಗಾಗಿ ಕೊಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಅಲಂಕಾರ ಸಾಮಗ್ರಿ. ಆತನಿಗೆ ಕಲೆ ಬೇಕು; ಆದರೆ ಚಿಂತನೆಗಲ್ಲ; ಅನುಭವಕ್ಕಲ್ಲ; ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಗೆ, ಕಲಾಸೇವೆಯ ಮುಖವಾಡಕ್ಕೆ.

ಕಲಾಸೇವೆಯ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆ ರಾಜಪ್ರಭುತ್ವದ ಕಾಲದಿಂದ ಇಂದಿನ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ಕಾಲದವರೆಗೂ ಬೆಳೆದುಬಂದಿದೆ. ಹಿಂದೆ, ಕೆಲವು ರಾಜರಲ್ಲಿ ಕಲಾಭಿಜ್ಞತೆ ಇದ್ದಿರಬಹುದಾದರೂ ಕವಿ ಕಲಾವಿದರಿಗೆ ಆಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾನ ಕಲ್ಪಿಸುವುದು ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯ ವಿಷಯವೂ ಆಗಿತ್ತು. ಕಲಾಲೋಲುಪತೆಯ ಅಂಗವೂ ಆಗಿತ್ತು. ರಾಜರ ಆಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿದ್ದೂ ಸೃಜನಶೀಲ ಸ್ವಾಯತ್ತತೆಗಾಗಿ ತೀವ್ರತುಡಿತ ಹೊಂದಿದ್ದ ಪಂಪನಂಥ ಕವಿಗಳು ಮತ್ತು ರಾಜಸ್ಥಾನದಿಂದ ದೂರವೇ ಉಳಿದ ಇನ್ನಿತರ ಕವಿಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಹೊಸನೆಲೆಗಳನ್ನು ಶೋಧಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಮತ್ತು ಬಂಡವಾಳಶಾಹೀ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಸ್ವರೂಪ ಬೇರೆಯಾಗಿದ್ದರೂ ಇವುಗಳ 'ಕಲಾಪ್ರತಿಷ್ಠೆ' ಸೃಜನಶೀಲತೆಗೆ ಸವಾಲೊಡ್ಡುತ್ತ ಬಂದಿದೆ. ವಿವಿಧ ಕಾಲಘಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ವಿವಿಧ

ಆಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಹುಸಿ ಕಲಾಭಿಜ್ಞತೆಯ ಪಾರ್ಥೇನಿಯಂ ಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆಯಾಗುತ್ತದೆ.

ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳ ಮೂಲಕವೂ ಪಾರ್ಥೇನಿಯಂ ಪ್ರಜ್ಞೆಪ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳಾಗಿ ನಾವು ಪುರಾಣೇತಿಹಾಸಗಳನ್ನು ಆರೋಗ್ಯಕರ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸುವ ವಿಧಾನಗಳಿವೆ. ಮೊದಲೇ ವಿವರಿಸಿರುವಂತೆ ಪುರಾಣವೇ ಒಂದು ಪ್ರತೀಕ. ಆದರೆ ಸಮಾಜದ ಪ್ರತಿಗಾಮಿ ಶಕ್ತಿಗಳು ಪುರಾಣದ ಮೂಲಕ ಪಾರ್ಥೇನಿಯಂ ಪರಿಣಾಮ ಬೀರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಇದು ಅತ್ಯಂತ ಅನಾರೋಗ್ಯಕರ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಾಗಿದ್ದು ಮನುಷ್ಯ ಸಂಬಂಧಗಳಿಗೊಡ್ಡಿದ ಸವಾಲಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುತ್ತಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿಯಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿಯೂ ಕಾಡಿಸುತ್ತಿದೆ.

ಪುರಾಣಗಳು ಪ್ರತೀಕವೆನ್ನುವಾಗ ಉತ್ತಮಿಕೆಯ ಪ್ರತೀಕವೆಂದು ಮಾತ್ರವೇ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಕೃತಿಯೊಂದು ಬದುಕಿನ ವಿವಿಧ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸುವ ಪ್ರತೀಕಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರಲು ಸಾಧ್ಯ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ರಕ್ತಬೀಜಾಸುರನನ್ನು ಪಾರ್ಥೇನಿಯಂ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಪ್ರತೀಕವನ್ನಾಗಿ ನೋಡಬಹುದು. ತಾನು ಸಾಯುವ ಬದಲು ತೊಟ್ಟಿಕ್ಕುವ ರಕ್ತದ ಮೂಲಕ ಅಸಂಖ್ಯಾತ ರಕ್ತಬೀಜಾಸುರನನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ಈ 'ಪ್ರತೀಕ' ಪಾರ್ಥೇನಿಯಂ ಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಜರಾಸಂಧನ ಪಾತ್ರವೂ ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ. ಆತನದು ಎಷ್ಟು ಸಾರಿ ಸೀಳಿ ಎಸೆದರೂ ಕೂಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಶರೀರ. ಸೀಳಿದಾಗ ಒಂದು ಭಾಗವನ್ನು ತಲೆಕೆಳಗು ಮಾಡಿ ಎಸೆದರೆ ಮಾತ್ರ ಮೃತ್ಯು. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಮತ್ತೆ ಮರುಹುಟ್ಟು. ಇದು ಪಾರ್ಥೇನಿಯಂ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಪ್ರತೀಕ. ವಿವಿಧ ಅಂಗಗಳ ಮೂಲ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿದರೆ ಸಾವು; ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಆ ಅಂಗಗಳೆಲ್ಲ ಸೇರಿ ಮತ್ತೆ ರೂಪಧಾರಣೆ ಮಾಡಿ ಹಳೆಯದನ್ನು ಹೊಸ ಹುಮ್ಮಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತ ಯಥಾಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಉಳಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಪಾರ್ಥೇನಿಯಂ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಬೂದಿಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಬೆಳಕಿನ ಬೀಜವನ್ನು ಕಾಣಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಇಂಥ ಬೆಳಕನ್ನು ಕಾಣುವುದು ಕಷ್ಟಸಾಧ್ಯಕ್ರಿಯೆ. ಭೂತವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುತ್ತಲೇ ಕೆಡುವುತ್ತ, ಕೆಡುವುತ್ತಲೇ ಭವಿಷ್ಯವನ್ನು ಕಟ್ಟುತ್ತ, ಒಳಗೆಲ್ಲ ಬೆಳಕು ಹಬ್ಬಿಸುವ ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಬಂಡಾಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ವಿಶಿಷ್ಟ ನೆಲೆಯಾಗಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಬದುಕನ್ನು ಕಾಣಿಸುವುದಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಬದುಕೇ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂಬಂಥ ತೀವ್ರತೆಯಲ್ಲಿ ಬಂಡಾಯಸಾಹಿತ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಸ್ಫೂರ್ತಿಯಿದೆ. ಬದುಕನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ಆಶಯದಲ್ಲೇ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ಈ ಕ್ರಿಯೆ ಸೃಷ್ಟಿಶೀಲತೆಗೆ ಹೊಸ ಆಯಾಮ ಒದಗಿಸುತ್ತದೆ.

ಹೀಗೆ ಹುಟ್ಟುವ ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕೃತಿಗಳು ಪ್ರತಿಭಟನೆಯ ಆಶಯದೊಂದಿಗೇ ಮುಗಿಯಬೇಕೆಂಬ 'ಮೂಢನಂಬಿಕೆ'ಯನ್ನು ತೊರೆಯಬೇಕು. ಪ್ರತಿಭಟನೆಯ ಆಶಯ ಯಾವ ವಿಧಾನದಲ್ಲಾದರೂ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗಬಹುದು.

ಪ್ರತಿಭಟಿಸುವ ಪಾತ್ರವಾಗಲಿ, ಮಾತಾಗಲಿ ಇಲ್ಲದೆ ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವ ಕ್ರಮದಲ್ಲೇ ಬಂಡಾಯದ ಆಶಯ ಅಂತರ್ಗತವಾಗಿರಲು ಸಾಧ್ಯ; ಅಸಹಾಯಕತೆಯ ಮೂಲಕವೂ ಆಶಯ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ವ್ಯಂಗ್ಯ, ವಿಷಾದಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ವಿರೋಧಿನೆಲೆ ನಿರ್ಮಾಣಗೊಳ್ಳಬಹುದು; ನೇರವಾಗಿಯೂ ಪ್ರತಿಭಟನೆ ಪ್ರಕಟವಾಗಬಹುದು. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಬಂಡಾಯದ ಆಯಾಮ ವಿವಿಧ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳ ಮೂಲಕ ಹಾದು ಬರಲು ಸಾಧ್ಯವೆಂಬ ಅರಿವು ಮತ್ತು ಈ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಶೋಧ ಮುಖ್ಯವಾದುದು.

ಈ ಶೋಧ, ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ವಿಮರ್ಶೆಗೂ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಶೋಧದ ನಿರಂತರತೆ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಅಗತ್ಯ. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಹೊಸ ಹುಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳದೆ ಪೂರ್ವಾಗ್ರಹ ಪೀಡಿತ ಅನರ್ಥಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುವ ಸಂಭವವೇ ಹೆಚ್ಚು.

ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಮಾಜ ಬದಲಾವಣೆ

ಸಾಹಿತ್ಯದಿಂದ ಸಮಾಜ ಬದಲಾವಣೆ ಸಾಧ್ಯವೆ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಎತ್ತಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯವೊಂದರಿಂದಲೇ ಸಮಾಜ ಬದಲಾವಣೆಯಾಗಲಿ, ಕ್ರಾಂತಿಯಾಗಲಿ, ಸಾಧ್ಯವೆಂಬ ಭ್ರಮೆ ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಸಾಹಿತ್ಯ ರಚನೆಯ ಅಭಾವದಲ್ಲೂ ಸಮಾಜ ಬದಲಾವಣೆಯ ಕ್ರಿಯೆ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ವಿವಿಧ ಸಂಶೋಧನೆಗಳ ಫಲವಾಗಿ ಅನುಷ್ಠಾನಗೊಳ್ಳುವ ಹೊಸ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಜೀವನ ವಿಧಾನಗಳು ಸಮಾಜವನ್ನು ವಿವಿಧ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಬದಲಾಯಿಸುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಸಮಾಜದ ಗತಿಯೊಂದಿಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ನಮಗೆ ಮುಖ್ಯ. ಹೀಗೆ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರಿಂದಲೇ ಬದುಕಿನ ವರ್ತಮಾನವನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯ. ಇದಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ ಅಳಿಯುತ್ತಿರುವ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ನೆಲೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಹಳಹಳಿಸುತ್ತ ಭೂತದ ವೈಭವೀಕರಣಕ್ಕೆ ತೊಡಗುವ ಸಾಹಿತ್ಯ ತನಗೆ ತಾನೇ ಯಥಾಸ್ಥಿತಿವಾದಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಬದಲಾವಣೆಯ ಗತಿಯನ್ನು 'ಹಿಡಿಯುವ' ಸಾಹಿತ್ಯ, ಚಲನಶೀಲತೆಯ ಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳನ್ನು ದಕ್ಕಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತ, ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಪೂರಕವಾದ ಮಾನಸಿಕ ವಲಯವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯೊಂದು ಸಮಾಜ ಬದಲಾವಣೆಯ ಆಶಯವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದ ಕೂಡಲೇ ಅಂಥ ಬದಲಾವಣೆ ಸಂಭವಿಸದಿರಬಹುದು; ಆದರೆ ಕೃತಿಕಾರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚಲನಶೀಲತೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದ್ದಾನೆಂಬುದು ಮಹತ್ವದ ಸಂಗತಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ತೊಡಗುವಿಕೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿರುದ್ಧ ನೆಲೆಗಳ ಮುಖಾಮುಖಿಯನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವುದರಿಂದ ಕೃತಿಕಾರನ ಕಲೆ 'ತಟಸ್ಥ ತಪಸ್ವಿ'ಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ; ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಜಡತೆಗೆ ಮಾರುಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ.

ನಿಜವಾದ ಸಮಾಜ ಬದಲಾವಣೆಯಾಗುವುದು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಸಮೂಹ ಚಳುವಳಿಯ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆಯಿಂದ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚಳುವಳಿಯು ಸಮಾಜ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಬೇಕಾದ ಪ್ರಜಾಪರಿಸರದ ನಿರ್ಮಿತಿಯಲ್ಲಿ ಪರಿಮಿತ ಪಾತ್ರ ವಹಿಸುತ್ತ,

ಚಲನಶೀಲ ಸತ್ವವನ್ನು ಜೀವಂತವಾಗಿಡುವ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತದೆ; ನೇರ ರಾಜಕೀಯ ಕ್ರಿಯೆಯಾಗುವ ಸಮೂಹ ಚಳುವಳಿಯು ಪ್ರಧಾನಕ್ರಿಯೆಯಾದರೆ, ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಜೀವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಬಯಸುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚಳುವಳಿ ಪೂರಕ ಕ್ರಿಯೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ಸಮಾಜ ಬದಲಾವಣೆಯಾಗುತ್ತದೆಯೆಂಬ ಭ್ರಮೆ ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕಿಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ನಿಜ; ಆದರೆ ಕ್ರಾಂತಿಯ ಉತ್ಕಟ ಕ್ಷಣಗಳಲ್ಲಿ ಸಮೂಹ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚಳುವಳಿಗಳೆರಡೂ ಏಕೀಭವಿಸುವ ಅಪೂರ್ವ ಸಂದರ್ಭ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಬಹುದು. ಅಂಥ ಅಪೂರ್ವ ಕ್ಷಣಕ್ಕಾಗಿ ಹಾತೊರೆಯುವ ಕನಸುಗಾರಿಕೆಯು ವರ್ತಮಾನದ ಒಡಲತವಕವಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಒಡಮೂಡುವ ರೀತಿ, ಮಹತ್ವಪೂರ್ಣ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ದಾಖಲೆಯಾಗುತ್ತದೆ.

ಕೊನೆಗೆ ಇಷ್ಟು ಹೇಳಬಹುದು; ಜಡತೆ ಮತ್ತು ಚಲನಶೀಲತೆಗಳ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಹುಟ್ಟು–ಸಾವುಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟಿಗೆ ಅನುಭವಿಸುವ ಸಂಕಟದಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಹುಸಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಶ್ರಮಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆ.

(ಇದು ಮೊದಲು 'ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆ' ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗಿತ್ತು. ಇದಕ್ಕೆ ಮುಂಚೆ ಇಲ್ಲಿರುವ ಕೆಲವು ವಿಚಾರಗಳು ೧೯೮೦ರಿಂದಲೂ ಆಗಾಗ್ಗೆ ಬಿಡಿ ಬರಹಗಳಾಗಿ ಪ್ರಕಟವಾಗಿದ್ದವು).

೧೯೯೧

ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ತಾತ್ವಿಕತೆ

ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಹುಡುಕುವ ಮತ್ತು ಸಂಬಂಧಾತರಗಳನ್ನು ಶೋಧಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಹೊಸದೇನೂ ಅಲ್ಲ. ಆದರೂ ಅದು ಹಳೆಯದಾಗಿಲ್ಲ; ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕುರಿತ ಪಶ್ನೆ, ಜೀವಂತವಾಗಿರುವಂತೆ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿರುವುದೇ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಕೆಲವು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಕೊನೆಮುಟ್ಟಿಸುವ ಮನೋಧರ್ಮವಾಗಲಿ, ಮನೋಧೈರ್ಯವಾಗಲಿ ನಮ್ಮ ಎಲೈಟ್ ಬೌದ್ಧಿಕ ವಲಯಕ್ಕೆ ಇದೆಯೆ ಎಂದು ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಅನ್ನಿಸುವುದುಂಟು. ಆದರೂ ಚರ್ಚೆಯ ನಿರಂತರತೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಬಾರದಲ್ಲವೆ? ಅದರಲ್ಲೂ ಇತ್ತೀಚಿನ ಒಂದೂವರೆ ದಶಕದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಸಾಹಿತಿಗಳಲ್ಲಿ ತಾತ್ವಿಕ ಬದ್ಧತೆಯನ್ನು ಕಾಣುತ್ತ ಬಂದ ಬೌದ್ಧಿಕ ವಲಯಕ್ಕೆ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆ ಎದುರಾದರೆ, ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅನನ್ಯತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಅಕ್ಕರೆ ಮೂಡಿದರೆ, ಯಾಕೆ ಬೇಡವೆನ್ನೋಣ?

ನಮಗೆಲ್ಲ ಗೊತ್ತಿರುವಂತೆ ಸಾಹಿತ್ಯವೆನ್ನುವುದು ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಗೊಳ್ಳುವ ಸಂವೇದನೆ; ವಿವಿಧ ಅನುಭವ ಹಾಗೂ ಅರಿವಿನಿಂದ ಸಂಯೋಜನೆಗೊಂಡ ಸಂವೇದನೆ. ಮೂಲತಃ ಭಾವವಲಯದ ನೆಲೆಯಾದ ಸಂವೇದನೆಯು ನಿಲುವಿನ ರೂಪವನ್ನು ತಾಳುತ್ತ, ದೃಷ್ಟಿಕೋನದ ನಿರ್ದಿಷ್ಟತೆಗೆ ತಲುಪುತ್ತ, ದರ್ಶನಾತ್ಮಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತ ಹೋದಂತೆ, ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದೆಯೆಂದು ಅರ್ಥೈಸಬಹುದು. ಕೇವಲ ಭಾವನಾತ್ಮಕವಾಗದೆ, ಭಾವಸಂಯೋಜನೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಒಳ ಎಳೆಯಾಗಿ ಬೆಳೆಯುವ ಬೌದ್ಧಿಕತೆಯು ಸಾಹಿತ್ಯಕೃತಿಯೊಂದಕ್ಕೆ ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಯನ್ನು ತಂದುಕೊಡುತ್ತದೆ. ಕೃತಿಯೊಂದು ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಯನ್ನು ಪಡೆಯಬೇಕಾದರೆ, ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವಿದ್ದರೆ ಸಾಲದು, ದೃಷ್ಟಿಯು ದರ್ಶನವಾಗುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯಾ ಪರಂಪರೆಯು ತಾತ್ವಿಕತೆಯೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಕೃತಿಯೊಂದು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ದರ್ಶನದ ಅಂತರ್ಗತ ತಿರುಳನ್ನು ತಾತ್ವಿಕತೆ ಎನ್ನಬಹುದು. ಮತ್ತೂ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಬಹುದಾದರೆ ದರ್ಶನದ ವಿಸ್ತಾರಕ್ಕೆ ಒದಗುವ ಕೇಂದ್ರಪ್ರಜ್ಞೆಯೇ ತಾತ್ವಿಕತೆ.

ತಾತ್ವಿಕತೆಯಿರುವ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಕೇವಲ ಭಾವನಾತ್ಮಕವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ ಅಥವಾ ಕೇವಲ ಬೌದ್ಧಿಕವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಕೇವಲ ಭಾವನಾತ್ಮಕತೆಯು ವಿವೇಕದಿಂದ ವಂಚಿತವಾಗದ ಅತಿಭಾವುಕತೆಯೊ, ಭಾವೋದ್ರೇಕವೊ ಆಗುವ ಅಪಾಯವಿರುತ್ತದೆ. ಕೇವಲ ಬೌದ್ಧಿಕತೆಯು ಸೃಜನಶೀಲವಲ್ಲದ ಒಣವರದಿಯಾಗುವ ಆತಂಕವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಸಂದರ್ಭದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೇವಲ ಭಾವನಾತ್ಮಕ ಅಥವಾ ಕೇವಲ

ಬೌದ್ಧಿಕ–ಎರಡೂ ಆಗದ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಅಂತರ್ಗತ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಸವಾಲನ್ನು ಎದುರಿಸುತ್ತಿದೆ; ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಉತ್ತಮ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ಸೃಜನಶೀಲವೂ ಚಿಂತನಶೀಲವು ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಚಿಂತನಶೀಲತೆಯಲ್ಲಿ ಸೃಜನಶೀಲತೆ, ಸೃಜನಶೀಲತೆಯಲ್ಲಿ ಚಿಂತನಶೀಲತೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ವಿಧಾನವನ್ನು ರೂಢಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಉತ್ತಮ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅಂತರ್ಗತ ಅಭೀಪ್ಸೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು 'ಸೃಜನೇತರ' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೊ ಅಂಥ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಸೃಜನಶೀಲತೆಯಿಂದ ದೂರವಾದುದಲ್ಲ. ಚಿಂತನಶೀಲತೆಯನ್ನು ಪ್ರಧಾನ ಗುಣಲಕ್ಷಣವನ್ನಾಗಿಸಿಕೊಂಡ ಈ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಭಾಗದೊಳಗೆ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯ ಸೆಳೆತ ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ 'ಸೃಜನೇತರ'ವನ್ನು 'ಚಿಂತನಪ್ರಧಾನ ಸಾಹಿತ್ಯ'ವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಬಹುದು. ಅಂತೆಯೇ 'ಸೃಜನಶೀಲ'ವೆಂದು ಗುರುತಿಸುವ ಸಾಹಿತ್ಯವಿಭಾಗದಲ್ಲಿ ಚಿಂತನಶೀಲತೆ ಇರುವುದಿಲ್ಲ ವೆಂದಲ್ಲ; ಉತ್ತಮ ಸೃಜನಶೀಲ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಚಿಂತನಶೀಲತೆಯೂ ಅಂತರ್ಗತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳುವದಾದರೆ 'ಸೃಜನಶೀಲ'ವೆಂದು ಕರೆಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಾಹಿತ್ಯವು 'ಸೃಜನಪ್ರಧಾನ ಸಾಹಿತ್ಯ'ವಾಗಿದ್ದು ಅದರಲ್ಲಿ ಚಿಂತನಶೀಲತೆಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. 'ಸೃಜನೇತರ'ವೆಂದು ಕರೆಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಾಹಿತ್ಯವು 'ಚಿಂತನ ಪ್ರಧಾನ ಸಾಹಿತ್ಯ'ವಾಗಿದ್ದು ಅದರಲ್ಲಿ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸೃಜನಶೀಲ ಮತ್ತು ಸೃಜನೇತರ ಸಾಹಿತ್ಯಗಳನ್ನು ಕ್ರಮವಾಗಿ ಸೃಜನಪ್ರಧಾನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಚಿಂತನಪ್ರಧಾನ ಸಾಹಿತ್ಯ–ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಹೆಸರಿಡುವ ವಿಚಾರವೇನೇ ಇರಲಿ; ಸಾಹಿತ್ಯವು ಸೃಜನಶೀಲತೆ ಮತ್ತು ಚಿಂತನಶೀಲತೆಗಳನ್ನು ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ಸೂಕ್ಷ್ಮವನ್ನು ದಕ್ಕಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಗತ್ಯ. ಹೀಗೆ ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವೆಂಬಂತೆ ಕಾಣುವ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಕೇಂದ್ರಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಒಗ್ಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಿಯೆ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತಿದೆ. ನಮ್ಮ ಸಂದರ್ಭದ ವೈರುಧ್ಯಗಳ ಒಳಹೊಕ್ಕು ಒಂದಾಗಿ ಬರುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರತಿಭೆ ಪ್ರಬುದ್ಧವೂ ಮೌಲಿಕವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆಯೆನ್ನುವುದು ನನ್ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಈ ಮಾತನ್ನು ಹೀಗೆ ವಿಸ್ತರಿಸಬಹುದು; ನಮ್ಮ ಸಮಕಾಲೀನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ–ವ್ಯಕ್ತಿ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಸಮೂಹ ಪ್ರಜ್ಞೆ, ಮಾತು ಮತ್ತು ಮೌನ, ನಗರ ಮತ್ತು ಹಳ್ಳಿ, ಅಂತರ್ಮುಖತೆ ಮತ್ತು ಬಹಿರ್ಮುಖತೆ, ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಮತ್ತು ಉಪರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ–ಹೀಗೆ ಅನೇಕ ವೈರುಧ್ಯಗಳು ಎದುರಾಗುತ್ತಿವೆ. ಕೆಲವರು ವ್ಯಕ್ತಿ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನೂ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಸಮೂಹ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನೂ ಪರಸ್ಪರ ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸಿ ವೈಭವೀಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಮಾತು ನಗರ–ಹಳ್ಳಿ, ಮಾತು–ಮೌನ, ಅಂತರ್ಮುಖತೆ–ಬಹಿರ್ಮುಖತೆ, ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ–ಉಪರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಹೀಗೆ ಎಲ್ಲ ಅಂಶಗಳಿಗೂ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ. ಇತ್ತೀಚಿನ ಒಂದೂವರೆ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಬಂದ ದಲಿತ–ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಬಹಿರ್ಮುಖಿ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದೂ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದರೆ ಅಂತರ್ಮುಖಿ ಮಾತ್ರವೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ 'ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ ವಿಮರ್ಶಕ'ರಿಗೇನೂ ಕೊರತೆಯಿಲ್ಲ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಯಾವುದೇ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೇವಲ ಅಂತರ್ಮುಖಿಯಾಗಲೀ

ಕೇವಲ ಬಹಿರ್ಮುಖಿಯಾಗಲೀ ಆಗಿರುವುದಿಲ್ಲ; ಅಂತೆಯೇ ಕೇವಲ ವ್ಯಕ್ತಿಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಅಥವಾ ಸಮೂಹಪ್ರಜ್ಞೆಯ ವೈಭವೀಕರಣವೂ ಸಲ್ಲದು. ಬಹಿರ್ಮುಖಿ ಸಮಾಜ ಹಾಗೂ ಸಮೂಹದ ನೆಲೆಗಳು ಅಂತರ್ಮುಖಿಯಾಗುತ್ತ ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಳಗಿನ ಹೂರಣವಾಗುತ್ತ ಮತ್ತೆ ಹೊರಬರುವ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ವಿಧಾನವೇ ಕಲೆಯೊಂದರ ಸಹಜ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಸಮೂಹಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವ ವ್ಯಕ್ತಿಪ್ರಜ್ಞೆ, ಬಹಿರ್ಮುಖತೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವ ಅಂತರ್ಮುಖತೆ ಅರ್ಥ ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಪ್ರಜ್ಞೆ-ಸಮೂಹಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಅಂತರ್ಮುಖತೆ-ಬಹಿರ್ಮುಖತೆಗಳ ಅಂತರ್ ಕ್ರಿಯೆಯು ಇಂದಿನ ಪ್ರಧಾನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಶೋಧವಾಗಿದೆ. ದಲಿತ-ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯವು ನವ್ಯಸಾಹಿತ್ಯದ ವ್ಯಕ್ತಿ ವೈಪರೀತ್ಯಗಳನ್ನು ಮೀರಲೇಬೇಕು; ಸಮೂಹಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳಬೇಕು. ಆದರೆ ಹೇಗೆ ಎಂಬ ಹುಡುಕಾಟವನ್ನು ಸದಾ ಜೀವಂತವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಳಗೆ ಘನೀಭವಿಸುವ ಸಮೂಹಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಸಮೂಹದೊಳಗೆ ಸನ್ನಿಯಾಗದ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನೂ ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಇಂದಿನ ಎಲ್ಲ ಲೇಖಕರ ಸಮಸ್ಯೆ ಹಾಗೂ ಸವಾಲೆಂದು ನಾನು ಭಾವಿಸುತ್ತೇನೆ. ಈ ಸವಾಲಿಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುವ ಲೇಖಕ, ಅದೆಷ್ಟೇ ದೊಡ್ಡ ಮಾತುಗಳನ್ನಾಡಲಿ, ಪಲಾಯನವಾದಿಯಾಗುತ್ತಾನೆ.

ಮೇಲಿನ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮಾತು-ಮೌನ, ನಗರ-ಹಳ್ಳಿ, ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ-ಉಪರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಈ ಎಲ್ಲ ವೈರುಧ್ಯಗಳಿಗೂ ಅನ್ವಯಿಸಬಹುದು. ಸಾಹಿತ್ಯವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಮಾತಾಗಿ ಪ್ರಕಟಗೊಂಡಾಗ ತನ್ನೊಳಗೇ ಮೌನದ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ತುಂಬಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ತನ್ನ ಕಾಲದ ಕೆಲವು ನೆಲೆಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಮಾತಾಗುತ್ತ, ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ನೆಲೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕ ಮೌನವಹಿಸಬಹುದು; ಅಥವಾ ಸಹಜ ಮೌನವನ್ನು ತಾಳಬಹುದು. ಆದ್ದರಿಂದ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕಾಲದ ಮಾತಿನ ಜೊತೆಗೆ ಮೌನವೂ ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತದೆ; ಈ ಮೌನಕ್ಕೆ ಮುಂದೆಂದೊ ಮಾತು ಲಭ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಒಂದು ಅಂಶವಾದರೆ, ನಾವು ಮಾತನ್ನು ಹೆಚ್ಚುಮಾಡುತ್ತ ಮೌನದ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಮರೆಯುವುದು, ಮೌನವನ್ನು ಮಹತ್ವವೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತ ಮಾತೇ ಆಡದ ಮೌನಮುನಿಗಳಾಗುವುದು-ಇನ್ನೊಂದು ಅಂಶ. ಸಾಹಿತ್ಯವು ಮಾತು ಮತ್ತು ಮೌನಗಳ ನಡುವಿನ ಅಂತರ್‌ಕ್ರಿಯೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದಾಗ ಮಾತಿನ ಪೋಲು ಹಾಗೂ ಮೌನದ ವೈಪರೀತ್ಯಗಳಿಂದ ಪಾರಾಗುತ್ತದೆ; ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ನಮ್ಮ ನಡುವಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮೌನಗಡ್ಡೆಗಳ ಅಮಾನವೀಯತೆಯನ್ನು ಅನಾವರಣಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಮೌನದ ಹಿಂದಿರುವ ಕ್ರೌರ್ಯವನ್ನು ಅನಾವರಣಗೊಳಿಸುವ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಭಾಷಣದ ಮಾತಾಗದಂತೆ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆಯೂ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಮಾತು-ಮೌನಗಳ ಕತ್ತಲು ಬೆಳಕಿನಾಟದಲ್ಲಿರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಸಂವೇದನಾಶೀಲವಾಗಿ ತುಂಬಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾದಾಗ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಚಲನಶೀಲತೆಯ ಮೌಲ್ಯ ಲಭ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಹುಸಿದಾರ್ಶನಿಕತೆಯ ಸೋಗಿನಲ್ಲಿ ಸ್ಥಗಿತ

ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಗಟ್ಟಿಗೊಳಿಸುವ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ವಂಚನೆಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ವಿಜೃಂಭಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಅಪಾಯಗಳನ್ನು ಸಮಕಾಲೀನ ಸಾಹಿತಿ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ನಗರ ಮತ್ತು ಹಳ್ಳಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಅಷ್ಟೇ. ಇಂದು ನಗರದ ಹೊರ ವಯ್ಯಾರದೊಳಗೆ ಅನೇಕ ಹಳ್ಳಿಗಳು ಮಾತಾಡುತ್ತಿವೆ; ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಮೌನದಲ್ಲಿ ಮರುಗುತ್ತಿವೆ. ನಗರದೊಳಗೆ ನಡೆಯುವ ಆಚರಣೆಗಳು, ಕರಗದಂಥ ಉತ್ಸವಗಳು 'ಹಳ್ಳಿ'ಯನ್ನು ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಾಗಿ ನೆನಪಿಸುತ್ತದೆ. ನಗರದ ಬಹುಪಾಲು ಮನೆ ಮತ್ತು ಮನಗಳಲ್ಲಿ ಹಳ್ಳಿಯ ಅಂಶ ಕಾಡಿಸುತ್ತಿದೆ. ಇದು ಆಶಯಗಳ ರೂಪದಲ್ಲಿರಬಹುದು; ಆಚರಣೆಗಳ ರೂಪದಲ್ಲಿರಬಹುದು. ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಾದರೂ ಅಷ್ಟೇ ನಗರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸ್ಥೂಲಸ್ವರೂಪಗಳ ಪ್ರವೇಶದಿಂದ ಹಳ್ಳಿಗಳು ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರದ ಸಂಕಟವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿವೆ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಮತ್ತು ಉಪರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಬಂದರೆ, ಎರಡನ್ನೂ ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡುವ ಪರಿಪಾಠವಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಸಂವಿಧಾನದ ಪ್ರಕಾರ ಒಕ್ಕೂಟ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿರುವ ನಾವು ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಮತ್ತು ಉಪರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದ್ದೇವೆ. ಪ್ರತಿಪ್ರಾಂತ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಗೊಳ್ಳುವ ಉಪರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಗೆ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯೆನ್ನುವುದು ಏಕಮುಖ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲ. ಬಹುಮುಖತೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ಒಕ್ಕೂಟ ಕಲ್ಪನೆಯೇ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ. ಉಪರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯೆನ್ನುವುದು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಪ್ರತ್ಯೇಕತಾವಾದವೂ ಆಗಬೇಕಿಲ್ಲ. ಇದು ಒಕ್ಕೂಟ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿಶಿಷ್ಟತೆ.

ಹೀಗೆ ಅನೇಕ ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ವಾಸ್ತವವೆಂದು ಸ್ವೀಕರಿಸಿಯೇ ಅಂತರ್‌ಸಂಬಂಧ ಮತ್ತು ಅಂತರ್‌ಕ್ರಿಯೆಗಳಿಗೆ ಹವಣಿಸುವ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಇಂದು ಅಪೇಕ್ಷಣೀಯವಾಗಿದೆ. ನಮ್ಮ ತಾತ್ವಿಕ ನೋಟಗಳು ಒಳಗೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಇನ್ನೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬಹುದು.

ಬರೆಯದ ಬರಹಗಾರರು, ಹಾಡಲಾಗದ ಹಾಡುಗಾರರು, ಅಭಿನಯಿಸಲಾಗದ ಕಲಾವಿದರು, ಚಿತ್ರಿಸಲಾಗದ ಚಿತ್ರಕಲಾವಿದರು ನಮ್ಮ ನಡುವೆ ಬದುಕುತ್ತಿದ್ದಾರೆಂಬುದನ್ನು ಬರಹಗಾರರು, ಹಾಡುಗಾರರು, ಕಲಾವಿದರು, ಚಿತ್ರಕಲಾವಿದರು ಸದಾ ನೆನಪಿನಲ್ಲಿಟ್ಟು ಅವರೊಂದಿಗೆ ಅಂತರ್‌ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವ ಮನೋಧರ್ಮವನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ನಾನು ಬಯಸುತ್ತೇನೆ. ಅಕ್ಷರಗಳಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುವ ಬರಹಗಾರರ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ದಾಖಲುಗೊಂಡ ಬದುಕಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಅಸಂಖ್ಯಾತ ಜನಸಮುದಾಯದ ಎದೆಯಾಳದಲ್ಲಿ ನೂರಾರು ಕೃತಿಗಳು ಕೂತಿವೆ; ಕಾಡಿಸುತ್ತಿವೆ. ಅವರ ಅನುಭವದ್ರವ್ಯ ಅಪಾರವಾಗಿದ್ದು ಅಕ್ಷರಗಳಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೊಳ್ಳಲಾಗದೆ ಅಂತರಂಗದ ಆಕೃತಿ ಮಾತ್ರವಾಗಿ ಉಳಿಯುತ್ತಿದೆ. ಇಂಥ ಅಸಂಖ್ಯಾತ ಆಕೃತಿಗಳೊಂದಿಗೆ ಅಂತರ್‌ಸಂಬಂಧ ಸಾಧಿಸುವ ಬರಹಗಾರನ ತಾತ್ವಿಕತೆಗೆ ಹೊಸ

ಆಯಾಮ ಒದಗುತ್ತದೆ. ಬರೆಯುವ ಬರಹಗಾರನು ಬರೆಯದ ಬರಹಗಾರರ ಜೊತೆ ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಂಬಂಧ ಹಾಗೂ ಮಾನಸಿಕ ಸಂವಾದಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ವಿಶಿಷ್ಟ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ವಿನ್ಯಾಸವನ್ನು ಹೊಸ ದರ್ಶನಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನೂ ತಂದುಕೊಡುತ್ತವೆ. ಇಂಡಿಯಾದಂಥ ದೇಶದಲ್ಲಿ, ಬರೆಯುವವರ ಬಳಗದೊಳಗೆ ಮಾತ್ರ ನಡೆಯುವ ಅಂತರ್‌ಕ್ರಿಯೆ ಅನೇಕ ಮಿತಿಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ಅಕ್ಷರ ವೈಭವೀಕರಣವಾಗುವ ಆತಂಕವಿದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬನ ತೀಟೆ ತೆವಲುಗಳೂ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಸೋಗಿನಲ್ಲಿ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕ ಮುಖವಾಡ ಧರಿಸುವ ಅಪಾಯವಿದೆ. ಬರೆಯುವ ಬರಹಗಾರನೊಬ್ಬ ಬರೆಯದ 'ಬರಹಗಾರ'ನ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮಾನವೀಯ ಸಂಬಂಧ ಹಾಗೂ ಮಾನಸಿಕ ಸಂವಾದಗಳ ಮೂಲಕ ಶ್ರೇಣೀಕೃತ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ಮೀರಿದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಬರಹಗಾರರ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳುವ ಈ ಮಾತು ಕಲೆಯ ಯಾವುದೇ ಪ್ರಕಾರದವರಿಗೂ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ. ವೀಣೆಯವರು ಮುಖವೀಣೆಯವರನ್ನು ಮಾನಸಿಕವಾಗಿಯೂ ಮಾತನಾಡಿಸದ ಮಲಿನತೆ ನಮ್ಮ ನಡುವೆಯೇ ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತಿದೆ. ಮೃದಂಗ ಮತ್ತು ತಮಟೆಗಳ ನಡುವೆ ಮಾತು ಬಿದ್ದು ಹೋಗಿ ಶತಮಾನಗಳೇ ಸಂದಿವೆ. ಹಾಡುವ ಸಂಗೀತಗಾರರು ಎದೆಯಾಳದಲ್ಲಿ ಅಸಂಖ್ಯಾತ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಹುದುಗಿಸಿಕೊಂಡು ಬದುಕುತ್ತಿರುವ ಹಾಡಲಾಗದ ಹಾಡುಗಾರರೊಂದಿಗೆ ಮಾತನಾಡುವ ಸಂದರ್ಭಗಳೇ ಕಡಿಮೆಯಾಗಿವೆ. ಅನಕ್ಷರಸ್ಥರಲ್ಲಿರುವ ಅದೃಶ್ಯ ಚಿತ್ರಗಳನ್ನು, ಬಣ್ಣ ಬೆರೆಸಿ ಕಣ್ಣೊಳಗೆ ತುಂಬಿಕೊಳ್ಳುವ ಚಿತ್ರ ಕಲಾವಿದರು ಕಡಿಮೆ ಎನ್ನಿಸುತ್ತಿದೆ. ಹಾಗಾದರೆ ನಮ್ಮ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಸಂಗೀತ, ಕಲೆ ಎಲ್ಲವೂ ಎತ್ತ ಸಾಗಿದಂತಾಯಿತು? ಮಣ್ಣಿನ ಕಣಕಣವನ್ನು ಕಣ್ಣೊಳಗೆ ತುಂಬಿಕೊಳ್ಳುತ್ತ ಒಳಗಣ್ಣೊಂದನ್ನು ಪಡೆಯಲಾಗದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಕೇವಲ ಕಲಾಲೋಲುಪತೆ ಯಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆ?

'ಹೌದು' ಎನ್ನುವದು ನನ್ನ ಉತ್ತರ. ತಾತ್ವಿಕತೆಯೆನ್ನುವುದು ಅಕ್ಷರದ ಮೂಲಕ ಬಂದ ಆಲೋಚನೆ ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಶ್ರೇಣಿಗಳನ್ನು 'ಸೃಷ್ಟಿಸಿ' ಉನ್ನತ ಶ್ರೇಣಿಯ ನೆಲೆಯಿಂದ ಕಂಡುಕೊಂಡ 'ಸತ್ಯ'ಗಳೂ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೊಂಡ 'ಆಕೃತಿ'ಗಳೂ ಈ ನಾಡಿನ ಅಂತಿಮ ಆಶಯಗಳಲ್ಲ; ಮೀರಬಾರದ ಮೌಲ್ಯಗಳಲ್ಲ; ಉನ್ನತ ಕಲಾರೂಪಗಳಲ್ಲ. ಇವುಗಳ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನೆ ನಾವು ಅಲ್ಲಗಳೆಯಬೇಕಿಲ್ಲವಾದರೂ ಇವೇ ಅಂತಿಮ ಮಾರ್ಗ ಸೂಚಿಗಳಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ನನಗಿಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ. 'ಉನ್ನತ ಶ್ರೇಣಿ'ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ತಳಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಮನ್ನಿಸದ ಹೊರತು, ಅದಕ್ಕೆ ಔನ್ನತ್ಯವಾಗಲಿ ಔಚಿತ್ಯವಾಗಲಿ ಲಭ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ; ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾಗಿ ಉನ್ನತವೆನ್ನಿಸಿಕೊಂಡು ಸುಖಲೋಲುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಕಲಾ ಪ್ರಕಾರಗಳಿಗೆ, ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಗಳಿಗೆ ಇದಮಿತ್ಥಂ ಮುದ್ರೆಯನ್ನು ಒತ್ತುವುದು, ಯಾವತ್ತೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಮಾತನ್ನು ಸೇರಿಸಬಯಸುತ್ತೇನೆ.

ಬರೆಯುವ ಬರಹಗಾರರು ಬರೆಯದ ಬರಹಗಾರರ ಜೊತೆ, ಹಾಡುವ ಹಾಡುಗಾರರು ಹಾಡದ ಹಾಡುಗಾರರ ಜೊತೆ, ಮಾನಸಿಕ ಸಂವಾದ ಬೆಳೆಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಮಾನಸಿಕ ಸಂವಾದಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷ್ಯ ಕೇಳುವುದು ಹೇಗೆ? ನಿಮ್ಮ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಇದಕ್ಕೆ ಏನು ಆಧಾರ ಎನ್ನಬಹುದಾದರೂ ಮತ್ತಷ್ಟು ಮುಂದೆ ಹೋಗಿ 'ಮೈ ಮುಟ್ಟಲಾಗದವರು ಮನಸ್ಸನ್ನು ಮುಟ್ಟುವಿರಾ' ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಹಾಕಬೇಕೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ನನ್ನ ಚರ್ಚೆಯ ದಿಕ್ಕು ಯಾವ ಕಡೆಗೆ ಹೋಗುತ್ತಿದೆಯೆಂದರೆ–ವಿವಿಧ ವೈರುಧ್ಯಗಳ ನಡುವೆ, ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಭಾಗಗಳ ನಡುವೆ ನಡೆಯಬೇಕಾದ ಸಂವೇದನಾತ್ಮಕ ಸಂವಾದವು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸೀಮೋಲ್ಲಂಘನೆಯ ಮಾನವೀಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಾಗಬೇಕು–ಎಂದು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುತ್ತದೆ. ಆಗ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಎನ್ನುವುದು ಕೇವಲ ಆಕಾಶಮುಖಿಯಾಗಿಲಿ, ಅಂತರ್‌ಮುಖಿಯಾಗಲಿ, ಬಹಿರ್ಮುಖಿಯಾಗಲಿ ಆಗಿರದೆ, ಸಮಗ್ರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ಚಿಂತನೆಯ ಸಾರವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಇದು ಸಮಕಾಲೀನ ಸಂದರ್ಭದ ಒತ್ತಾಸೆಯೆಂದು ನಾನು ಭಾವಿಸುತ್ತೇನಾದರೂ ಇದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಅಥವಾ ನಾನೇ ಅಂತರ್ಗತ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುವ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಹೇಗಿರಬೇಕೆಂಬ ಹುಡುಕಾಟದ ಉತ್ತರ ರೂಪವಾಗಿ ಮೇಲಿನ ಚರ್ಚೆ ಮೂಡಿಬಂದಿದೆಯೆಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದೇನೆ.

ಲೇಖಕನೊಬ್ಬ ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಗೆ ತಲುಪುವುದೆಂದರೆ ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ಮೀರುವ ಒಳಹೋರಾಟದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಉತ್ತರವೆಂದು ನನಗನ್ನಿಸುತ್ತದೆ.

ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಕೃತಿಯೊಂದರಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಗತವಾಗುವುದು ಎಂದರೇನು? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಈಗ ಉತ್ತರ ಹುಡುಕೋಣ. ಯಾವುದೇ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಹೊರಗಡೆಯಿಂದ ಹೇರಲ್ಪಡಬಾರದೆಂಬುದನ್ನು ಯಾರೂ ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಬದ್ಧಸಾಹಿತಿಗಳೆಂದು ಕರೆದುಕೊಂಡವರ ಬರವಣಿಗೆಯನ್ನೆಲ್ಲ ತಾತ್ವಿಕ ಹೇರಿಕೆಯ ಸರಕನ್ನಾಗಿ ನೋಡುವ ಸಂಶಯವನ್ನೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಾಗಿಸಿಕೊಂಡವರ ಬಗ್ಗೆ ನನ್ನ ತಕರಾರು ಇದ್ದೇ ಇದೆ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಘೋಷಣೆಗಳೇ ತಾತ್ವಿಕತೆಯಲ್ಲ ಎಂಬ ಎಚ್ಚರವೂ ಇದೆ. ನನ್ನ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಮುಖ ಲೇಖಕರೂ–ತಾತ್ವಿಕ ಬದ್ಧತೆಯನ್ನು ಘೋಷಿಸಿಕೊಂಡಿರಲಿ, ಇಲ್ಲದಿರಲಿ–ದರ್ಶನಾತ್ಮಕ ತಾತ್ವಿಕತೆಯೊಂದನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಬದುಕಿನ ವಿವರಗಳ ಕ್ರಮಬದ್ಧ ಸಂಯೋಜನೆಯೇ ಉತ್ತಮ ಕಲೆಯಲ್ಲ. ಸಂಯೋಜನೆಯಲ್ಲಿ ತಲಸ್ಪರ್ಶಿಯಾಗಿ ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಂವೇದನೆ ಮತ್ತು ಚಿಂತನೆಗಳು ಕಲೆಯನ್ನು ಉತ್ತಮ ನೆಲೆಗೆ ಕೊಂಡೊಯುತ್ತವೆ. ಪ್ರಬುದ್ಧ ಸಂವೇದನೆ ಮತ್ತು ಚಿಂತನೆಗಳಿಲ್ಲದವರು ಉತ್ತಮ ಲೇಖಕರಾಗಲಿ, ಕಲಾವಿದರಾಗಲಿ ಆಗಲು ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯ? ಪ್ರಬುದ್ಧ ಸಂವೇದನೆ ಮತ್ತು ಚಿಂತನೆಗಳು ನಿಜಕ್ಕೂ ಪ್ರಬುದ್ಧವಾಗಿದ್ದಲ್ಲಿ ತಾತ್ವಿಕರೂಪವನ್ನು ಪಡೆಯದೆ ಇರಲು ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯ? ಈ

ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ನಾನು ಹೇಳಿದ್ದು–ಪ್ರಮುಖ ಲೇಖಕರು ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ರೀತಿಯ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ–ಎಂದು.

ಸಾಹಿತ್ಯಕೃತಿಯೊಂದರಲ್ಲಿ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು 'ಒಳಗೊಳ್ಳುವುದು' ಹೇಗೆ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಬರೋಣ. ಕೃತಿಯೊಂದರಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ವಿವರಗಳು ಹೊರಮುಖಿಯಾಗುತ್ತ ಹೋದಂತೆ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಒಳಮುಖಿಯಾಗುತ್ತ ಹೋಗುತ್ತದೆ; ಅಂದರೆ ಕೃತಿಯ ವಿವರಗಳು ಹೊರ ಉಕ್ಕುತ್ತಿರುವಾಗ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಒಳ ಇಳಿಯುತ್ತಾ ಹೋಗಿ ಕಂಡೂಕಾಣದ ಕೇಂದ್ರಸ್ಥಾನವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಹೊರಮುಖಿ ಮತ್ತು ಒಳಮುಖಿಯಾಗುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಸಂವೇದನಾಶೀಲ ಸಂಯೋಜನೆಯ ವಿವರಗಳು ಮತ್ತು ಚಿಂತನೆಗಳು ಒಂದರೊಳಗೊಂದು ನೇಯ್ದುಕೊಳ್ಳುತ್ತ ಅಭೇದವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿರುವ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಕೆಲಸವೂ ಸುಲಭವಲ್ಲ. ಕೃತಿಯೊಂದರ ಹೊರ ಆವರಣವನ್ನು ಅನಾವರಣಗೊಳಿಸುತ್ತಲೇ ಒಳತುದಿಗೆ ತಲುಪುವ ಶೋಧದ ಕೆಲಸವನ್ನು ವಿಮರ್ಶೆಯು ನಿರ್ವಹಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಬಯಸುತ್ತೇನೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ತಾತ್ವಿಕತೆಯೆನ್ನುವುದು ಯಾವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೂ 'ಕರೆಪತ್ರ'ವಾಗಬಾರದು. ಕರಪತ್ರಕ್ಕಾದರೂ ಒಂದು ವೈಚಾರಿಕ ಎಳೆ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯ. ತೀವ್ರತೆಯಿರಲು ಸಾಧ್ಯ. ಆದರೆ 'ಕರೆಪತ್ರ'ವು ತಾನು ಅಂತರ್ಗತಗೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕಿಂತ ಅನ್ಯರಿಗೆ ಕರೆಕೊಡುವ ಕಂಠಮಾತ್ರವೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ನಾನು ಉತ್ತಮ ಕರಪತ್ರವೊಂದನ್ನು ಖಂಡಿತ ಕಡೆಗಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಕರೆಪತ್ರವನ್ನು ಖಂಡಿತ ಇಷ್ಟಪಡುವುದಿಲ್ಲ.

ಸಾಹಿತ್ಯವಾಗಲೀ, ತಾತ್ವಿಕತೆಯಾಗಲೀ, ಎಂದೂ ಕರೆಪತ್ರವಾಗದಿರಲಿ.

೧೯೯೪

ಅಂತರ್‌ಶಿಸ್ತೀಯ ಸಂವೇದನೆ

ನಮ್ಮ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ–ಅದರಲ್ಲೂ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ–ಅಂತರ್‌ಶಿಸ್ತೀಯ ಅಧ್ಯಯನದ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತ ಚರ್ಚೆ ಕ್ಷೀಣಸ್ವರದಲ್ಲಾದರೂ ಕೇಳಿಬರುತ್ತಿದೆ. ಈ ಚರ್ಚೆಯ ಪರಿಧಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ, ಆತಂಕ, ಅನುಮಾನ–ಇತ್ಯಾದಿ ನೆಲೆಗಳು ಸೇರಿಕೊಂಡು 'ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅನನ್ಯ'ತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಎತ್ತಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಅಂತರ್‌ಶಿಸ್ತೀಯ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಪ್ರಧಾನತೆ ದೊರಕಿದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅನನ್ಯತೆಗೆ ಧಕ್ಕೆ ಬಂದೀತೆಂಬ ಆತಂಕ–ಅನುಮಾನಗಳ ಜೊತೆಗೇ ಅನನ್ಯತೆಯ ಅನಾವರಣಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಅಂತರ್‌ಶಿಸ್ತೀಯ ಅಧ್ಯಯನ ಅಗತ್ಯವೆಂಬ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯೂ ಸೇರಿದೆ.

ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಎನ್ನುವುದೇ ಒಂದು ಅಂತರ್‌ಶಿಸ್ತೀಯ ಸಂವೇದನೆ. ಭಾಷಿಕವಾಗಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಗೊಳ್ಳುವ ಸಾಹಿತ್ಯಾಂತರ್ಗತ ಸಂವೇದನೆಗಳು ವಿವಿಧ ಶಿಸ್ತುಗಳೊಂದಿಗೆ ಸಂಬಂಧ ಕಲ್ಪಿಸಬಹುದಾದ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದರಿಂದ ಈ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದೇನೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆ ಇರಬಹುದು; ಪುರಾಣ ಇರಬಹುದು; ಚಿತ್ರಕಲೆ, ನೃತ್ಯ, ಶಿಲ್ಪ, ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ, ಮನಶಾಸ್ತ್ರ–ಇತ್ಯಾದಿಗಳಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಇವು ಯಾವುದೂ ಶಾಸ್ತ್ರಶಿಸ್ತುಗಳಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯಾಂತರ್ಗತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಶಾಸ್ತ್ರಶಿಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧ ಕಲ್ಪಿಸಬಹುದಾದ ಸಂವೇದನೆಗಳಾಗಿ ಸೃಷ್ಟಿ ಕ್ರಿಯೆಯ ಭಾಗವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಂವೇದನಾಶೀಲ ಮನಸ್ಸೊಂದು ಚರಿತ್ರೆ, ಪುರಾಣ, ಚಿತ್ರ, ಶಿಲ್ಪ ನೃತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಭಾವಗ್ರಹಣಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಮವೊಂದು ಸಾಹಿತ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯ.

ಸೃಷ್ಟಿಕ್ರಿಯೆಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯೇತರವಾದ ಈ ಶಿಸ್ತುಗಳ ಗಟ್ಟಿ ಅಧ್ಯಯನ ಅನಿವಾರ್ಯವೆಂದು ನಾನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ. ಗಟ್ಟಿ ಅಧ್ಯಯನ ಅನಗತ್ಯವೆಂದೂ ಒಪ್ಪುತ್ತಿಲ್ಲ. ವಿವಿಧ ಶಿಸ್ತುಗಳು ಶಾಸ್ತ್ರವಾಗುವ ಬದಲು ಸಂವೇದನೆಗಳಾಗಿ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಬಹುದಾದ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವನ್ನಷ್ಟೇ ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದೇನೆ. ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಅಧ್ಯಯನವು ಸಾಹಿತಿಯೊಬ್ಬನ ವಿಚಾರವಲಯವನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸುತ್ತದೆಯೆಂಬುದು ನಿಜ. ಆದರೆ ಅದು ಸೃಷ್ಟಿಕ್ರಿಯೆಗೆ ಪೂರಕವೂ ಆಗಬಹುದು; ಅನಗತ್ಯ ಹೇರಿಕೆಯಿಂದ ಮಾರಕವೂ ಆಗಬಹುದು. ಒಬ್ಬ ಸಾಹಿತಿ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞಾನವನ್ನು ಚಿಂತನಶೀಲ ಎಳೆಯಾಗಿ ಹೇಗೆ ಪರಿವರ್ತಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ ಮತ್ತು ಈ ಎಳೆಯ ಸುಪ್ತಸ್ತರದಲ್ಲಿ ಸಂಚರಿಸುತ್ತಲೇ ಸಂವೇದನೆಗೆ ಹೇಗೆ ಶಕ್ತಿದಾಯಕವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ

ಅಂಶಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಇದು ಒಂದು ಅಂಶವಾದರೆ ಅನ್ಯಜ್ಞಾನ ಶಾಸ್ತ್ರಶಿಸ್ತುಗಳ ಆಳವಾದ ಅಧ್ಯಯನದ ಅಗತ್ಯ ಬೀಳದೆಯೂ ಒಬ್ಬ ಸಾಹಿತಿ ಅವುಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧವಿರುವ ಸಂವೇದನಾ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಪಡೆಯಬಲ್ಲ: ಹೀಗೆ ಸಂವೇದನಾ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಪ್ರಧಾನತೆಯೇ ಆತನನ್ನು ಸಾಹಿತಿಯನ್ನಾಗಿಸುತ್ತದೆ; ಆತನ ಭಾಷಿಕಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯವಾಗಿಸುತ್ತದೆ. ವಿವಿಧ ಸಂವೇದನೆಗಳು ಕ್ರಮಬದ್ಧ ಸಂಯೋಜನೆಗೆ ಒಳಪಟ್ಟ ಒಂದು ಒಕ್ಕೂಟವಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯವು ನನಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದಿಷ್ಟು ಸಾಹಿತ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಮಾತು.

ಇನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಬರೋಣ. ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಅನ್ಯಜ್ಞಾನ ಶಾಸ್ತ್ರಶಿಸ್ತುಗಳ ಅಧ್ಯಯನವು ಸದಾ ಪೂರಕವಾದದ್ದು. ಚರಿತ್ರೆ, ಪುರಾಣ, ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ, ಮನಃಶಾಸ್ತ್ರ, ಶಿಲ್ಪ, ನೃತ್ಯ, ಚಿತ್ರಕಲೆ ಇತ್ಯಾದಿ ಅನ್ಯಜ್ಞಾನ ಶಿಸ್ತುಗಳು ವಿಮರ್ಶೆಯ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸದಾ ಪೂರಕವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಅಂತರ್‌ಶಿಸ್ತೀಯ ಅಧ್ಯಯನವು ಹೊಸ ಒಳನೋಟಗಳಿಗೆ ಒತ್ತಾಸೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ವಿಮರ್ಶೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅನ್ಯಜ್ಞಾನ ಶಿಸ್ತುಗಳು ಸಂವೇದನೆಗಳಾಗಿ ಮಾರ್ಪಡಬೇಕೆಂದು ನಿರೀಕ್ಷಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಶಾಸ್ತ್ರವಾಗಿ ಅಥವಾ ಒಂದು ಶಿಸ್ತಾಗಿ ವಿಮರ್ಶಕನ ವಿವೇಕವನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಿದರೂ ಸಾಕು; ಸಾಹಿತ್ಯದ ಒಳಹೊಕ್ಕು ಅರ್ಥಶೋಧಕ್ಕೆ ತೊಡಗಿದಾಗ ಹೊಸ ಆಯಾಮಗಳು ಅನಾವರಣಗೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಅಂತರ್‌ಶಿಸ್ತೀಯ ಅಧ್ಯಯನವು ಅನುಕೂಲಕರ ಸಾಧನವಾಗುತ್ತದೆ.

ಹೀಗೆ ಅಂತರ್‌ಶಿಸ್ತೀಯ ನೆಲೆಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಸಂವೇದನೆಯಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರ (ಶಿಸ್ತು)ಗಳಾಗಿ ಉಪಯುಕ್ತವಾಗಬಲ್ಲವು.

ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯೊಂದು ಅಂತರ್‌ಶಿಸ್ತೀಯ ಸಂವೇದನೆಗಳಿಂದ ಕೂಡಿರುವಂತೆಯೇ 'ಅಂತರ್ ಸಂವೇದನೆಯ ಶಿಸ್ತು' ಕೂಡ ಆಗುತ್ತದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಾವಯವ ಶಿಲ್ಪ ಎಂಬ ನಮ್ಮ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪರಿಭಾಷೆ ಮುಖ್ಯವಾದುದು. ಈ ಸಾವಯವ ಶಿಲ್ಪವಾಗುವ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ನಾನು ಶರೀರಕ್ಕೆ ಹೋಲಿಸಬಯಸುತ್ತೇನೆ. ಶರೀರದ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಅವಯವದ ಸಮಸಂಯೋಜನೆಯೇ 'ಸಾವಯವ'ವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿ ಅವಯವಕ್ಕೂ ತನ್ನದೇ ಆದ ಸ್ವತಂತ್ರ ಅಸ್ತಿತ್ವವಿರುವಂತೆಯೇ ಸ್ವತಂತ್ರ ಕ್ರಿಯೆಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ಕ್ರಿಯೆಯು ಶರೀರದ ಒಂದು ಭಾಗವಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯೆಗಳು 'ಸಾವಯವ ಶಿಲ್ಪಕ್ಕೆ ಬಲ'ವಾಗುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ವಿಶೇಷವಾದುದು. ಶರೀರದ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಅವಯವವೂ ಇನ್ನೊಂದು ಅವಯವದ ಜೊತೆ ಸ್ಪರ್ಧೆಗಿಳಿದಂತೆ, ಸಂಘರ್ಷ ನಡೆಸುವಂತೆ ತನ್ನ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದರೂ ಕಡೆಗೆ ಸಮಸಂಯೋಜನೆಯಿಂದ ಸಾವಯವ ಶಿಲ್ಪದ ಸಮಗ್ರ ಬಲ ಪ್ರಕಟಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ಈ ಮಾತನ್ನು ಹೀಗೆ ವಿವರಿಸಬಹುದು: ಕೈ ತನ್ನದೇ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತದೆ; ಕಾಲಿಗೆ ಅದರದೇ ಕೆಲಸವಿದೆ; ಕಣ್ಣು, ಕಿವಿ, ನಾಲಗೆ ಎಲ್ಲಾ ಅವಯವಗಳಿಗೂ ಅಷ್ಟೇ. ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕ್ರಿಯೆಗಳಿದ್ದಾಗಲೂ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯ ಕೇಂದ್ರಕ್ಕೆ ಒಗ್ಗುವ ಒಂದು ಅಂತರ್‌ಹೋರಾಟ ನಡೆಯುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಅಂತರ್‌ಹೋರಾಟದ ಯಶಸ್ಸು ಸಮಸಂಯೋಜನೆ ಮತ್ತು ಸಮಚಿತ್ತವನ್ನು ತಂದುಕೊಡುತ್ತದೆ. ಅಂತರ್‌ಹೋರಾಟವು ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯ ಕೇಂದ್ರದಲ್ಲಿ ನೆಲೆ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳದಿದ್ದಾಗ ಒಂದೊಂದು ಅವಯವವೂ ಸ್ವೇಚ್ಛೆಯ ವರ್ತನೆಗಿಳಿದು ಬೌದ್ಧಿಕ ಅರಾಜಕತೆ ಅಥವಾ ಅಸಮತೋಲನ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಯಾವೊಂದು ಅವಯವವೂ ಮೇಲುಗೈ ಪಡೆಯುವಂತೆ ಅಂತರ್ ಸಂಬಂಧವೊಂದು ಸ್ಥಾಪಿತವಾದಾಗ ಮಾತ್ರ ಶಾರೀರಿಕ–ಬೌದ್ಧಿಕ, ಮಾನಸಿಕ ಸಮತೋಲನ ಸಾಧ್ಯ. ಅಂದರೆ ಶರೀರದ ಯಾವೊಂದು ಅವಯವವೂ ಅನಾರೋಗ್ಯಕರ ಮೇಲುಗೈ ಪಡೆಯಲು ಅಸಾಧ್ಯವಾಗುವಂತೆ, ಒಳಹೋರಾಟವನ್ನು ಸಮಸ್ಥಿತಿಯ ಸಂಯೋಜಕ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಮುಟ್ಟಿಸುವಂತೆ ನಡೆಯುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಒಂದು ಆರೋಗ್ಯಕರ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯ ಕೇಂದ್ರಕ್ಕೆ (ರಾಜಿಗೆ ಅಲ್ಲ) ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ತಂದು ಸಾವಯವ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವಂತೆಯೇ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲೂ ಸಂಭವಿಸುತ್ತದೆ. ಶರೀರದ ಅವಯವಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಒಂದೊಂದು ಕ್ರಿಯೆಯಿದ್ದರೂ ಅವುಗಳ ಸಾಧ್ಯತೆ ಮತ್ತು ಸ್ವರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿರುವುದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕ. ಕೈ, ಕಣ್ಣು, ಕಾಲು, ನಾಲಗೆ, ಹೃದಯ, ಕರುಳು–ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಕ್ರಿಯೆಯಿದೆ; ಪರಸ್ಪರ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೂ ಇದೆ. ಕಣ್ಣು, ಕರುಳು, ಹೃದಯ ಮುಂತಾದ ಅವಯವಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಪಡೆಯುವ ಅರ್ಥವನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಒಂದೊಂದು ಅವಯವದ ಹೆಸರೂ ತಾನು ಬಳಸಲ್ಪಡುವ ಸಂದರ್ಭ–ಸನ್ನಿವೇಶಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ವಾಚ್ಯವೂ ಧ್ವನಿಯೂ ಆಗಿ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತಾ– ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕಾಲಿಟ್ಟು ಇನ್ನೊಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕಣ್ಣಿಟ್ಟು ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕವಾಗುವ ಸಂದರ್ಭವು ಶರೀರಕ್ಕೆ ಇರುವಾಗ ನಿಂತನೆಲೆಗೂ ನೋಟದನೆಲೆಗೂ ಸಂಬಂಧ ಸ್ಥಾಪಿಸಸುವುದು ನಿಜವಾದ ಒಳಹೋರಾಟವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಈ ನಿಂತನೆಲೆ ಮತ್ತು ನೋಟದನೆಲೆಗಳೇ ವಾಚ್ಯ ಮತ್ತು ಧ್ವನಿಗಳಾಗಬಹುದು. ಇದನ್ನು ಹೀಗೂ ಹೇಳಬಹುದು; ಶರೀರದಲ್ಲಿ 'ಕಣ್ಣು' ಧ್ವನಿಯಾದರೆ 'ಕಾಲು' ವಾಚ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾಲು ನಿಲ್ಲಬಲ್ಲದು; ನಡೆಯಬಲ್ಲದು. ಕಾಲಿನ ನಡಿಗೆ ಲೆಕ್ಕಕ್ಕೆ ಸಿಗಲು ಸಾಧ್ಯ. ಕಾಲು ಕ್ರಮಿಸುವ ಒಂದೊಂದು ಅಂಗುಲದ ಲೆಕ್ಕದ ಜೊತೆಗೆ ಕಾಲದ ಲೆಕ್ಕವೂ ಸಿಗುತ್ತದೆ. ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕಾಲಾವಧಿ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯೆ–ಎರಡನ್ನೂ ಗಣಿತದಂತೆ ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವ ಸ್ಥಿತಿ ಕಾಲಿಗಿದ್ದರೆ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಲವನ್ನು ಮೀರುವ ಕ್ರಿಯೆ ಸಾಧ್ಯ. ಕಣ್ಣಿನ ನಡಿಗೆಯು ತಾನು ಇರುವ ಕಾಲವನ್ನೂ ಮೀರಿದ ಕನಸಾಗಬಹುದು; ಒಳನೋಟವಾಗಬಹುದು; ಅಂಗುಲಂಗುಲ ಲೆಕ್ಕಕ್ಕೆ ಸಿಗದ ಅಮೂರ್ತ ನಡಿಗೆಯಾಗಬಹುದು. ಕಣ್ಣಿನ ನಡಿಗೆ ಕೇವಲ ನಡಿಗೆಯಲ್ಲ; ಅದೊಂದು 'ನೋಟ' ಆದರೆ ಕಾಲಿನ ನಡಿಗೆ ಒಂದು 'ನೋಟ'ವಲ್ಲ; ಅದು ನಡಿಗೆ ಮಾತ್ರ. ಹೀಗೆ ಕಣ್ಣಿನ

ಕಾಲ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯೆ, ಕಾಲಿನ ಕಾಲ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯೆಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ನಿಲ್ಲುವುದುಂಟು. ಕಣ್ಣು 'ಧ್ವನಿ'ಯಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾಲು 'ವಾಚ್ಯ'ವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆಯೇ ಕರುಳು ಧ್ವನಿಯಾಗಬಹುದು. ಕೈ ವಾಚ್ಯವಾಗಬಹುದು. ಶರೀರವು ವಾಚ್ಯಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತಲೇ ಧ್ವನಿಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯವೂ ಅಷ್ಟೇ. ಇಡೀ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಕಲಾಂಗವೂ ಧ್ವನಿಯಾಗುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ವಾಚ್ಯದ ನೆಲೆಗಳೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸಾವಯವವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವಾಗ ಸಮಗ್ರೀಕರಣದ ಬಲವಾಗಿ ಧ್ವನಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಕೆಲವರ ಶರೀರ ಧ್ವನಿಯಾಗುವ ಒಳಹೋರಾಟವನ್ನು ಸದಾ ಕಾಯ್ದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೂ ಇದು ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ. ವಾಚ್ಯವಾಗಿಯೇ ಉಳಿಯುವ 'ಸಾಹಿತ್ಯವೂ' ನಮ್ಮಲ್ಲಿದೆ. ವಾಚ್ಯ ಶರೀರದಂತೆ 'ಇದೆ' ಎನ್ನುವುದಷ್ಟೇ ಇದರ 'ಸಾಧನೆ'! ಧ್ವನಿಯಾಗಿ ಬೆಳೆಯುವ ಸಾಹಿತ್ಯ ಇರುವಿಕೆಯನ್ನಷ್ಟೇ ಹೇಳದೆ ಅದನ್ನು ಮೀರುವ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಹೊಸಸಾಧ್ಯತೆಗಳ ಶೋಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಸತ್ಯಗಳ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಅನಾವರಣಗೊಳಿಸುತ್ತಲೇ ಸ್ವಂತಸತ್ಯವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ಎಲ್ಲ 'ಶರೀರ'ಗಳೂ ಶಾಶ್ವತ ಸಂರಕ್ಷಣೆಯ ಒತ್ತಡವನ್ನಾಗಲಿ, ಶಾಶ್ವತ ಚರ್ಚೆಯ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನಾಗಲಿ, ನಿರಂತರ ನೆನಪನ್ನಾಗಲಿ ಕಾಯ್ದುಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ. ಶರೀರದ ಅಂತರ್ಗತ ಸಾಧ್ಯತೆ ಮತ್ತು ಸಾಧನೆಗಳು ಅದಕ್ಕೆ ಇಡಿಯಾಗಿ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಗುರುತಿಸುವಿಕೆಯ ಸ್ಥಾನಮಾನವನ್ನೂ ಮೌಲಿಕತೆಯನ್ನೂ ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತವೆ. ಸತ್ಯಶೋಧ, ಸಾಧನೆ, ಹೊಸಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಅನುಲಕ್ಷಿಸಿಯೇ ನಮಗೆ ಗಾಂಧಿಯ ಶರೀರ ಕಣ್ಮುಂದೆ ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್,ಮಾವೊ, ಅಂಬೇಡ್ಕರ್, ಲೋಹಿಯಾ ಮುಂತಾದವರು ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಟ್ಟುತ್ತಾರೆ. ಹೊಸ ಸಾಧ್ಯತೆಯ ಸಾಧನೆಗಳಿಗಾಗಿಯೇ ಕಣ್ಣಲ್ಲಿ ಕಾಣದಿದ್ದವರ ಶರೀರವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿ ಒಂದು ಆಕಾರ ಕೊಡುವ ಪರಿಪಾಠ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಬಂದಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಪಂಪ, ಬಸವಣ್ಣ, ಕುಮಾರವ್ಯಾಸ, ಕನಕದಾಸ–ಹೀಗೆ ಅನೇಕರ ಶರೀರವನ್ನು ನಾವು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ; ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಅಂತರ್ಗತ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತ ಹೋಗುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯರ ನೆಲೆಗಾಗಿಯಾದರೂ ಇಂಥ ಶರೀರದ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಹುಟ್ಟಿ ಒಂದು 'ರೂಪ' ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡು ತೈಲಚಿತ್ರವಾಗಬಹುದು, ಪ್ರತಿಮೆಯಾಗಬಹದು; ಎಂಥ ವಿಚಿತ್ರ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ! ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯ ರೂಪದ ಮೂಲದ ಸಾಧ್ಯತೆ ಮತ್ತು ಸಾಧನೆಗಳನ್ನು ಕಾಣುವ ತವಕವೊಂದು ನಮ್ಮ ಜನರ ಶಾರೀರಿಕ ವಲಯದಲ್ಲಿ ಕೆಲಸಮಾಡುತ್ತಿದೆ! ಹೀಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಶರೀರವಾಗುತ್ತದೆ; ಮನುಷ್ಯನಾಗುತ್ತದೆ; ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯವೇ ಮನುಷ್ಯ; ಮನುಷ್ಯನೇ ಸಾಹಿತ್ಯ. ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಶಾರೀರಿಕ ಅಸ್ತಿತ್ವವುಂಟು. ಶರೀರದ ಒಳಗೆ ಅವಯವಗಳ ಕ್ರಿಯೆಯುಂಟು, ನೋವು ನಲಿವು–ಎಲ್ಲ ಭಾವಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಫಲಿಸುವ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಈ ಅವಯವಗಳು ಮಾಧ್ಯಮವಾಗುತ್ತವೆ. ಒಂದು ಅಂತರ್

ಶಿಸ್ತನ್ನು ಕಾಯ್ದುಕೊಳ್ಳಲು ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲೂ ಅಂತರ್‌ಶಿಸ್ತನ್ನು ಕಾಯ್ದುಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಿಯೆ ನಿರಂತರವಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಅಂತರ್‌ಶಿಸ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಕರಗಳ ಅಂತರ್‌ಸಂಬಂಧವೂ ಆಗಬಹುದು. ಅನ್ಯಜ್ಞಾನ ಶಿಸ್ತುಗಳ ಅಂತರ್ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವ ಅಂತರ್‌ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕ ಶಿಸ್ತೂ ಆಗಬಹುದು. ಚಿತ್ರಕೇಂದ್ರವೊಂದಕ್ಕೆ ಒಗ್ಗಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಶರೀರದ ಸಮಪ್ರಜ್ಞೆ ಸಾಧಿತವಾಗುವಂತೆಯೇ ವಿವಿಧ ಜ್ಞಾನಶಿಸ್ತುಗಳನ್ನು ಕೇಂದ್ರವೊಂದರಲ್ಲಿ ಕರಗಿಸಿ ಎರಕಗೊಳಿಸುವ ಸಾರ್ಥಕ ಸಂದರ್ಭವು ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಸಹಜವೂ ಪ್ರಮುಖವೂ ಆದ ನೆಲೆಯನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುತ್ತದೆ.

ಅಂತರ್‌ಶಿಸ್ತೀಯ ಸಂವೇದನೆ ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಕ್ರಮವಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯಸೃಷ್ಟಿ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ವಹಿಸುವ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಈ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಉಪಯುಕ್ತವಾದೀತೆಂದು ನಂಬಿದ್ದೇನೆ.

ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸ್ವರೂಪ

(ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ 'ಸಿರಿಗನ್ನಡ'ದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಗೊಂಡ ಪ್ರಶ್ನೋತ್ತರ)

ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು

೧. ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಮಕಾಲೀನ ಸ್ಥಿತಿಗೂ, ಅದರ ಐತಿಹಾಸಿಕ ನೆಲೆಗಳಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನೀವು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತೀರಿ?

೨. ಬ್ರಿಟಿಷರ ಆಡಳಿತವು ಭಾರತೀಯ/ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನು ತಂದಿತೆಂದು ನಿಮಗೆ ತೋರುತ್ತದೆಯೇ? ತನ್ನ ತಾಳಿಕೆಯ ಗುಣದಿಂದ ಅನ್ಯಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಜೀರ್ಣಿಸಿಕೊಂಡು, ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರಲ್ಲಿ ಈ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿದೆಯೇ?

೩. ಕರ್ನಾಟಕದ ಜಾನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಶಿಷ್ಟಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ನಡುವೆ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಸಂಘರ್ಷಗಳಿವೆಯೇ? ಕಾಲಕಾಲಕ್ಕೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಳುವಳಿಗಳು ಜನಪದೀಯತೆಯ ಮರುಸ್ಥಾಪನೆಗಾಗಿ ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಿವೆಯೇ? ಬದಲಾಗಿ ಅವು ಆಧುನಿಕತೆಯನ್ನು ಸ್ವಾಗತಿಸುತ್ತಿವೆಯೇ?

೪. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಆಗಿರುವ ಬದಲಾವಣೆಯು, ಕಲಾತ್ಮಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ಸಂವಹನದಲ್ಲಿ ಯಾವ ರೀತಿಯ ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನು ತರಬೇಕೆಂದು ನಿಮ್ಮ ಅನಿಸಿಕೆ?

೫. ನಮ್ಮ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಗಳ ಒಳಗೆ ಮತ್ತು ಹೊರಗೆ ಕರ್ನಾಟಕದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಧ್ಯಯನವು ಇನ್ನು ಮುಂದೆ ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆಯಬೇಕೆಂದು ನೀವು ನಿರೀಕ್ಷಿಸುತ್ತೀರಿ? ಈ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸಬಹುದಾದ ತಾತ್ವಿಕತೆ, ವಿಧಾನ ಮತ್ತು ಉಪಕರಣಗಳು ಯಾವ ಬಗೆಯವು?

ಉತ್ತರಗಳು

೧. 'ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಎಂಬುದನ್ನು ಹೇಗೆ ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬುದು ನನ್ನ ಮೊದಲ ಪ್ರಶ್ನೆ ಅಥವಾ ಆಸಕ್ತಿ. ನಮ್ಮ ನಾಡಿನ 'ನಾಗರಿಕ' ಎಂದು ಕರೆಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಬದುಕಿನ ನೆಲೆಗಳೇ ಸಮಕಾಲೀನ ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವುದು ಆಂಶಿಕ ಸತ್ಯವಷ್ಟೇ ಆದೀತು. ಇನ್ನು ಐತಿಹಾಸಿಕ ನೆಲೆಗಳ ವಿಷಯ ಬಂದಾಗ, ಈಗಿರುವ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಇದ್ದಿಲ್ಲದ ಒಂದು ಭೌಗೋಳಿಕ ಆವರಣದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದು

ಬಂದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿವಿಧ ವಿನ್ಯಾಸಗಳು ನನಗೆ ಮುಖ್ಯ ಎನ್ನಿಸುತ್ತವೆ. ಸಮಕಾಲೀನ ಸ್ಥಿತಿ ಮತ್ತು ಐತಿಹಾಸಿಕ ನೆಲೆ–ಈ ಎರಡು ಹಂತಗಳಲ್ಲೂ ನಾವು ಮಾತನಾಡಬೇಕಾದ್ದು ಕೇವಲ ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಅಲ್ಲ: ಕರ್ನಾಟಕದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಕುರಿತು. ನಮ್ಮ ಸಮಕಾಲೀನ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂದು ಕರೆಯುವಾಗ ಅದು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತಿರಬಹುದು; ಆದರೆ ಐತಿಹಾಸಿಕ ನೆಲೆಗಳ ಶೋಧಕ್ಕೆ ಹೊರಟಾಗ ಕರ್ನಾಟಕ ಎನ್ನುವುದು ಹೀಗೆ ಇರಲೇ ಇಲ್ಲವಲ್ಲ? ಈಗಲೂ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ 'ಉಪ' ಎನ್ನಬಹುದಾದ ಭಾಷೆಗಳು ಇವೆ. ಪೂರಕ ಹಾಗೂ ಪ್ರತಿಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ಇವೆ. ಹಿಂದೆ ಇದೇ ಮಾದರಿಗಳು ಮತ್ತಷ್ಟು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಇದ್ದವು ಎನಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಭಾಷಾವಾರು ಪ್ರಾಂತ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಇಂದಿನ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಭೌಗೋಳಿಕತೆ ಮತ್ತು ಭಾಷೆಗೆ ಸಂಬಂಧ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಧಾನ ಅಂಶಗಳು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಯುವ ಸಂದರ್ಭ ಒದಗಿ ಬಂದಿದೆ. ಹಿಂದಿನ ರಾಜ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಭಾಷಾವಾರು ವಿಂಗಡಣೆ ಮತ್ತು ಭೌಗೋಳಿಕ ವಿಂಗಡಣೆಗಳ ನಡುವೆ ಸಮಾನ ಅಂಶಗಳು ಇರಲಿಲ್ಲ ಎನ್ನಬಹುದು; ಇದ್ದರೂ ಅವುಗಳು ರಾಜಕೀಯ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಪಡೆದಿರಲಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಭಾಷಾವಾರು ವಿಂಗಡಣೆಯು ರಾಜಕೀಯ ನೀತಿಯಾಗಿ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಿತವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ.

ಇಂದಿನ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ 'ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ' ಹೆಚ್ಚೆಂದೂ ಹಿಂದಿನ ಫ್ಯೂಡಲ್ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಇದ್ದದ್ದು ಅಲ್ಪ ಅಥವಾ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ ಎಂದೂ ಭಾವಿಸುವುದು ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ಸರಿಯಿರಬಹುದಾದರೂ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಈಗಿನ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲೂ 'ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ' ಕಡಿಮೆಯೆಂದು ನಾನು ಭಾವಿಸುತ್ತೇನೆ. ಫ್ಯೂಡಲ್ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಅಂದಿನ ಆಳುವ ವರ್ಗದ ಹಿಡಿತವು ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹೀ ನೆಲೆಗೆ ಸೇರಿದ್ದು ವಿಸ್ತರಣೆಗೊಂಡ ಭೂವಲಯದೊಳಗಿನ ಎಲ್ಲ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಅವರು ಸಮಾನವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತ ಬಂದಾಗ ಮಾತ್ರವೇ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದಾಹಕ್ಕೂ ವಿಸ್ತರಣೆಗೂ ಒಂದು ಅರ್ಥ ಬಂದೀತು. ಹೀಗಾಗಿ 'ಅಂದಿನ ರಾಜ್ಯದಲ್ಲಿ' ಬಹುಭಾಷೆ–ಬಹುಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ರಾಜಮನ್ನಣೆಗೆ ಪಾತ್ರವಾದ ಸಂದರ್ಭಗಳು ಇಂದು ಐತಿಹಾಸಿಕವಾಗಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಭೌಗೋಳಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಗಳನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸದ ಅಂದಿನ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಇದ್ದ ಒಂದು ರೀತಿಯ 'ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ' ಸಮಕಾಲೀನ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ. ಆದರೂ ನನ್ನಂಥವನಿಗೆ 'ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಎಂದಾಗ ಕನ್ನಡವೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲ. ಕನ್ನಡವನ್ನು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಒಳಗೊಂಡ ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಅಸಂಖ್ಯಾತ ಉಪಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಯಾವತ್ತೂ ಮರೆಯಲಾಗದು. ಉಪಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ನೆಲೆಯನ್ನು ನಿರ್ಲಕ್ಷ್ಯ ಮಾಡಿ ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತನಾಡುವುದು ಫ್ಯೂಡಲ್ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಪುನರ್‌ವಿಸ್ತರಣೆಯ ವಿಧಾನವಾದೀತೇ ಹೊರತು ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ಚಿಂತನ ಕ್ರಮವೆನ್ನಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

ಫ್ಯೂಡಲ್ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಐತಿಹಾಸಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ವಿಕಸನಕ್ಕೆ ಭಾಷೆಯ ಚೌಕಟ್ಟು ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಎಲ್ಲ ಭಾಷೆ–ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಮನ್ನಣೆಯ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಬಂದಾಗ ಆಸ್ಥಾನದ ಚೌಕಟ್ಟಂತೂ ಇತ್ತು. ಆಸ್ಥಾನದ ಚೌಕಟ್ಟು ಆಳುವ ವರ್ಗದ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಅಂತರ್ಗತ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ್ದರಿಂದ ಮತ್ತು ವಿವಿಧ ಸಾಮಾಜಿಕ–ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲೂ ಆಳುವ ರಾಜಶಾಹಿ ಮತ್ತು ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ ಅಂಶಗಳು ಪ್ರಧಾನಪಾತ್ರ ವಹಿಸುತ್ತ ಬಂದಿರುವುದರಿಂದ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ಪ್ರಧಾನಸಂಸ್ಕೃತಿಯೂ ಇದರಿಂದ ಹೊರತಾಗಿಲ್ಲ. ಎರಡು ಕಾಲಾವಸ್ಥೆ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಿದ್ದರೂ ಪ್ರಧಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹಿಂದಿನ ನೆಲೆಗಳು ನಿಯಂತ್ರಿತವಾಗುವ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಸಮಾನ ಅಂಶಗಳಿವೆ. ಆದರೆ ಅಂದಿನ ಉಪಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮ್ಯೂಜಿಯಂ ಮಾದರಿ ಪಡೆದಿರುವುದು ಒಂದು ವಿಪರ್ಯಾಸವಾಗಿದೆ; ವಿಷಾದದ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ. ಈ ಎಲ್ಲ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಅನುಲಕ್ಷಿಸುತ್ತಲೇ ನಾನು ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಮಕಾಲೀನ ಸ್ಥಿತಿಗೂ ಅದರ ಐತಿಹಾಸಿಕ ನೆಲೆಗಳಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತೇನೆ.

೨. ಬ್ರಿಟಿಷರ ಆಡಳಿತವು ಭಾರತೀಯ ಹಾಗೂ ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ 'ಮೂಲಭೂತ' ಎನ್ನಲಾಗದಿದ್ದರೂ ಕೆಲವು ವಿನ್ಯಾಸಗಳ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಸಾಕಷ್ಟು ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನು ತಂದಿದೆ. ಭಾರತೀಯ ಹಾಗೂ ಕರ್ನಾಟಕದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎನ್ನುವಾಗ ನಾನು 'ಜೀವನ ವಿಧಾನ'ವನ್ನೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸಿಕೊಂಡು ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಂಡು ಮುಂದಿನ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಆಡುತ್ತೇನೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂಬ ಪದ ಹಾಗೂ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಏಕಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯೂ ಆಗುತ್ತಿರುವ ಅಪಾಯವನ್ನು ನಾನು ಮನಗಂಡಿದ್ದೇನೆ. ಇದೇ ನೆಲೆಯಿಂದ ಬಳಸಿದಾಗ 'ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಎಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೂ ಅದೇ ವಾಸನೆ ಹೊಡೆಯುತ್ತದೆ. ಏಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೇ ನಮ್ಮ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಹಾಗೂ ಅವಾಸ್ತವಿಕ. ಪ್ರಧಾನ ಮತ್ತು ಅಧೀನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳೆಲ್ಲ ಸೇರಿದ ಜೀವನ ವಿಧಾನಗಳೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂದು ನಂಬುವ ನನಗೆ ಬ್ರಿಟಿಷರ ಆಡಳಿತವು ಪ್ರಧಾನ ಎಂದು ನಾವು ಕರೆಯುತ್ತಿರುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನೆಲೆಗಳ ಮೇಲೆ ದಟ್ಟ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಿದೆ ಎನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಮಧ್ಯಮವರ್ಗದ ಉದಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಕೈಗಾರಿಕಾ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳು ಬ್ರಿಟಿಷರ ಕಾಲದಲ್ಲೇ ಸಂಭವಿಸಿದವು. ಯಂತ್ರನಾಗರಿಕತೆಯ ಪ್ರವೇಶವು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿನ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಪುನರ್ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ವಿದ್ಯೆ, ಉಡುಪು, ಆಹಾರ ಪದ್ಧತಿಗಳ ಬದಲಾವಣೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಅಲ್ಲಲ್ಲೆ ಆಲೋಚನಾ ವಿಧಾನದ ಬದಲಾವಣೆಯೂ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಇಷ್ಟಾಗಿಯೂ ಬ್ರಿಟಿಷರಿಂದ ಬದುಕಿನ ಬಹಿರಂಗ ಶೈಲಿಯೊಂದು ರೂಪುಗೊಂಡಷ್ಟು ಸಲೀಸಾಗಿ ಅಂತರಂಗಶೈಲಿಯೊಂದು ರೂಪುಗೊಳ್ಳಲಿಲ್ಲ.

ಬಹಿರಂಗಶೈಲಿಯಲ್ಲಿ ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾಗಿಯೂ ಅಂತರಂಗದಲ್ಲಿ ಅವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾಗಿಯೂ ಉಳಿಯುವ ದ್ವಂದ್ವ ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಕಾಡಿಸುತ್ತಲೆ ಇದೆ. ಯಂತ್ರನಾಗರಿಕತೆಯ ಫಲವಾಗಿ ಉಂಟಾದ ಈ ವೈರುಧ್ಯ ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟೂ ಆಗಿದೆ. ಅಂತರಂಗದಲ್ಲಿ ಹಾಗೇ ಉಳಿದ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ನಾನು 'ತಾಳಿಕೆಯ ಗುಣ'ವೆಂದಾಗಲಿ 'ಅನನ್ಯತೆ' ಎಂದಾಗಲಿ ಕರೆಯಲು ಹಿಂಜರಿಯುತ್ತೇನೆ. ಇದನ್ನು ಆಧುನಿಕ ಸಂದರ್ಭದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಒಂದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕ ವಿನ್ಯಾಸ ಎಂದು ಗುರುತಿಸುವುದು ಸರಿಯಾದೀತೆಂದು ನನ್ನ ಭಾವನೆ. ಇಂಥ ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ಮೀರುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ತುಡಿತಗಳು ಮಾತ್ರ ಅನನ್ಯತೆಯ ನೆಲೆಯನ್ನು ತಲುಪುತ್ತವೆ. ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಅನನ್ಯತೆಯ ಹಂಬಲವಿದೆ. ಅನನ್ಯತೆ ಎನ್ನುವುದು 'ಹೊರಗೆ' ಆಧುನಿಕವಾಗಿ 'ಒಳಗೆ' ಪ್ರಾಚೀನತೆಯ ಪಳೆಯುಳಿಕೆಯಾಗಿ ವಿಜೃಂಭಿಸುವ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ದ್ವಂದ್ವಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಮೀರಬೇಕೆಂಬ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕ ತುಡಿತದಲ್ಲಿದೆ. ಇಂಥ ತುಡಿತವು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬಹುಮುಖತೆ ಮತ್ತು ಚಲನಶೀಲತೆಯಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆಯಿಟ್ಟವರಲ್ಲಿದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಏಕಮುಖತೆ ಮತ್ತು ಸ್ಥಗಿತತೆಗೆ ತಾಳೆ ಹಾಕುವುದು. ಇಂಥ ವಿಪರ್ಯಾಸದಿಂದ ಹೊರಬರುವುದೇ ಅನನ್ಯತೆಯಾದೀತು.

೩. ಕರ್ನಾಟಕದ ಜಾನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಶಿಷ್ಟ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ನಡುವೆ ಮೂಲಭೂತ ಸಂಘರ್ಷಗಳು ಇವೆ. ಆದರೆ ಇರಲೇಬೇಕೆಂಬ ನೀತಿ ನಿಯಮಗಳೇನೂ ಇಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಕಾಸದ ವಿಧಾನ ಇಂಥ ಸಂಘರ್ಷಗಳನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದೆ. ಶಿಷ್ಟ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಏಕವಿನ್ಯಾಸದ ಕಡೆಗೆ ಸಾಗುವ ಒತ್ತಡಗಳು ನಿರ್ಮಾಣವಾಗುತ್ತಿರುವಾಗ ಜಾನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಬಹುವಿನ್ಯಾಸಗಳ ಉಳಿಕೆಯಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ವಿಶಾಲವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲವೂ ಜಾನಪದವೇ. ಆದರೆ ಇಂದು ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತಿರುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಿ ಮಾತನಾಡುವುದಾದರೆ ಆಧುನಿಕತೆ ಮತ್ತು ಶಿಷ್ಟ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ಸಮಾನವೆನ್ನುವಷ್ಟು ಹತ್ತಿರದ ಕಲ್ಪನೆಗಳಾಗಿವೆ.

ಕಾಲಕಾಲಕ್ಕೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಳುವಳಿಗಳು 'ಜನಪದೀಯತೆ'ಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಆರ್ಥಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾನ ದೊರಕಿಸಿಕೊಡುವ ಭವಿಷ್ಯವಾದಿಗಳಾಗುತ್ತಲೇ ಭೂತವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವ 'ಭೂತವಾದಿ'ಗಳೂ ಆಗಿವೆ. ಇದನ್ನು ಹೀಗೆ ವಿವರಿಸಬಹುದು; ಜನಪದೀಯತೆ ಅಥವಾ ಜಾನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎನ್ನುವುದು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಕೆಳಜಾತಿ ವರ್ಗಗಳ ಜೀವನ ವಿಧಾನವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಈ ಕೆಳಜಾತಿ ವರ್ಗಗಳಿಗೆ ಶಿಷ್ಟ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ನೋಡಿದಾಗ ಉಂಟಾಗುವ ಆತಂಕ, ಎಲ್ಲಿಗೆ ಕೊಂಡೊಯ್ದಿದೆಯೆಂದರೆ, ಮೇಲ್‌ಜಾತಿ–ವರ್ಗಗಳಿಗೆ ಇರುವಂತೆ ತಮಗೊಂದು ಭೂತವಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಭಾವನೆಯಲ್ಲಿ ಹಿರಿಯ ಚೇತನಗಳ ಹೆಸರು ಹೇಳಿಕೊಂಡು ಭೂತವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಮಾಡಿದೆ. ಕಾಳಿದಾಸ ನಮ್ಮವನು, ಕನಕದಾಸ ನಮ್ಮವನು, ವಾಲ್ಮೀಕಿ ನಮ್ಮವನು, ಹೀಗೆಯೆ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ನಮ್ಮವರು ಎಂದು ಇತಿಹಾಸದ ಭರವಸೆ ಪಡೆಯುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಬೆಳೆದಿದೆ. ಮೇಲ್‌ಜಾತಿ ಮತ್ತು

ಮೇಲ್‌ವರ್ಗಗಳು ಭವಿಷ್ಯವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವಾಗ ಇವು ಭೂತವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿವೆ. ಈ ಭೂತ ಪ್ರತಿಮಾಗೃಹದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಳುವಳಿಯ ನೇತಾರರು ಸೇರಿಬಿಡುತ್ತಾರೆ! ಹೀಗಾಗಿ ನಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಳುವಳಿಗಳು ಭವಿಷ್ಯವಾದಿಯೂ ಆಗುತ್ತ ಭೂತವಾದಿಯೂ ಆಗುತ್ತ ಇಕ್ಕಟ್ಟನ್ನು ಎದುರಿಸುತ್ತಿವೆ.

ಶಿಷ್ಟ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು 'ಆರಾಧನೆ'ಯನ್ನು ತನ್ನ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಗೂ ಅನ್ವಯಿಸುವ ಅಪಾಯದಿಂದ ಹೊರಬರದಿದ್ದರೆ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಳುವಳಿಗಳು ವಿಮರ್ಶೆಯ ವಿವೇಕವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಆತಂಕವೂ ಇದೆ. ಆರಾಧನೆಯ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ಅರಿವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವ ಮೂಲಕ ಶಿಷ್ಟಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಬೆಳೆಯುವ ಅಗತ್ಯ ಎಂದಿಗಿಂತ ಇಂದು ಹೆಚ್ಚಾಗಿದೆ. ನಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಳುವಳಿಗಳು ಶಿಷ್ಟಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಶೋಷಣೆಯ ಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳನ್ನು ದೃಢವಾಗಿ ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಲೇ, ವಿರೋಧದ ವಿನ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಶಿಷ್ಟಸಂಸ್ಕೃತಿಯಿಂದಲೇ ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತಿರುವ ವಿರೋಧಾಭಾಸವೂ ಇರುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿಯೇ ನಾನು 'ಆರಾಧನೆ'ಯ ಪ್ರಸ್ತಾಪ ಮಾಡಿದ್ದು. ಜನಪದೀಯತೆಯ ಆಚರಣೆಗಳು ಸಾಮೂಹಿಕ ಕ್ರಿಯೆಗಳು. ಶಿಷ್ಟಸಂಸ್ಕೃತಿ ಅಥವಾ ಆಧುನಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿ ವೈಭವೀಕರಣ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿ ಆರಾಧನೆಯ ನೆಲೆಗಳಿವೆ. ಈ ಅಂಶಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಳುವಳಿಯಲ್ಲೂ ಪ್ರವೇಶ ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಅನಿವಾರ್ಯ ಅಪಾಯಗಳನ್ನು ಗೆಲ್ಲುವ ಮೂಲಕ 'ಜನಪದೀಯತೆ'ಯನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ನಿಜವಾದ ಜನಪದೀಯತೆಯು ನಿಜವಾದ ಜನತಂತ್ರ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ 'ಆಧುನಿಕತೆ'ಯೆನ್ನುವುದೂ 'ಜನಪದೀಯತೆ'ಯೇ ಆಗಬೇಕು.

೪. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಆಗಿರುವ 'ಬದಲಾವಣೆ'ಗಳು ಕಲಾತ್ಮಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸ್ವರೂಪದ ಮೇಲೆ ತನ್ನ ಒತ್ತಡಗಳನ್ನು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ತರುತ್ತವೆ. ಇಂದು ಯಾವುದೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಪೂರ್ಣ ಶಿಷ್ಟವೂ ಪೂರ್ಣ ಜಾನಪದವೂ ಆಗಲಾರದು. ಎರಡರ ಅಂತರ್‌ಕ್ರಿಯೆಯ ಮೂಲಕವೇ ಒಂದು ವಿನ್ಯಾಸ ರೂಪು ತಳೆಯುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಹಂತದಲ್ಲಿ ನಾವೀಗ ಇದ್ದೇವೆ. ಇದೇ ವಿನ್ಯಾಸದ ಒತ್ತಡಗಳು ಕಲಾತ್ಮಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲೂ ಕಾಣುತ್ತಿವೆ. ಆಧುನಿಕತೆ 'ಅತಿ'ಯಾಗುತ್ತಿದೆಯೆಂದು ಭಾವಿಸಿದ ಕೆಲವರು ಹಿಂದಿನ ಜಾನಪದದಲ್ಲಿ ಕಲಾವಿನ್ಯಾಸಗಳ ಹುಡುಕಾಟಕ್ಕೆ ತೊಡಗಿ ಜಾಣತನದ ಅಳವಡಿಕೆಯನ್ನೂ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಇಂಥ ಜಾಣ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಗಳು ಕಲಾತ್ಮಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸಹಜ ಸ್ವರೂಪ ಎನ್ನಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವೆ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ನಾವು ಉತ್ತರ ಕೊಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಆದರೆ ಜಾಣತನದ ಅಥವಾ ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕ ತಂತ್ರವಿನ್ಯಾಸದ ಇಂಥ ಪ್ರಯತ್ನಗಳನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿಯೂ ನಮ್ಮ ಕಲಾತ್ಮಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಂಘರ್ಷಗಳನ್ನು ಅಂತರ್ಗತ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೂ ನಡೆಯುತ್ತಿದೆ. ಅತ್ತ ಆಧುನಿಕತೆಯೂ ಅಲ್ಲದ, ಇತ್ತ ಆಧುನಿಕ ಪೂರ್ವ ಜನಪದೀಯತೆಯೂ ಅಲ್ಲದ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಇಂದು ಬರುತ್ತಿವೆ. ಆದರೆ ನಮ್ಮ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಇಂಥ

ತೊಳಲಾಟದ ಕೃತಿಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸದೆ, ಶಿಷ್ಟನೆಲೆಯಿಂದ ನೋಡುತ್ತ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮ್ಯೂಜಿಯಂ ಅಥವಾ ಆರ್ಕೀವ್ಸ್‌ನಂತಿರುವ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ವೈಭವೀಕರಿಸುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಉಪಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವುದು ಬೇರೆ, ಉಪಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಸೃಜನಶೀಲ ರಚನೆಯಾಗಿಸುವ ವಿಧಾನ ಬೇರೆ. ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಬದುಕನ್ನು ಹಸಿಯಾಗಿ ಹಿಡಿದಿಟ್ಟರೂ ಅದೊಂದು ಗಮನಾರ್ಹ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಎಂಬ ನೆಲೆಯಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿವೇಕವೂ ವಿಸ್ತರಿಸುತ್ತದೆ. ಶಿಷ್ಟ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸೋತ ಹಿನ್ನೋಟ ಮತ್ತು ಹಿನ್ನಡೆಗಳಿಗೆ ನಮ್ಮ ಕೃತಿಗಳು ಸಂತೋಷ ಕೊಡುವಂತಿದ್ದರೆ ಅದೊಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸೋಲು. ಮುನ್ನೋಟ ಮತ್ತು ಮುನ್ನಡೆಗಳು ಜನಪದೀಯತೆ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕತೆಗಳ ಅಂತರ್‌ಸಂಬಂಧ ಗತಿಶೀಲ ನೆಲೆಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ;ಸಂವಹನೆಯ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಹಿಗ್ಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಹಜ ಒತ್ತಾಸೆಗಳನ್ನೂ ಪಡೆಯುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಸಂವಹನೆಯು ಸಮಸ್ಯೆ ಸರಳವಾದದ್ದಲ್ಲ. ಓದಲು ಸಾಧ್ಯವಾದಾಕ್ಷಣ ಸಂವಹನೆಯಾಯಿತೆಂದೂ ಅಲ್ಲ. ಒಂದಂತೂ ನಿಜ; ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ವಿಧಾನ ಮಾತ್ರವೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿದ್ದ ನೆಲೆಯಿಂದ ನಾವೀಗ ಸಂವಹನೆಯ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಪರಿಭಾವಿಸುವ ನೆಲೆಗೆ ಬರುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಸಂವಹನೆಯ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳೂ ಅಂತರ್ಗತವಾಗುವ ಪ್ರಯೋಗಗಳನ್ನು ನಮ್ಮ ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಂದರ್ಭ ಒತ್ತಾಯಿಸುತ್ತಿದೆ.

೫. ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಧ್ಯಯನವು ಏಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ತತ್ವಕ್ಕೆ ವಿರೋಧವಾದ ಬಹುಮುಖತೆಗೆ ಮನ್ನಣೆ ಕೊಡುವ ನೆಲೆಯಿಂದ ಹೊರಡಬೇಕು. ವೈಭವೀಕರಣ ಮತ್ತು ಮಾನವೀಕರಣಗಳ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಮನುಷ್ಯಕೇಂದ್ರಿತ ನೆಲೆಯಿಂದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ತೊಡಗಿದಾಗ ನಮ್ಮ ಗುಡಿ ಗೋಪುರಗಳು, ಕೋಟೆ ಕೊತ್ತಲಗಳು ಹೊಸ ಅರ್ಥ ಹುಟ್ಟಿಸುವ ಆಕರಗಳಾಗುತ್ತವೆ; ಆರಾಧನೆಯ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಪರಂಪರೆಯ ಬಗೆಗಿನ ಕುತೂಹಲ, ಆಸಕ್ತಿ, ಆದರಗಳ ಜೊತೆಗೇ ಪರಿವರ್ತನಶೀಲ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ಮನಸ್ಸುಗಳೇ ಬೆಳೆಯದಿದ್ದರೆ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಗಳು ಏನು ಮಾಡುತ್ತವೆ? ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯವೊಂದೇ ಹೊಸಮನಸ್ಸನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಲಾದೀತೆ? ನನಗನ್ನಿಸಿದಂತೆ ಹೊಸಮನಸ್ಸಿನ ಹುಟ್ಟಿಗೆ ಬೇಕಾದ ವಾತಾವರಣವನ್ನಂತೂ ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಬಹುದು. ಈ ಕೆಲಸವನ್ನು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಗಳು ಮಾಡಲಿ; ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬಹುಮುಖತೆಯನ್ನು ಸಂಯೋಜಿಸುವ ವಿಶಿಷ್ಟ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಹುಡುಕಲಿ; ಈ ಹುಡುಕಾಟದಲ್ಲಿ ಉಪಕರಣಗಳೂ ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ.

ಬೆಂಗಳೂರು ನಗರ ಎಂಬ ಒಂದು ಹಳ್ಳಿ

ನಗರ ನಿರ್ಮಾಣ, ಒಂದು ಅನಿವಾರ್ಯ ಆಧುನಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ವಿಶ್ವದಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಆವಿಷ್ಕಾರಗಳು ನಡೆದು ಅವುಗಳ ಫಲಪ್ರಸರಣದ ಭಾಗವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಅನೇಕ ಹೊಸ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡು ಹಳೆಯ ಅಂಶಗಳನ್ನು ದೂರಮಾಡುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲವೆ–ಕಡೇಪಕ್ಷ 'ಹಳೆ ಬೇರು ಹೊಸ ಚಿಗುರು' ಎಂಬಂಥ ವಾತಾವರಣವಾದರೂ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ನಡುವೆ ನಡೆಯುವ ಹೊಸ ದಿಕ್ಕಿನ ದಿಟ್ಟಕ್ರಿಯೆಗಳು ಹಳೆ ಬೇರುಗಳನ್ನೂ ಸಡಿಲಿಸುತ್ತವೆ. ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿರಬಹುದಾದರೂ ಇದು ಜೀವನದ ಎಲ್ಲ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಿಗೂ ಅನ್ವಯಿಸುವ ಸಂಗತಿ.

ನಮ್ಮ ದೇಶದ ಆಧುನಿಕ ನಗರಗಳ ಬೃಹತ್ ನಿರ್ಮಾಣಕ್ಕೂ ಬ್ರಿಟಿಷರ ಆಡಳಿತಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ; ಬ್ರಿಟಿಷರು ತಮ್ಮ ಆರ್ಥಿಕ ಪದ್ಧತಿಯ ವಿಸ್ತರಣೆಯ ಭಾಗವಾಗಿ ಇಂಡಿಯಾದಲ್ಲಿ ಕೈಗಾರಿಕಾ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಒತ್ತಾಸೆ ನೀಡಿದರು. ರೈಲ್ವೆ, ಅಂಚೆ, ದೂರವಾಣಿ ಮುಂತಾದ ಅಧುನಿಕ ಸಾರಿಗೆ–ಸಂಪರ್ಕ ಸಾಧನಗಳು ನಮ್ಮ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖ ಪರಿವರ್ತನೆಗೆ ಕಾರಣವಾದವು. ಊರುಗಳನ್ನು ವೇಳೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ 'ಹತ್ತಿರ' ತಂದದ್ದಲ್ಲದೆ, ಸಂಬಂಧದ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಹೆಚ್ಚಿದವು. ಇದು ನಮ್ಮ ಜೀವನ ಕ್ರಮದ ಮೇಲೂ ಪರಿಣಾಮ ಬೀರುತ್ತ ಬಂತು; ಯಾಕೆಂದರೆ ಈ ಸಾರಿಗೆ ಸಂಪರ್ಕ ಸಾಧನಗಳೊಂದಿಗೇ ಕೈಗಾರಿಕೆ ಮತ್ತು ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಶಿಕ್ಷಣ ಬೆಳೆಯುತ್ತ ಬಂತು. ದೇಶದೊಳಗೆ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಇಂಥ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ, ಆರ್ಥಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸುವತ್ತ ಹೆಜ್ಜೆ ಇಟ್ಟಿತು. ಬ್ರಿಟಿಷರ ಕಾಲ 'ಹತ್ತಿರ' ತಂದಿತು. ಹೀಗೆ ದೇಶದುದ್ದಕ್ಕೂ 'ಹೊಸ ವಾತಾವರಣ' ರೂಪುಗೊಳ್ಳತೊಡಗಿ–ಹೊಸ ಅರಿವು–ಅನುಭವಗಳು ನಮ್ಮ ಭಾಗವಾಗುತ್ತ ಬಂದವು. ಈ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಹಿಂದೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದ್ದು ನಮ್ಮ ದೇಶವನ್ನು 'ಪುನರುತ್ಪಾದನಾ ದೇಶ'ವನ್ನಾಗಿಸುವ ಬ್ರಿಟಿಷರ ಸಂಕಲ್ಪ. ಈ ಸಂಕಲ್ಪದ ಹಿಂದೆ ಸದುದ್ದೇಶವಿತ್ತೊ 'ಸ್ವ ಉದ್ದೇಶ'ವಿತ್ತೊ ಅದು ಬೇರೆ ವಿಷಯ; ತಮ್ಮ ದೇಶದ ಉತ್ಪಾದನಾ ವಿಧಾನ ಮತ್ತು ವಿತರಣೆಗಳ ವಿಸ್ತರಣೆಗಾಗಿ ನಮ್ಮ ದೇಶವನ್ನು ಅವರದೇ ಮಾದರಿಯ ಪುನರುತ್ಪಾದನೆಗೆ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದ್ದು ವಾಸ್ತವ ಸಂಗತಿ. ಇದರಿಂದ ಬ್ರಿಟನ್, ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಮೂಲ ವಿಧಾನದ ದೇಶವಾಗಿ, ಬ್ರಿಟಿಷರ ವ್ಯಾಪಾರಕ್ಕೆ ಉಪಯೋಗವಾಗುವ ಪುನರ್ ಉತ್ಪಾದನೆಗೆ ನಮ್ಮ ದೇಶದ ನೆಲ, ಜಲ, ಸಂಪನ್ಮೂಲಗಳು ಸಾಧನವಾದುವು.

ಕೈಗಾರಿಕೆಗಳ ಸ್ಥಾಪನೆಯು ನಮ್ಮ ಆರ್ಥಿಕ ಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕ ಶಕೆಗೆ ಕಾರಣವಾದಂತೆ, ಉತ್ಪಾದನಾ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಒಡೆದು ಕಾಣುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನುಂಟುಮಾಡಿತು. ವ್ಯವಸಾಯ ಪ್ರಧಾನ ಸಮಾಜದ ಉತ್ಪಾದನಾ ವಿಧಾನ, ವಿತರಣೆ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳು ಒಂದು ಮಾದರಿಯಾದರೆ ಕೈಗಾರಿಕೆಗಳಲ್ಲಿನ ಉತ್ಪಾದನಾ ವಿಧಾನವೇ ಬೇರೆ ಮಾದರಿ. ಕೈಗಾರಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ 'ಸಾಮೂಹಿಕ ಉತ್ಪಾದನಾ ವಿಧಾನ'ವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಸಾವಿರಾರು ಜನ ಒಟ್ಟಿಗೆ ಸಾಧನ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳ ಮಾದರಿಯ ಉತ್ಪಾದನೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಮೂಹಿಕವಾಗಿ ಭಾಗವಹಿಸುತ್ತಾರೆ; ಈ ಉತ್ಪಾದನಾ ವಿಧಾನದ ವ್ಯತ್ಯಾಸವು ವ್ಯವಸಾಯ ಮತ್ತು ಕಾರ್ಖಾನೆಗಳ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗಿದ್ದು, ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಎರಡು ಜೀವನ ವಿಧಾನಗಳ ನಡುವಿನ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗಿಯೂ ಪರಿಣಮಿಸುತ್ತದೆ. ಹಳ್ಳಿ ಮತ್ತು ನಗರ ಎಂದು ವಿಂಗಡಿಸಬಹುದಾದ ಈ ಜೀವನ ವಿಧಾನಗಳು ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಕಂಡರೂ ಪರಸ್ಪರ ಪೂರಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಭಾಗವಾಗಿದ್ದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಒಳವಿನ್ಯಾಸವನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಹಳ್ಳಿಗಳ ಮೇಲೆ ನಗರಗಳ ಪ್ರಭಾವವಾಗುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ನಾವಿಂದು ಗಮನಿಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಅಂತೆಯೇ ನಗರಗಳಲ್ಲೇ 'ಹಳ್ಳಿಗಳಿರುವುದನ್ನು' ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕು.

ಇಂಥ ಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ಬೆಂಗಳೂರು ನಗರ ಒಂದು ಉತ್ತಮ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಬಲ್ಲದು. ಬೆಂಗಳೂರು, ತನ್ನ ಹೊರ ಆಕಾರ ಹಾಗೂ ಆಡಳಿತ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ 'ನಗರ' ಎಂದೇ ಪರಿಗಣಿತವಾಗಿದೆ. ಈ 'ನಗರ'ದ ನಿರ್ಮಾಣ ಹೇಗಾದರೂ ಆಗಿರಲಿ, ವಿಸ್ತರಣೆಗೊಂಡ ಇಂದಿನ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಕೈಗಾರಿಕೆಗಳ ಕೇಂದ್ರ ಸ್ಥಾನವಾದದ್ದು ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣ. ಕೈಗಾರಿಕೀಕರಣಗೊಂಡ ಬೆಂಗಳೂರು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಸಂಸ್ಕೃತೀಕರಣಕ್ಕೂ ಒಳಗಾಗುತ್ತದೆ. ಎರಡು ವಿಭಿನ್ನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಅಥವಾ ಒಂದೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿಭಿನ್ನ ಅಂಗಗಳ ನಡುವೆ ನಡೆಯುವ ವರ್ಗಾವಣೆಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು 'ಸಂಸ್ಕೃತೀಕರಣ' ಎನ್ನಲಾಗುತ್ತದೆ. ನಗರಗಳ ವಿಸ್ತರಣೆಯ ಹಿಂದೆ ಜನರ ವಲಸೆ ಪ್ರಮುಖ ಪಾತ್ರ ವಹಿಸಿರುವುದರಿಂದ ಬೆಂಗಳೂರು ಸಹ ಇದಕ್ಕೆ ಹೊರತಾಗಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಂಸ್ಕೃತೀಕರಣ ಅನಿವಾರ್ಯ ಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿದೆ.

ಈ ದೇಶದ ಮುಖ್ಯ ಸಮಸ್ಯೆ ಹಸಿವು. ಹಸಿವನ್ನು ಹಿಂಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಅಕ್ಷರಸ್ಥರು, ಅನಕ್ಷರಸ್ಥರು, ತಮ್ಮದೇ ಆದ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಹುಡುಕುತ್ತಾರೆ. ಇಂಥ ಹುಡುಕಾಟದಲ್ಲಿ ವಿದ್ಯಾವಂತರೂ ಬೆಂಗಳೂರಿಗೆ ಬರುತ್ತಾರೆ; ಜಮೀನಿಲ್ಲದ ಅವಿದ್ಯಾವಂತರು ಬೆಂಗಳೂರಿಗೆ ಬರುತ್ತಾರೆ. ಕಚೇರಿ, ಕಾರ್ಖಾನೆಗಳ ಕೇಂದ್ರಸ್ಥಳವಾದ ಬೆಂಗಳೂರು, ಇಂಥವರಿಗೆ ಆಸೆ, ಆಕರ್ಷಣೆಯ ಅಯಸ್ಕಾಂತ. ಅವಿದ್ಯಾವಂತರು ರಸ್ತೆ ಮತ್ತು ಕಟ್ಟಡಗಳ ನಿರ್ಮಾಣದಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಹುಡುಕಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲವೆ ಬಸ್ ನಿಲ್ದಾಣ, ರೈಲ್ವೆ ನಿಲ್ದಾಣ, ಸಿಟಿಮಾರ್ಕೆಟ್‌ಗಳ ಕೂಲಿಗಳಾಗುತ್ತಾರೆ. ಇಂಥವರ ಮೂಟೆ ಹೊತ್ತ ಬೆನ್ನುಗಳು 'ಭಾರತದ ಭಾರಮಾಪಕ' ಗಳಂತೆ ಕಾಣುತ್ತವೆ.

ಈ ಶ್ರಮಜೀವಿಗಳು ಖಾಲಿ ಜಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಗುಡಿಸಲು ಹಾಕಿಕೊಂಡು ಕಡೆಗೆ 'ಕೊಳೆಗೇರಿ'ಗಳ ಪ್ರಜೆಗಳಾಗುತ್ತಾರೆ. ಇಂಥ ಕೊಳೆಗೇರಿಗಳು ಬೆಂಗಳೂರಿನಲ್ಲಿ ಸಾಕಷ್ಟಿವೆ. ಇವು ಪುಟ್ಟ ಹಳ್ಳಿಗಳೇ ಆಗಿವೆ.

ಉದ್ಯೋಗ ಅರಸಿ ಬರುವ ವಿದ್ಯಾವಂತರು ಕಚೇರಿ, ಕಾರ್ಖಾನೆ, ಖಾಸಗಿ ಸಂಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಅವಕಾಶ ಸಿಕ್ಕಿದಾಗ ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದ ಬದುಕಿನ ಭಾಗವಾಗುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಹಳ್ಳಿಗರು ಬೆಂಗಳೂರಿಗೆ ಬಂದು ನೆಲೆಸುವ ಕ್ರಿಯೆ ಒಂದು ಕಡೆಗಾದರೆ, ಈ ಬೆಂಗಳೂರು ಬೆಳೆಯುತ್ತಲೇ ಹತ್ತಿರದ ಹಳ್ಳಿಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತ ಬಂದ ಕ್ರಿಯೆ ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆಗಿದೆ. ಈ ಎರಡೂ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬೆಂಗಳೂರು ನಗರದೊಳಗೆ 'ಹಳ್ಳಿಗಳು' ಸೇರಿಕೊಂಡಿವೆ.

ನಗರ ಮತ್ತು ಹಳ್ಳಿಗಳ ಈ ಮುಖಾಮುಖಿಯಿಂದ 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಯಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಬದಲಾವಣೆಗಳಾಗಿರುವುದು ನಿಜ. ನಗರದಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುವ ಎಲ್ಲರೂ ಹೊಸ ಸಾಧನ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳ ಬಳಕೆಗೆ ಉತ್ಸುಕರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ವಿಜ್ಞಾನದ ಫಲಿತಗಳನ್ನು ಶೀಘ್ರ ಗತಿಯಲ್ಲಿ ಪಡೆಯಲು ಹವಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಇದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ನಗರದ ಪ್ರಮುಖ ಉತ್ಪಾದನಾ ವಿಧಾನ ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದ 'ವರ್ಗಗಳು' ಜೀವನಶೈಲಿಯ ವಿಂಗಡಣೆಗೆ ಉತ್ತಮ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿವೆ. ಹಳ್ಳಿಯ ಭೂಮಾಲೀಕ–ಗೇಣಿದಾರ (ಕೂಲಿಗಾರ ಸಂಬಂಧ) ಇಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಖಾನೆಯ ಮಾಲೀಕ–ಕಾರ್ಮಿಕ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ನೆಲೆ ಕಂಡುಕೊಂಡಿದೆ. ನಗರದಲ್ಲಿ ಸೌಲಭ್ಯ, ಸವಲತ್ತು, ಸಾಧನಗಳು ಎಲ್ಲರಿಗೆ ದಕ್ಕದಿದ್ದರೂ ಕೆಲವೇ ಕುಟುಂಬಗಳಲ್ಲಿ ಕೇಂದ್ರೀಕೃತಗೊಂಡು ಪ್ರಕಟವಾಗುತ್ತವೆ. ಇದು ದೇಶದ ಆರ್ಥಿಕ ಪದ್ಧತಿಯ ಫಲವಾದ್ದರಿಂದ ಬೆಂಗಳೂರು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಉಳಿದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಬೆಂಗಳೂರು ಪೂರ್ಣ ಪ್ರಮಾಣದ ನಗರವಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದೇ ಒಂದು ವಿಶೇಷ. ಇಲ್ಲಿ ಬೃಹದಾಕಾರದ ಬಿಲ್ಡಿಂಗುಗಳಿವೆ; ವಿವಿಧ ವಾಹನಗಳು ಹರಿದಾಡುತ್ತವೆ; ಸುಂದರ ಉದ್ಯಾನವನಗಳು ನಗುತ್ತವೆ; ಟಾರ್ ರಸ್ತೆಗಳು ಉದ್ದಕ್ಕೆ ಮಲಗಿವೆ. ವಿವಿಧ ಉಡುಪಿನ ವಿನ್ಯಾಸಗಳು ಓಡಾಡುತ್ತ ದಂಗು ಬಡಿಸುತ್ತವೆ; ಸಿನಿಮಾ ಮಂದಿರಗಳು ಸಂಭ್ರಮಿಸುತ್ತವೆ; ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಬಹಿರಂಗದಲ್ಲಿ ಒಡೆದು ಕಾಣುವ ನಗರನೋಟ, ನಮಗೆ ಲಭ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಆದರೆ ಇದು ಬೆಂಗಳೂರಿನ ಹೊರನೋಟ; ಬಹಿರಂಗ ಬಿನ್ನಾಣ. ಬೆಂಗಳೂರಿನ ಅಂತರಂಗವನ್ನು ಆಳುವ ಹಳ್ಳಿ, ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸೋಜಿಗ. ಈ ಹಳ್ಳಿ ಎರಡು ರೀತಿಗಳಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದನೆಯದಾಗಿ, ಹಳ್ಳಿಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತ ಬಂದ ಬೆಂಗಳೂರು ನಗರದ ಬಹುಪಾಲು ಮನೆ–ಮಹಲುಗಳಲ್ಲಿ 'ಹಳ್ಳಿ' ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಹಳ್ಳಿ, ಮನೆ–ಮಹಲುಗಳ 'ಮನಸ್ಸು' ಮನಸ್ಸಿನೊಳಗೆ ಸೇರಿಕೊಂಡಿರುವ ನಂಬಿಕೆಯ ನೆಲೆಗಳು ಆಚರಣೆಗಳ ಮೂಲಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಪಡೆಯುತ್ತವೆ. ಹಬ್ಬ ಹರಿದಿನಗಳಾಗಬಹುದು, ವಿವಾಹಾದಿ ಸಾಮಾಜಿಕ

ಸಂಸ್ಥೆಗಳಾಗಬಹುದು, 'ಹಳ್ಳಿ ಆಚರಣೆಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ' ಪಡೆಯುವುದು ಒಂದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ; ಬಾಹ್ಯಾಲಂಕಾರದಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆ ಕಾಣಿಸಿದರೂ ಅಂತರಂಗದಲ್ಲಿ ಆಚರಣೆಯ ರೂಪರೇಷೆಗಳು, ಬಹುಪಾಲು ಹಾಗೇ ಉಳಿದಿರುತ್ತವೆ. ಇದು ಕುಟುಂಬದ ಒಳಗೆ ಹಳ್ಳಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ ರೀತಿ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ– ನಗರದ ಬೀದಿ ಬಯಲುಗಳಲ್ಲಿ 'ಹಳ್ಳಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ'. ದೊಂಬರಾಟ, ಹಾವಾಡಿಗನ ಆಟ, ಕೊರವಂಜಿ, ಕೊಂಡಮಾಮ, ಕರಡಿ ಕುಣಿತ, ಕೋತಿಯಾಟ–ಮುಂತಾದ ಅನೇಕ ಜನಪದ ವೃತ್ತಿ–ಕಲೆಗಳು ಬೆಂಗಳೂರಿನ ವಿವಿಧ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತವೆ. ಮೂಲತಃ ಇವು ಹಳ್ಳಿಗಳಿಗೆ ಸೇರಿದ ವೃತ್ತಿ–ಕಲೆಗಳು; ಅಲೆಮಾರಿ ಜೀವನ ಶೈಲಿಯ ಭಾಗಗಳು. ಇಂದು ಹಳ್ಳಿಗಳನ್ನು ಹಾದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ನಗರದ ಬೀದಿ– ಬಯಲುಗಳಿಗೆ ಕಾಲಿಟ್ಟಿವೆ. ಆಧುನಿಕ ಮನರಂಜನೆಯ ರೂಪಗಳು ನಗರದಲ್ಲಿ ದಟ್ಟವಾಗಿರುವಾಗ ದೊಂಬರಾಟ, ಕೋತಿಯಾಟ, ಕರಡಿ ಕುಣಿತ, ಹಾವಿನಾಟಗಳೂ ಜೀವನೋಪಾಯದ ಸಲುವಾಗಿ 'ಮನರಂಜನೆ' ಕೊಡುತ್ತಿವೆ. ಯಂತ್ರನಾಗರೀಕತೆ, ವೈಜ್ಞಾನಿಕತೆಗಳು ಹೊರಗೆ ಅಬ್ಬರಿಸುತ್ತಿರುವಾಗ ಕೊರವಂಜಿ, ಕೊಂಡಮಾಮಗಳು ಸಣ್ಣಗೆ ದನಿಮಾಡುತ್ತ ಮನಸ್ಸು ಮೀಟುತ್ತಾರೆ. ವಿವಾಹದಲ್ಲಿ ವರನ ಸವಾರಿ ಮತ್ತು ಹರೋಹರ ಹಬ್ಬದ ಆಚರಣೆಗಳು ಹಳ್ಳಿಯಷ್ಟೇ ನಿಸ್ಸಂಕೋಚವಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತವೆ; ಅಣ್ಣಮ್ಮ ದೇವಿಯ ಉತ್ಸವವೂ ಇದಕ್ಕೆ ಹೊರತಾಗಿಲ್ಲ.

ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದದ್ದು ಕರಗದ ಉತ್ಸವ ಮತ್ತು ಕಡಲೆಕಾಯಿ ಪರಿಸೆ. ಇಡೀ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲೇ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಕರಗದ ಉತ್ಸವ ಬೆಂಗಳೂರಿನಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಕರ್ನಾಟಕದ ಕೆಲವು ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಕರಗದ ಉತ್ಸವ ನಡೆಯುತ್ತಿದೆಯಾದರೂ ಬೆಂಗಳೂರು ನಗರದ ಈ ಉತ್ಸವಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವಿದೆ. ಇದೊಂದು ವಿಶೇಷಾಧ್ಯಯನದ ವಸ್ತುವಾಗಬಲ್ಲದು; ಈ ಲೇಖನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ನಗರ ಗರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಹಳ್ಳಿಗೆ 'ಕರಗ' ಒಂದು ಉತ್ತಮ ಉದಾಹರಣೆಯೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಕಡಲೆಕಾಯಿ ಪರಿಸೆಯೂ ಅಷ್ಟೇ; ಬೆಂಗಳೂರು ನಗರದಲ್ಲಿ ಉಳಿದುಕೊಂಡಿರುವ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ರೂಪವಿದು; ಮೂಲತಃ ವ್ಯವಸಾಯ ಪ್ರಧಾನ ಗ್ರಾಮೀಣ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಭಾಗವಾದ 'ಪರಿಸೆ' (ಜಾತ್ರೆ) ನಗರದಲ್ಲಿ ಆಚರಿಸಲ್ಪಡುವುದೇ ವಿಶೇಷ. ಅದರಲ್ಲೂ ಕಡಲೆಕಾಯಿ ಪರಿಸೆಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ಮುಖವಿದೆ. ಕಡಲೆಕಾಯಿ ನೇರವಾಗಿ ವ್ಯವಸಾಯೋತ್ಪಾದನೆಯ ಫಲ. ನಗರದಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕ ಉತ್ಪಾದನಾ ವಿಧಾನದ ಫಲಗಳಾದ ವಿವಿಧ 'ವಸ್ತುಗಳ ಪ್ರದರ್ಶನ ಪರಿಸೆಗಳು' ನಡೆಯುತ್ತಿರುವಾಗ ಕಡಲೆಕಾಯಿ ಪರಿಸೆ ನಗರದ ಒಂದು ಗ್ರಾಮೀಣ ನೆನಪಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಬೆಂಗಳೂರು ನಗರದ ಅಂತರಂಗದಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಹಳ್ಳಿ ಉಳಿದುಕೊಂಡಿದೆ.

ಅಭಿರುಚಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆ ಬಂದಾಗಲೂ ನಗರದ ಗಣನೀಯ ಮನಸ್ಸುಗಳು ಇನ್ನೂ ಹಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿರುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ನಗರದಲ್ಲಿ ನಾಟಕಗಳಿಗೆ

ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಹೊಸ ಪ್ರಯೋಗಗಳು ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದರೂ ಕಂಪನಿ ನಾಟಕಶೈಲಿ ಪೂರ್ಣ ದೂರವಾಗಿಲ್ಲ. ಪೌರಾಣಿಕ ನಾಟಕಗಳು ಸೀನರಿ ಸುಧಾರಣೆಯೊಂದಿಗೆ ಅದೇ ಶೈಲಿಯಲ್ಲಿ ಅಭಿನಯಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಿದೆ. ಯಕ್ಷಗಾನಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲಿ ಬರವಿಲ್ಲ. ಸಿನಿಮಾಗಳ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಬಂದರೆ ಅವಿಭಕ್ತ ಕುಟುಂಬದ ವಿಘಟನೆ ಮತ್ತು ಪುನರ್ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯನ್ನು ವಸ್ತುವಾಗುಳ್ಳ ಸುಮಾರಾದ ಸಿನಿಮಾಗಳು ವಿಶೇಷ ಆಕರ್ಷಣೆಯುಂಟುಮಾಡುತ್ತಿವೆ. ಬೆಂಗಳೂರು ನಗರದ ಗಣನೀಯ ಕುಟುಂಬಗಳು ಇದೇ ರೀತಿಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಒಳಪಟ್ಟ ಅನುಭವದ ಭಾಗವಾಗಿರುವುದು ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆಂದ ಕೂಡಲೇ ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ಸಿನಿಮಾ, ನಾಟಕಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಯಶಸ್ವಿಯೇ ಆಗುತ್ತಿಲ್ಲವೆಂದಲ್ಲ. ಅವುಗಳೊಂದಿಗೆ, ಇಂಥ ಹಳ್ಳಿ ಅನುಭವದ ಭಾಗವಾದ ಕಲಾರೂಪಗಳೂ ಜೀವಂತವಾಗಿವೆಯೆನ್ನುವ ಸೂಚನೆ ನೀಡುವುದು ಇಲ್ಲಿನ ಉದ್ದೇಶ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಗರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಒಗ್ಗುವ 'ಹೊಸ ಆಚರಣೆ'ಗಳೂ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿವೆ. ರಾಜ್ಯೋತ್ಸವ ಮತ್ತು ಗಣೇಶೋತ್ಸವಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಉದಾಹರಿಸಬಹುದು. ರಾಮನವಮಿಯ ಸಂಘಟಿತ ಸಂಗೀತೋತ್ಸವಗಳೂ ಅಷ್ಟೇ. ಆದರೆ ಗಣೇಶೋತ್ಸವ, ರಾಮನವಮಿಯ ಸಂಘಟನಾ ವಿಧಾನ ಬೇರೆ ರೀತಿ ಕಂಡರೂ ಅಂತರಂಗ ಹಳ್ಳಿಮೂಲವಾದದ್ದೇ ಅಲ್ಲವೇ? ರಾಜ್ಯೋತ್ಸವದಲ್ಲಿ ಭುವನೇಶ್ವರಿಯ ಮೂಲಕ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ರೀತಿಗೂ ಇದೇ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿವರ್ತನೆಯ ಒಂದು ಹಂತದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ರೂಪಗಳು.

ಬೆಂಗಳೂರು ನಗರದಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅಜ್ಞಾನ ಎರಡೂ ಹಾಸುಹೊಕ್ಕಾಗಿವೆ. ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಬೆಂಗಳೂರಿನ ಬಹಿರಂಗ–ವಿಜ್ಞಾನ, ಅಂತರಂಗ–ಅವಿಜ್ಞಾನ; ವಿಜ್ಞಾನದ ಪರಿವಲಯದಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಡ ಮತ್ತು ಉಡುಪುಗಳ ವಿನ್ಯಾಸದಿಂದ ಹಿಡಿದು ಎಲ್ಲ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಪರಿವಲಯಗಳನ್ನೂ ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಆಸ್ಪತ್ರೆಗಳಲ್ಲಿರುವ ಆಧುನಿಕ ಉಪಕರಣಗಳನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸಿದರೆ ಸಾಕು, ಬೆಂಗಳೂರು ಎಷ್ಟು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಸೌಲಭ್ಯ ಪಡೆದಿದೆಯೆಂಬ ಅರಿವಾಗುತ್ತದೆ. ಕಷ್ಟಕರ ಹೃದಯ ಚಿಕಿತ್ಸೆಗಳೂ ಇಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿವೆ. ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನದ ಗರಿಷ್ಠಸ್ಥಿತಿ ಬೆಂಗಳೂರಿನಲ್ಲಿಯೇ ಇದೆ. ಎಲ್ಲೂ ಕಾಣದ ಉಪಕರಣಕ್ಕಾಗಿ, ಎಲ್ಲೂ ವಾಸಿಯಾಗದ ಖಾಯಿಲೆಗಾಗಿ, ಎಲ್ಲೂ ಸಿಗದ ಶಿಕ್ಷಣಕ್ಕಾಗಿ, ಬೆಂಗಳೂರಿಗೆ ಧಾವಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಜ್ಞಾನದ ಕೇಂದ್ರ ಸ್ಥಳವಾಗಿದೆ.

ಆದರೆ, ವಿಜ್ಞಾನದ ಈ ಕೇಂದ್ರಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಹೃದಯ ಚಿಕಿತ್ಸೆಗೆ ಅತ್ಯಾಧುನಿಕ ಉಪಕರಣ ಹಿಡಿದ ಕೈಗಳು ಊದುಬತ್ತಿಯನ್ನೂ ಹಿಡಿಯುತ್ತವೆ; ಊದುಬತ್ತಿಯ ಮೂಲಕ ಅತ್ಯಾಧುನಿಕ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಉಪಕರಣಗಳಿಗೆ 'ಆಯುಧಪೂಜೆ' ಮಾಡುತ್ತವೆ! ಶಾಲಾಕಾಲೇಜುಗಳಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನದ ಪಾಠ ಕಲಿಯುತ್ತ, ಚಂದ್ರಗ್ರಹದ ಮೇಲೆ ಮನುಷ್ಯ

ಹೆಜ್ಜೆಯಿಟ್ಟ ಪ್ರಗತಿಯನ್ನು ತಲೆಗೆ ತುಂಬಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತ, ಗಣೇಶೋತ್ಸವದಲ್ಲಿ ತಲೆಬಾಗಿ ನಿಲ್ಲಲಾಗುತ್ತದೆ; ಪರೀಕ್ಷೆಗೆ ಮುಂಚೆ ಪಾಸಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಪೂಜೆ ಸಲ್ಲಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಬಹಿರಂಗದಲ್ಲಿ ಜೀನ್ಸ್‌ಪ್ಯಾಂಟ್ ಇದ್ದರೆ ಅಂತರಂಗದಲ್ಲಿ ಮಡಿಪಂಚೆಯಿರುತ್ತದೆ.

ಮೆದುಳನ್ನು ಮುಟ್ಟುವ ವಿಜ್ಞಾನ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಮುಟ್ಟುತ್ತಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಮೌಢ್ಯ ತುಂಬಿದ ಮನಸ್ಸು ವಿಜ್ಞಾನದ ತಿಳುವಳಿಕೆಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ವರ್ತಿಸುತ್ತದೆ. ಸದಾ ಕಾಡುವ ಜೀವನದ ಅಭದ್ರತೆಯೂ ಇಂಥ ಮೌಢ್ಯಕ್ಕೆ ಒಂದು ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯಶಕ್ತಿಯಲ್ಲಿನ ಅಪನಂಬಿಕೆಯು ಅನ್ಯ ಗೋಚರ ಶಕ್ತಿಯಲ್ಲಿನ ನಂಬಿಕೆಯಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುತ್ತದೆ. ವಿಜ್ಞಾನವು ಅಂತರಂಗಿಕ ವಿಪ್ಲವ ಉಂಟು ಮಾಡಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಇದರಿಂದ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ನಗರದ ಮೆದಳು, ಹಳ್ಳಿಯ ಮನಸ್ಸು–ಇದು ಬೆಂಗಳೂರಿನ ಸ್ಥಿತಿಯಾಗಿದೆ.

ಒಂದು ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಬೆಂಗಳೂರಿನಂಥ ನಗರಗಳು–ಎತ್ತಿನ ಬಂಡಿಯ ಮನೋಧರ್ಮವೊಂದು ವಿಮಾನದಲ್ಲಿ ಹಾರಾಡುವ ವೈರುಧ್ಯವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿವೆ. ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ 'ಮೀರುವ ಮನೋಧರ್ಮ' ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ; ಯಥಾಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಆರೋಗ್ಯಕರ ಹೆಜ್ಜೆಯ ಮೂಲಕ ಮೀರುವ ಕ್ರಿಯೆ, ಒಂದು ಮನೋಧರ್ಮವಾದಾಗ, ವೈರುಧ್ಯಗಳು ಒಣಗುತ್ತ, ಹೊಸ ನೆಲದ ಹಸನು ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗಬಹುದು. ವಿಭಿನ್ನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಂಗಗಳ ಮುಖಾಮುಖಿಯ ಮೂಲಕ ದೃಢ ರೂಪಗಳು ಬೆಳೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ, ಇದೊಂದು ನಿರಂತರ ಸಂಘರ್ಷ ಮತ್ತು ಸಾಮರಸ್ಯದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಹಳ್ಳಿಗಳು ಮತ್ತು ಹಳ್ಳಿಗರನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಫಲವಾಗಿ ನಗರಗಳಲ್ಲಿ–ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿರುವಂತೆ ಬೆಂಗಳೂರು ನಗರದಲ್ಲಿ–ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಎರಡು ಸ್ಥಿತಿಗಳು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರುತ್ತವೆ. ಬಹಿರಂಗದಲ್ಲಿ 'ನಗರ' ಕಂಡರೆ, ಅಂತರಂಗದಲ್ಲಿ 'ಹಳ್ಳಿ' ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಇದಲ್ಲದೆ ಹಳ್ಳಿ ಮನಸ್ಸಿನ ಜೊತೆಗೆ ನಗರ ಮನಸ್ಸೂ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ನಗರಗಳಲ್ಲಿ ಪುರಾಣವೂ ಇದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯೂ ಇದೆ. ಆದರೆ ಹಳ್ಳಿಗರಿಗೆ ಪುರಾಣವೇ ಚರಿತ್ರೆಯಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಈ ಸಂಕೀರ್ಣ ಮನಸ್ಥಿತಿಯು ಬೆಂಗಳೂರು ನಗರದೊಳಗೆ ಹಳ್ಳಿಯನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದೆ. ಈ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ, ನಗರ ಗರ್ಭದಲ್ಲಿರುವ ಹಳ್ಳಿಯನ್ನು ಹೆಕ್ಕಿ ತೆಗೆಯುವ ಸಮಗ್ರ ಅಧ್ಯಯನ ಅಗತ್ಯವಿದೆ.

೧೯೯೦

ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನೆಲೆ

ಕಿಟ್ಟೆಲ್ ಅರ್ಥಕೋಶದಲ್ಲಿ 'ಸಂಪ್ರದಾಯ' ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ : customs, tradition, usage, a system of religious doctorines, traditional belief or usage ಮುಂತಾದ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಕೊಡಲಾಗಿದೆ. ಆರ್.ಎಸ್.ಬಾಗ್ಸ್ ಪ್ರಕಾರ "ಒಂದು ಸಮೂಹ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿರುವ ಮನುಷ್ಯ ಕ್ರಿಯೆಯ ಪರಂಪರಾಗತ ನಮೂನೆ"ಯನ್ನು ಸಂಪ್ರದಾಯ ಎನ್ನಬಹುದು. Encyclopedia of Social Science' ನಲ್ಲಿ ಬರುವ ವಿವರಣೆ ಹೀಗಿದೆ: "ಗೊತ್ತು ಗುರಿಯಿಲ್ಲದ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಹಿಂದಿನಿಂದ ನಡೆದುಕೊಂಡು ಬಂದ ಹಾಗೂ ಜನಸಮೂಹದಲ್ಲಿ ನೆಲೆಯೂರಿದ ನಡವಳಿಕೆಗಳ ನಮೂನೆಯ ಮೊತ್ತವೇ ಸಂಪ್ರದಾಯ."

ಈ ವಿವರಣೆಗಳಿಂದ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಮೂರು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ೧). ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಸಮೂಹಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿವೆ. ೨). ಹಿಂದಿನಿಂದ ಉಳಿದುಬಂದಿವೆ. ೩). ಇವಕ್ಕೊಂದು ವಿನ್ಯಾಸ ಅಥವಾ ನಮೂನೆ ಇದೆ.

ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ವಾಡಿಕೆ, ನಡವಳಿಕೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟವಲ್ಲ. "Habit is an individual rule of conduct" (Encyclopedia of religion and Ethics-Ed., James Hastins) ಆದರೆ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು Habit ಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಮೂಹದ, ಸಮಾಜದ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುವ ಸಂಯೋಜಿತ ರೂಪಗಳು. ಈ ಸಂಯೋಜಿತ ರೂಪಗಳಿಗೆ ಈಗಾಗಲೇ ಒಂದು ನಮೂನೆ ಲಭ್ಯವಾಗಿದ್ದು ಅದನ್ನೇ ಅನೂಚಾನವಾಗಿ ಅನುಸರಿಸಿಕೊಂಡು ಬರುವುದರಿಂದ ಇವಕ್ಕೆ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಿಲ್ಲ.

ಇನ್ನೊಂದು ಮುಖ್ಯ ಅಂಶವೆಂದರೆ–ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಿಗೂ ಸಂಕಲ್ಪಶಕ್ತಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧ. ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಕಲ್ಪಶಕ್ತಿಯ ಬಹು ಮುಖ್ಯ ಮೂರ್ತರೂಪಗಳು. ನಿಗದಿತ ಕಾಲ ಮತ್ತು ರೂಪದಲ್ಲಿ ಚಾಚೂ ತಪ್ಪದೆ ನಡೆಯುವ ಆಚರಣೆಗಳು ಈ ಮಾತಿಗೆ ಒಂದು ಸಮರ್ಥನೆ. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿ ಒಂದು ಘಟಕವಾದ್ದರಿಂದ ಆತ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ತೊಡುಗುತ್ತಲೇ ತನ್ನ ಬದುಕನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆನ್ನುವುದು ನಿಜವಾದರೂ, ವ್ಯಕ್ತಿಗೂ ಒಂದು ಇಚ್ಛಾಶಕ್ತಿ ಅಥವಾ ಸಂಕಲ್ಪಶಕ್ತಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದು ಈಗಾಗಲೇ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಿಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿರಬಹುದು ಅಥವಾ ಪ್ರತಿಕೂಲವಾಗಿರಬಹುದು

ಅಥವಾ ಕ್ರಮಬದ್ಧವಾಗದೆಯೂ ಇರಬಹುದು. ಆಗ ಸಾಮಾಜಿಕಸಂಕಲ್ಪ (Social will) ಬಹು ಮುಖ್ಯಪಾತ್ರ ವಹಿಸುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಸಂಕಲ್ಪ (Individual will) ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಕಲ್ಪ (Social will) ಗಳ ನಡುವೆ ನಡೆಯುವ ಕ್ರಿಯೆ–ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕಸಂಕಲ್ಪ ಮೇಲುಗೈ ಪಡೆಯುವ ಸಂಭವವೇ ಹೆಚ್ಚು. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಪ್ರತಿರೋಧವಾಗದೆ ಇರುವ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸಂಕಲ್ಪಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಕ್ರಮಬದ್ಧಗೊಳಿಸುವ ಕೆಲಸವೇ ಈ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಕಲ್ಪಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಆಗುತ್ತದೆ. ಜರ್ಮನ್ ಸಮಾಜ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞ Fardinand Tonnies ಹೇಳುವಂತೆ "ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸಂಕಲ್ಪಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಆಜ್ಞಾಪಿಸಿ ಕ್ರಮಬದ್ಧಗೊಳಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ದುಡಿಯುವ ಸಾಮಾನ್ಯ ಸಂಕಲ್ಪವೇ (General will) ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಕಲ್ಪ." ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಕಲ್ಪದ ಫಲವಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಒಂದು ರೀತಿಯ ಶಾಸನ ಶಕ್ತಿಯೂ ಆಗಿವೆ. ದೇಶದ ಅಧಿಕಾರ ಶಕ್ತಿಗೂ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಿಗೂ ಸ್ಪರ್ಧೆ ನಡೆಯುವುದಾದರೆ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಅಧಿಕಾರಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಕಾನೂನುಗಳಿಗಿಂತ ಮೇಲುಗೈ ಪಡೆಯುವುದರಲ್ಲಿ ಸಂಶಯವಿಲ್ಲ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಇವುಗಳು ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತ ಪ್ರಾಚೀನ, ಪವಿತ್ರ, ಎಂಬ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಪಡೆದು ಆಳುವ ಶಕ್ತಿಯನ್ನೂ ಆಳತೊಡಗುತ್ತವೆ, ಅಲಿಖಿತ ಕಾನೂನುಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಇದರಿಂದ ಆಳುವ ವರ್ಗ ಅನುಕೂಲವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮಂಥ ದೇಶದ ಆಳುವ ವರ್ಗ ಜನಗಳಲ್ಲಿ ಮೌಢ್ಯ ಮತ್ತು ಮುಗ್ಧತೆಗಳನ್ನು ರಕ್ಷಿಸಲು ಬಯಸುತ್ತಿದ್ದು ಈ ಕೆಲಸವನ್ನು ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಸಲೀಸಾಗಿ ನೆರವೇರಿಸುತ್ತಿವೆ. ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ತಮ್ಮ ಸಿದ್ಧರೂಪದಲ್ಲಿ ಜನಸಮೂಹವನ್ನು ತೊಡಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ, ಅಥವಾ ಜನ ಸಮೂಹವು ಸಿದ್ಧ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ತಮ್ಮನ್ನು ತೊಡಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ, ಆ ಮೂಲಕ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವ ಮನೋಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಯಥಾಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಮೀರುವ ತೀವ್ರತೆಗಿಂತ ಇದ್ದಲ್ಲೇ ಇರುವ ಆಸೆ ಹೆಚ್ಚು. ಆಳುವವರ್ಗಕ್ಕೂ ಇದೇ ಬೇಕಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಆಳುವ ವರ್ಗ ಬಿಡಿ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ, ಇವುಗಳಿಗೆ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕತೆಯ ಸೋಗನ್ನು ಮತ್ತು ಸ್ಲೋಗನ್ನು ಒದಗಿಸುವ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ರೂಪವಾದ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಬೆಲೆ ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಧರ್ಮ, ಒಂದು ಆಲೋಚನಾ ವಿಧಾನವನ್ನೇ ರೂಪಿಸಿರುವುದರಿಂದ ಅವರಿಗಿದು ಹೆಚ್ಚು ಸಹಕಾರಿ.

ಆಳುವ ವರ್ಗದ ಇನ್ನೊಂದು ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಆಳುವ ವರ್ಗ ಆಯಾ ದೇಶದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನವರ್ಗದ ಸ್ತರದಲ್ಲೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಆಳುವ ವರ್ಗ ಮತ್ತು ಮೇಲ್ವರ್ಗಗಳಿಗೆ ಮುಂದುವರೆದ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಫಲಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಆಕಾಂಕ್ಷೆಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ, ಪರಸ್ಪರ ಪೂರಕವಾದ ಆ ವರ್ಗಗಳು 'ದ್ವಿಪಾತ್ರಾಭಿನಯ' ಮಾಡುವುದೇ ಹೆಚ್ಚು. ತಮ್ಮ ಸಂಪರ್ಕ ಸಂಬಂಧಗಳ ವ್ಯಾಪಕತೆಯಿಂದಾಗಿ ಈ ವರ್ಗಗಳು ಹೊಸ ಆವಿಷ್ಕಾರಗಳಿಗೆ

ಮುಖಮಾಡುತ್ತವೆ. ಅಲ್ಲಿಂದ ರೂಪುಗೊಂಡಿರುವ ಹೊಸ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಅಳವಡಿಸುತ್ತವೆ. ಇಂಥ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ವಿದೇಶದಿಂದ ಬೇಕಾದರೂ ಆಮದು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಬೆಳೆಯುತ್ತಿರುವ ಔದ್ಯಮೀಕರಣದ ಫಲಿತಗಳನ್ನು ಶೀಘ್ರವಾಗಿ ಪಡೆಯುವ ಸೌಲಭ್ಯ, ಸವಲತ್ತು ಮತ್ತು ಸಾಧ್ಯತೆಗಳುಳ್ಳ ಈ ವರ್ಗಗಳು ಮೇಲ್ನೈ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಆಧುನಿಕವಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿದರೂ ಆಳದಲ್ಲಿ ಯಥಾಸ್ಥಿತಿವಾದಿಯಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಹೊರಗಡೆ ಹೊಸ ನಮೂನೆಯ ನಡಾವಳಿಗಳು ಕಂಡರೂ ಒಳಗೆ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಬೇರುಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಇದು ಈ ವರ್ಗಗಳ ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ಲಕ್ಷಣ.

ಇನ್ನೊಂದು ಮುಖ್ಯ ಅಂಶವೆಂದರೆ, ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ, ಆಳುವ ವರ್ಗದ ಆಲೋಚನೆಗಳು ಸಮಾಜವನ್ನು ಆಳುವ ಆಲೋಚನೆಗಳೂ ಆಗಿಬಿಡುತ್ತವೆ. ಭೌತಿಕ ಮತ್ತು ಬೌದ್ಧಿಕ ಉತ್ಪಾದನೆಗಳೆರಡನ್ನೂ (material and mental production) ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ ಆಳುವ ವರ್ಗವು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಜಡನೀತಿ ಪದ್ಧತಿ ಮತ್ತು ಧರ್ಮದ ಅವಶ್ಯಕತೆಗೆ ಒತ್ತುಕೊಡುತ್ತದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಪ್ರದಾಯ, ನೀತಿಪದ್ಧತಿ ಮತ್ತು ಧರ್ಮ ಇವುಗಳ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧದ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಅರಿಯುವುದು ಅಗತ್ಯ.

ನೀತಿಪದ್ಧತಿ ಎನ್ನುವುದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಹಳೆಯ ನೀತಿ ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲೇ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತಿದೆ. ಈ ನೀತಿಪದ್ಧತಿಯ ಪ್ರತಿಪಾದಕರಂತೂ ನೀತಿ ಎನ್ನುವುದು ಸಾಂದರ್ಭಿಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೆಂದು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಒಪ್ಪಿತವಾದ ನೀತಿ ಇನ್ನೊಂದು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಅನೀತಿಯೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವೆಂಬ ಅರಿವೇ ಇವರಿಗಿದ್ದಂತಿಲ್ಲ. ಬಹುಪತಿ ಪದ್ಧತಿ ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸಹಜವಾಗಿದ್ದರೆ ಇಂದು ಅದು ಅನೀತಿಯಾಗಿದೆ. ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಬಹುಪತ್ನಿ ಪದ್ಧತಿಯು ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯ ವಿಷಯವಾಗಿದ್ದರೆ, ಇಂದು ಆ ರೀತಿಯಿಲ್ಲ. 'ನೀತಿ' ಎನ್ನುವುದು ಆಯಾ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿ ಅರ್ಥ ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನೀತ್ಸೆ (Nietzsche) ಯಂಥ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಗೆ "ಸ್ವತಂತ್ರ ಮನುಷ್ಯ ಎನ್ನುವವನೇ ಅನೈತಿಕವಾದವನು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಆತ ಹಿಂದಿನಿಂದಲೂ ಬಂದ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಮೇಲೆ ನಿಲ್ಲದೆ ಪ್ರತಿ ವಿಷಯದಲ್ಲೂ ಸ್ವತಂತ್ರ್ಯವಾಗಿ ತನ್ನನ್ನೆ ಅವಲಂಬಿಸುತ್ತಾನೆ." ಇದೇ ನೀತ್ಸೆಯ ಪ್ರಕಾರ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಿಗೆ ತೋರಿಸುವ ವಿಧೇಯತೆಯೇ 'ನೀತಿ ಪದ್ಧತಿ'ಯಾದರೆ, ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞ ಜೇರಿಂಗ್ಸ್‌ನ (Jherings) ಪ್ರಕಾರ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು 'ನೀತಿಪದ್ಧತಿಯ ಭದ್ರತಾ ಪಡೆ'ಯಾಗಿವೆ. ನೀತಿಪದ್ಧತಿ ಮತ್ತು ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ನಿಕಟ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಈ ಇಬ್ಬರ ಹೇಳಿಕೆಗಳಿಂದ ತಿಳಿದ ಮೇಲೆ ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞ Tonnies ಹೇಳುವ ಎರಡರ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಆತನ ಪ್ರಕಾರ 'ಸಂಪ್ರದಾಯ' ಎನ್ನುವುದು ವಾಸ್ತವಾಂಶ(Fact) ನೀತಿಪದ್ಧತಿಯು ಮನೋಭಾವ. ಸಂಪ್ರದಾಯ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನೀತಿಪದ್ಧತಿ ಒತ್ತಾಯಿಸುತ್ತದೆ. (Custom is fact and morality is idea. Custom is but

morality demands.) ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ನೀತಿಪದ್ಧತಿ ಮತ್ತು ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಪೂರಕವಾಗಿದ್ದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಹಿತೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತವೆ.

ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಿಗೆ ಇಂಥದೇ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಧರ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ವಿವರಗಳಂತೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ವಿವಿಧ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ನೇರವಾಗಿ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರಬಹುದು; ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಪರೋಕ್ಷ ಸಂಬಂಧ ಪಡೆದಿರಬಹುದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಆಚರಣೆ ಮತ್ತು ಆಲೋಚನೆಗಳ ಶಿಷ್ಟ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ರೂಪವೇ ಇಂದಿನ ಧರ್ಮ.

ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಧರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ–ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಹಿಂದೂಧರ್ಮದಲ್ಲಿ– ಎರಡು ಜಡ ತತ್ವಗಳು ಎದ್ದುಕಾಣುತ್ತವೆ. ಒಂದು ಆತ್ಮಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು; ಇನ್ನೊಂದು ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು. ಒಂದು ಆತ್ಮದ ಸಂಚಾರ, ಪರಕಾಯ ಪ್ರವೇಶಗಳನ್ನೂ, ಇನ್ನೊಂದು ಪುನರ್ಜನ್ಮವನ್ನೂ, ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಮೂಲಕ ಬಹುಪಾಲು ಧರ್ಮಗಳು ಇಹನಿಷ್ಠೆಗಿಂತ ಪರನಿಷ್ಠೆಯನ್ನೇ ಬೆಳೆಸುತ್ತಾ ಬಂದಿವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಜನಕ್ಕೆ ನಿಷ್ಠೆ ಬೆಳೆಯುವುದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಯಾವುದೇ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅಸಮಾನತೆಯು ಅಭದ್ರತೆಯನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ. ಜೀವನದ ಅಭದ್ರತೆಯಿಂದ ನರಳುವ ಜನ ಆತ್ಮ, ಕರ್ಮ ಮುಂತಾದ ಭಾವನೆಗಳ ಮುಖಾಂತರ ಸಾವಿನ ನಂತರದ ಸುಖದ ಕಡೆಗೆ ಮುಖ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಬಾಳು ತಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅವರಿಗೆ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗುತ್ತವೆ. ಅಸಮಾನತೆ ಅನಿವಾರ್ಯವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಅಸಹಾಯಕತೆಯ ಹುತ್ತ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಯಥಾಸ್ಥಿತಿ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ. ಮಠಮಾನ್ಯಗಳು ವಿವಿಧ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಪೋಷಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಅದಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ಆಲೋಚನೆಯನ್ನೂ ಬೆಳೆಸುತ್ತ ಈ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಈಗ ಹಿಂದೂಧರ್ಮ ವಲಯದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಧರ್ಮಗುರುಗಳನ್ನೇ ನೋಡಿ. ಮೊದಲು ಶೂದ್ರರು ಗುರುಗಳಾಗುವುದು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಈಗ ಶೂದ್ರರಲ್ಲೂ ಧರ್ಮಗುರುಗಳಿದ್ದಾರೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಜಾತಿವಾರು ಮಠಮಾನ್ಯಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಈ ಗುರು ಸಂಪ್ರದಾಯವಲ್ಲದೆ, ಜಾತ್ಯತೀತ ಗುರು ಸಂಪ್ರದಾಯವೂ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿದೆ.

ತಮ್ಮದೇ ಆದ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಬಾಬಾಗಳನ್ನು ಈ ವಿಭಾಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿಸಬಹುದು. ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಧರ್ಮವನ್ನು, ಆ ಮೂಲಕ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಮಠಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಗುರುಗಳು ದೈವವೊಂದನ್ನು ಮುಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಮೋಕ್ಷ ಸಾಧನೆಯ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಮಂಡಿಸಿದರೆ, ಬಾಬಾ ಮಾದರಿಯ ಗುರುಗಳು ತಾವೇ ಎಲ್ಲವೂ ಆಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಇವರು ಮತ್ತು ಇವರ ಮಾರ್ಗಗಳೇ ಮುಖ್ಯ. ಧರ್ಮಗುರು ಸಂಪ್ರದಾಯ ಹೀಗೆ ಎರಡು ಕವಲುಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಲೇ ಔದ್ಯಮೀಕರಣ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕತೆಗಳ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕಿ ತಲ್ಲಣಗೊಂಡಿರುವುದು ಉಂಟು. ಹೀಗಾಗಿ ಇವರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರಾದರೂ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಪರಿಷ್ಕರಣಕ್ಕೆ

ಮನಸ್ಸು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಇದರ ಫಲವಾಗಿ ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೆ ಸುಧಾರಣೆಯ ಸ್ಪರ್ಶ ಒದಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ಪರಿಷ್ಕರಣವು ಪೂರ್ಣ ಪ್ರಗತಿಯಲ್ಲ; ಸ್ಥಗಿತ ಚೌಕಟ್ಟಿನೊಳಗೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಒಂದು ಹೊಂದಾಣಿಕೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆಧುನಿಕತೆಯ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯಲ್ಲಿ, ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಧರ್ಮಗುರುಗಳಿಂದ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಪರಿಷ್ಕರಣ ಸಾಧ್ಯವೇ ಹೊರತು ಬದಲಾವಣೆ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಪರಿಷ್ಕರಣದ ಪ್ರೀತಿ ಪ್ರಕಟವಾಗುವುದರಿಂದ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಗುರುಗಳ ಗೆರೆಗಳು ವಿಸ್ತೃತಗೊಳ್ಳುವ ಲಾಭ ಲಭ್ಯವಾಗಬಹುದು.

ಇದನ್ನೇ ಜೆ.ಡಿ.ಬರ್ನಾಲ್ "ಧರ್ಮವು ತನ್ನಿಂದ ಸಾಧ್ಯವಾದಷ್ಟು ಲಾಭ ಪಡೆಯುವವರಿಗಾಗಿ ಮತ್ತು ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಇದ್ದ ಹಾಗೇ ಇರಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿದೆಯೇ ಹೊರತು ಬದಲಾಯಿಸುವುದಕ್ಕಲ್ಲ" ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ.

ಇಲ್ಲಿಯೇ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಂತೆ ಧರ್ಮದ ಕರ್ತವ್ಯ ಇರುವುದು. ಧರ್ಮವು ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ಸಂರಕ್ಷಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನೂ ಸಂರಕ್ಷಿಸುತ್ತದೆ. ವಿವಿಧ ಜಾತಿ, ಪಂಗಡ ಮತ್ತು ಅವುಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ಗೌರವಿಸುವ ಉದಾರತೆಯನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸುತ್ತ, ಸರ್ವ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಸಹಿಷ್ಣುವಾಗಿ ಮೆರೆಯುತ್ತದೆ! ಈ ಉದಾರತೆಯೆನ್ನುವುದು ಒಂದು ಔದಾರ್ಯದ ಉರುಳು; ಇರುವುದನ್ನು ಇದ್ದಂತೆಯೇ ಉಳಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ. ಈ ಪ್ರಯತ್ನದ ಫಲವಾಗಿ ನಮ್ಮ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳೆಲ್ಲ ವೈಭವೀಕರಿಸಲ್ಪಡುತ್ತವೆ. ಇವೆಲ್ಲಕ್ಕೂ ನೆರಳಾದ ಆಲದ ಮರ–ಧರ್ಮ–ಸರ್ವಶ್ರೇಷ್ಠವಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತದೆ. ಜನಗಳ ಮನಸ್ಸು ಇದಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಬಂದಿದೆ. ಹಿಂದೂ ಮನಸ್ಸು ಹೇಗೆ ರೂಪುಗೊಂಡಿದೆಯೆಂದರೆ, ಫಿಲಿಪ್ ಸ್ಪ್ರಾಟ್ ಹೇಳುವಂತೆ "ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಆತ್ಮರತವಾದುದು. ಸ್ವಆತ್ಮವೇ ಸರ್ವಸ್ವವೆಂದು ಭಾವಿಸುವ ಈ ಮನೋಭಾವದವರಿಗೆ ಅತಿಯಾದ ಹೆಮ್ಮೆಯಿದೆ, ಬೇರೆಯವರ ನ್ಯಾಯಸಮ್ಮತ ಹೆಮ್ಮೆಯನ್ನು ಕೂಡ ತಿರಸ್ಕರಿಸುವಷ್ಟು ಹೆಮ್ಮೆಯಿದೆ. (Hindu Culture and Personality by Philip Start.)"

ಈ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯಿಂದ ಧರ್ಮ, ನೀತಿಪದ್ಧತಿ ಮತ್ತು ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಮುಪ್ಪುರಿಗೊಂಡು ಯಥಾಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ರಕ್ಷಿಸುತ್ತವೆ–ಎಂಬ ಅಂಶ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

ಇನ್ನೊಂದು ವಿಷಯವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಬೇಕು. ವಿವಿಧ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಅಥವಾ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಆಚರಣೆಗಳು ಉಳಿದು ಬರಬೇಕೆಂಬ ವಾದವೊಂದಿದೆ. ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವುಳ್ಳವರು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಕೊಡುವ ಕಾರಣ–ಇವುಗಳಿಂದ ಜನಗಳು ಒಂದು ಕಡೆ ಸೇರಲು ಸಾಧ್ಯ. ಸಂತೋಷ ಪಡಲು ಸಾಧ್ಯ; ಸಾಮೂಹಿಕ ಭಾಗವಹಿಸುವಿಕೆ ಮತ್ತು ಸಂತೋಷವನ್ನು ಉಳಿಸಲು ಇವು ಬೇಕು–ಎಂಬುದಾಗಿದೆ. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಆಚರಣೆಗಳು ಬೇಡ ಎಂದ ಕೂಡಲೆ ಅವು ಇಲ್ಲವಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ನನಗೆ ಗೊತ್ತು. ಇವನ್ನು ಬದುಕಿನ ಇತರ ಅಂಶಗಳಿಂದ ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸಿ ನಿರಾಕರಿಸುವುದು

ಅ–ಸಂಗತವಾಗಬಹುದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಸಮಾಜದ–ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದುಕಿನ–ಒಂದು ಭಾಗ, ಬಹುಮುಖ್ಯ ಭಾಗ, ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಬದುಕಿನ ಬದಲಾವಣೆಯೊಂದಿಗೆ ಇವುಗಳು ಬದಲಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದೇನೇ ಇರಲಿ, ಚಲನಶೀಲ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಸದಾಕಾಲ ಇದ್ದ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿರೋಧಾಭಾಸಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರಾದ Herskovitz ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವಂತೆ, "ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ಥಿರತೆ ಮತ್ತು ಚಲನಶೀಲತೆಗಳು ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತವೆ" ಯಾದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಒಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಮನಗಾಣಬೇಕು. ಸ್ಥಿರತೆ ಮತ್ತು ಚಲನಶೀಲತೆಗಳ ತಿಕ್ಕಾಟ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿದ್ದು, ಸ್ಥಿರತೆ ಶಿಥಿಲವಾಗುತ್ತ ಚಲನಶೀಲತೆಗೆ ಶೀಘ್ರಗಾಮಿತ್ವ ಬರಬಹುದು. ಇಲ್ಲವೆ ಸ್ಥಿರತೆಯ ಕೈ ಮೇಲಾಗಬಹುದು. ಇದು ಆಯಾ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿರಬಹುದಾದರೂ ಇದು ಇಂದಿನ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಲಕ್ಷಣ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಅಥವಾ ಅಂಥ ಆಚರಣೆಗಳು ಉಳಿಯಬೇಕು ಎಂಬುದು ಒಂದು ವಾದದ ರೂಪ ತಳೆದಾಗ ಚಲನಶೀಲತೆಗಿಂತ ಸ್ಥಿರತೆ ಅಥವಾ ಸ್ಥಗಿತತೆಯೇ ಅದರ ಆಶಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಆಚರಣೆಗಳಿಂದ ಜನಗಳಿಗೆ ಸಂತೋಷವಾಗುತ್ತದೆಯೆಂಬ ವಿಷಯ. ನಿಜ; ಸಂತೋಷವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸಂತೋಷದ ಸ್ವರೂಪವೂ ನಮಗಿಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಯೊಂದು ನಿಗದಿತ ಕಾಲ, ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ನಡೆಯುತ್ತ ಸಿದ್ಧರೂಪ ಪಡೆದಾಗ ಅದು ಸಂಪ್ರದಾಯವಾಗುತ್ತದೆ ಯೆನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಈಗಾಗಲೇ ಗೊತ್ತಿದೆ. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಸಿದ್ಧರೂಪವೇ ಪ್ರತಿಸಾರಿಯೂ ಮರುಕಳಿಸುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಯಾಂತ್ರಿಕತೆಯೇ ಇದರ ಲಕ್ಷಣ. ಇದರಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ಸಂತೋಷವೇ ಈ ಸಾರಿ ಮತ್ತು ಮುಂದಿನ ಸಾರಿ ಮರುಕಳಿಸಿ ಮರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಸಿದ್ಧ ಸಂತೋಷವನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ , ಎರಡು ರೀತಿಯ ಸಂತೋಷದ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ನಾವು ಕಾಣಬಹುದು. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಭಾಗಿಯಾಗುವ ಜನವರ್ಗಕ್ಕೆ ಈ ಅಸಮಾನತೆಯ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅಗತ್ಯ ಸೌಲಭ್ಯಗಳು ಸುಲಭವಾಗಿ ದೊರಕದೆ ಇದ್ದಾಗ, ಕಡು ಕಷ್ಟದಿಂದ ಪಡೆದುಕೊಂಡ ವೇಳೆಯಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವ ಸಂತೋಷ ಒಂದು ರೀತಿಯದು. ಇದು ಆಚರಣೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅಗತ್ಯವಾದ ಆದರೆ ಅಸಾಧ್ಯವಾದ ಸೌಲಭ್ಯವನ್ನು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಸಿಕೊಂಡದ್ದರಿಂದ ಆಗುವ ಸಂತೋಷ. ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯ ಸಂತೋಷ ಆಚರಿಸುತ್ತಿರುವ ಜನವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದಲ್ಲ. ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ನೋಡುವ ಜನವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು. ಇವರು ತಾವು ನೋಡುತ್ತಿರುವ 'ಸಂಪ್ರದಾಯದ' ಅಥವಾ ಆಚರಣೆಯ ನೇರ ಭಾಗಿಗಳಲ್ಲ. ಇವರು ಹೊರಗಿನವರಾಗಿ ವಿಸ್ಮಯ ಕುತೂಹಲಗಳಿಂದ ನೋಡುವುದರಿಂದ ನಿಜವಾದ ಸಂತೋಷವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಭಾಗವಹಿಸುವಿಕೆಯ ಸಂತೋಷ ಮತ್ತು ವೀಕ್ಷಣೆಯ ಸಂತೋಷಗಳ ನೆಲೆ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಈ ಎಲ್ಲ ಚರ್ಚೆಯಿಂದ ನಾವು ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ಅಂಶವನ್ನು ಮನಗಾಣಬೇಕಾಗಿದೆ. ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯಿಲ್ಲ, ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆಯಿಲ್ಲ, ವಿಧೇಯತೆಯಿದೆ. ಈ ವಿಧೇಯತೆ ಪ್ರತಿ ಸಾರಿಯೂ ಪುನರಭಿನಯಗೊಳ್ಳುತ್ತ ಮನಸ್ಸಿನ ಮೇಲೆ ಒಂದೇ ಮಾದರಿಯ ಪರಿಣಾಮ ಬೀರುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ಮನಸ್ಸು, ತನ್ನ ಸಂವೇದನಾಶೀಲತೆಯ ವಿಕಾಸವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಚೌಕಟ್ಟಿನೊಳಗೆ ಮಾತ್ರ ಸ್ಪಂದಿಸತೊಡಗುತ್ತದೆ; ಅದರಾಚೆಗಿನ ಅನುಭವವನ್ನು ಪ್ರತಿರೋಧಿಸುತ್ತ ಸಂಕುಚಿತಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ರೂಪಿಸಿದ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಮೀರುವ ಕ್ರಿಯೆಯಿಂದ ಲಭ್ಯವಾಗುವ ಸಂತೋಷಕ್ಕೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮಹತ್ವವಿದೆಯೇ ಹೊರತು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸಂಹಿತೆಯೊಳಗಿನ ಯಾಂತ್ರಿಕ ಸಂತೋಷಕ್ಕಲ್ಲ. ಈ ಯಾಂತ್ರಿಕ ಸಂತೋಷ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚಲನಶೀಲತೆಯ ಸಂಕೇತವಲ್ಲ.

ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ 'ಸಂತೋಷ'ವನ್ನು ಸಂರಕ್ಷಿಸಬಯಸುವವರು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ್ದು ಅದಷ್ಟನ್ನೆ ಅಲ್ಲ; ದೀಪಾವಳಿಯ ಪಟಾಕಿಗಳಲ್ಲಿ ಸುಟ್ಟು ಬೂದಿಯಾಗುವ ಬಡವರ ಆಸೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಬೇಕು; ಪುಣ್ಯಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಕರಳು ಕಿತ್ತು ಬರುವಂತೆ ಭಿಕ್ಷೆ ಕೇಳುವ ಕಂಗೆಟ್ಟ ಕಣ್ಣುಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು; ದುಡಿದದ್ದನ್ನೆಲ್ಲ ದೇವರ ಉತ್ಸವಕ್ಕೆಂದು ಚೆಲ್ಲಿ ಉಪವಾಸದಲ್ಲಿ ಉತ್ಸಾಹ ಉಕ್ಕಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ವ್ಯಂಗ್ಯವನ್ನು ಕಾಣಬೇಕು.

ಇದರಿಂದ ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಾಗಬೇಕು–ನಾವು ಪ್ರೀತಿಸಬೇಕಾದ್ದು ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನಲ್ಲ, ಜನಗಳನ್ನು; ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಬೇಕಾದ್ದು ಆರಾಧಿಸುವುದಕ್ಕಲ್ಲ, ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ.

೧೯೮೮

ಸಂಸ್ಕೃತಿ–ಉಪಸಂಸ್ಕೃತಿ

೧

ಮನುಷ್ಯಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಣಿಸಮಾಜಗಳ ನಡುವೆ ಕೆಲವು ಸಾಮ್ಯಾಂಶಗಳು ಇವೆಯಾದರೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಬಂದಾಗ ಎರಡೂ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತವೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಸಮಾಜದ ಅವಿಭಾಜ್ಯ ಅಂಗವಾದರೂ ಇದು ಪ್ರಾಣಿಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬ ಅಂಶವನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಶೋಧಕರು ಒಪ್ಪಿದ್ದಾರೆ.

ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗುವ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞ Zuckerman ಅವರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಹೀಗಿದೆ;

The effective stimuli involved in the behaviour of animals are mainly inherent in immediate physical events, which one in no way the by products of the activities of pre-existing animals of the same species. Man, On the other hand, amasses experience through speech, and the effective stimuli underlying human behaviour are largely products of the lives of pre-existing people. The environmnet which human beings live is mainly the accumulation of activities of previous generations. culture in this sense, is an essentially human phenomenon.' (Herskovits ರಚಿತ 'Cultural Anthropology'ಯಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿತ).

ಪ್ರಾಣಿ ಸಮುದಾಯವು ತನ್ನ ಹಿಂದಿನ ಪೀಳಿಗೆಯ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಿಂದ ಪಾಠ ಕಲಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಹಿಂದಿನ ಅನುಭವಗಳಿಂದ ಮುಂದಿನ ಜೀವನವನ್ನು ತಿದ್ದಿಕೊಳ್ಳುವ ಬೆಳೆಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸ್ಥಿತಿಯೊಂದು ಪ್ರಾಣಿಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ನಿರ್ಮಾಣ ವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಮನುಷ್ಯನ ಪರಿಸರವೊಂದು ಆತನ ಹಿಂದಿನ ಪೀಳಿಗೆಯಿಂದ ಸಾಕಷ್ಟು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಮಾತಿನ ಮೂಲಕ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಅಂತರ್ಗತ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಅವಕಾಶ ಮನುಷ್ಯನಿಗಿದೆ–ಈ ಧಾಟಿಯಲ್ಲಿ ತನ್ನ ವಿಚಾರ ಸರಣಿಯನ್ನು ಬೆಳೆಸುವ Zuckerman ಕಡೆಗೆ ತಲುಪುವ ತೀರ್ಮಾನ–ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಅವಶ್ಯಕವಾಗಿ ಮಾನವ ಗುಣಲಕ್ಷಣ.

ಇಲ್ಲಿ ಮಾತಿನ ಮಾತು ಬಂದಿದೆ. ಮಾತು ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸೀಮಿತವಿರಬಹುದಾದರೂ ಪ್ರಾಣಿಗಳಲ್ಲೂ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಭಾಷಿಕ ಸಂಜ್ಞೆ

ಇಲ್ಲವೆ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಎದುರಾಗಬಹುದು. Sound ಮತ್ತು Speech ಗಳು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಎಂಬ ಅಂಶವನ್ನಿಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು. Speech (ಮಾತಿ)ನಲ್ಲಿ Sound ಇರುತ್ತದೆ; ಇರಲೇಬೇಕು. Sound ಇಲ್ಲದೆ Speech ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅಂತೆಯೇ Sound ಅಷ್ಟೇ Speech ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಮನುಷ್ಯನಲ್ಲಿ ಇರುವ ಮಾತಿನ ಶಕ್ತಿ ಶಬ್ದವನ್ನೂ (Sound) ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಪ್ರಾಣಿಗಳಲ್ಲಿರುವ ಶಬ್ದಶಕ್ತಿಗೆ ಶಬ್ದಶಕ್ತಿ ಅಥವಾ ಮಾತಿನ ಶಕ್ತಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಸಿದ್ಧ ಶಬ್ದಶಕ್ತಿಯ ಮೂಲಕ ವ್ಯವಹರಿಸುವ ಪ್ರಾಣಿಗೂ ಸಿದ್ಧಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಸಹ ಪರಿವರ್ತನಶೀಲ ಆಯಾಮ ಕೊಡುತ್ತ ವ್ಯವಹರಿಸುವ ಮನುಷ್ಯನಿಗೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಇರುವುದೇ ಸ್ಥಗಿತಸ್ಥಿತಿ ಮತ್ತು ಚಲನಶೀಲಸ್ಥಿತಿಗಳ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ: ಪ್ರಾಣಿಯ ಚಟುವಟಿಕೆ ಹಾಗೂ ಶಬ್ದಶಕ್ತಿಗಳು ಸಿದ್ಧ ಹಾಗೂ ಸ್ಥಗಿತ ರೂಪಿಕೆಗಳು. ಆದರೆ ಮನುಷ್ಯನ ಮಾತು, ಶಕ್ತಿ ಎಲ್ಲವೂ ಚಲನಶೀಲ ಸಾಧ್ಯತೆಯ ರೂಪಿಕೆಗಳು.

ಇಲ್ಲಿಯೇ ನನಗೆ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೊಂದು ಕಾಡಿಸುತ್ತಿದೆ. ಮಾತು ಜಡವಾದ, ಕೇವಲ ಸಿದ್ಧರೂಪವಾದ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಜೀವನ ವಿಧಾನವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ, ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ, ಬಾಳುವ ಮನುಷ್ಯ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಯಾವ ಹಂತದಲ್ಲಿರುತ್ತಾನೆ? 'ಸಿದ್ಧ ಅರ್ಥ'ದಲ್ಲೇ ಸಿಲುಕಿ 'ಬುದ್ಧ'ನಾಗದ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಬಳಸುವ ಮನುಷ್ಯ, ನಿಜಕ್ಕೂ ಮನುಷ್ಯನೊ? ಮನುಷ್ಯ ರೂಪಿಯೊ? ಮಾತು ಕೇವಲ 'ಸದ್ದು' ಮಾತ್ರವಾದ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ಸಿದ್ಧ ಅರ್ಥಗಳೇ ಸಾಕು; ಇದಿಷ್ಟೇ ಸಾಕು ಎಂದು ಭಾವಿಸುವ ಮತ್ತು ಇದಿಷ್ಟೇ ಬೇಕು ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಮನುಷ್ಯನ ಮಾತು ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯ ಭಾಷೆಯಾಗದೆ ಶಬ್ದ Sound ಮಾತ್ರವಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾಣಿಗಳು ತಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಶಬ್ದ–ಅರ್ಥದ ಮೂಲಕ ವ್ಯವಹರಿಸಿದಂತೆ ಇಂಥ ಮನುಷ್ಯರ ಮನಸ್ಥಿತಿಯೂ ಸ್ಥಗಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಂಥವರು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚಲನಶೀಲತೆಗೆ ಬದಲಾಗಿ ಸ್ಥಗಿತ ಅಥವಾ ಸ್ಥಿರ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಬಯಸುತ್ತಾರೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಬದ್ಧವಾಗುತ್ತಾರೆ. 'ಸಿದ್ಧ ಅರ್ಥ'ದ ಭಾಷೆ 'ಬುದ್ಧ ಭಾಷೆ'ಯಾದ ಮೇಲೂ ಸಹ ಈ ಭಾಷೆ ಬುದ್ಧನನ್ನು ಮೀರಿ ಬಸವಣ್ಣನಾಗಿ, ಬಸವಣ್ಣನನ್ನೂ ಮೀರಿ ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಆಗುವುದು ಯಾವಾಗ? ಮಾವೊ ಮಾತಾಗುವುದು ಹೇಗೆ? ಗಾಂಧಿಯಾಗುವುದು ಹೇಗೆ? ಲೋಹಿಯಾ ನುಡಿಯುವುದು ಎಲ್ಲಿ? ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಎಂತು? ಹೀಗೆ ನಿರಂತರ ತುಡಿತಗಳಿದ್ದಾಗ 'ಮನುಷ್ಯನ ಮಾತು' ಕೇವಲ ಶಬ್ದವಾಗಿ ಉಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಶಬ್ದ (Sound) ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಮಾತನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮನುಷ್ಯ ಮೃಗೀಯವಾಗಿ ವರ್ತಿಸುತ್ತಾನೆ. ಶತಶತಮಾನದ ಸಿದ್ಧ ಅರ್ಥಗಳಲ್ಲೇ ಆನಂದಪಡುವ ಇಂಥ ಮನುಷ್ಯರು ಜಡ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಕ್ತಾರರಾಗಿ ವರ್ತಿಸಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ವಿರೋಧಿಗಳಾಗಿ ಯಥಾಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲೇ ಯಜಮಾನಿಕೆ ವಹಿಸಬಯಸುತ್ತಾರೆ. ಇಂಥವರ ಮಾತಿಗೆ ಚಲನಶೀಲತೆಯಿಲ್ಲ. ಚಲನಶೀಲತೆಯಿಲ್ಲದ ಮಾತನ್ನು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳದೆ ಇರುವ ಮನುಷ್ಯರು ಹೊಸ ದಿಗಂತಗಳನ್ನು ಹುಡುಕುವುದಿಲ್ಲ; ಇಂಥವರಿಗೆ 'ಮಾತು'–ಇರುವುದನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಸಾಧನ, ಪರಿವರ್ತನೆಯ

ಚಲನಶೀಲ ಸಾಧನವಲ್ಲ; ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಗೂ ಅಷ್ಟೆ, ಅವುಗಳ ಶಬ್ದ (Sound) – ಇರುವರ್ಥದಲ್ಲೇ ವ್ಯವಹರಿಸುವ ಸಾಧನ. ಮನುಷ್ಯನಾದರೂ ಮಾತಿನ ಸ್ಥಗಿತ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಮೀರುವ ತುಡಿತವನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಇಂಥ ತುಡಿತವನ್ನು ತೀವ್ರವಾಗಿಸಿಕೊಂಡು ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಗೆ ಕೊಂಡೊಯ್ದಾಗ ಇದೇ ಮನುಷ್ಯ ಬುದ್ಧನಾಗಿದ್ದಾನೆ; ಬಸವಣ್ಣನಾಗಿದ್ದಾನೆ; ಅಂಬಿಗರ ಚೌಡಯ್ಯನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಅಲ್ಲಮನಾಗಿದ್ದಾಗಿದೆ; ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯಾಗಿದ್ದಾಗಿದೆ; ಮಾರ್ಕ್ಸ್, ಲೆನಿನ್ ,ಮಾವೊ, ಗಾಂಧಿ, ಅಂಬೇಡ್ಕರ್, ಲೋಹಿಯಾ ಇತ್ಯಾದಿಗಳಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ. ಸಮಾಜದೊಳಗಿರುವ ಮೃಗಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಮೀರುವ ತೀವ್ರ ಸಂವೇದನೆಗಳು ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತ ಬಂದಿವೆ. ಮಾತನ್ನು ಮಾನವೀಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸಿವೆ. ಮೀರುವ ಮನಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿವೆ. ತನ್ನೊಳಗಿರುವ ಮೃಗಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಮೀರಬೇಕೆಂಬ ಹಂಬಲದಲ್ಲೇ ಬಸವಣ್ಣನವರ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣಿರೂಪಕಗಳು ಬರುತ್ತವೆ. ಇಂಥ ಇನ್ನೂ ಕೆಲವು ಉದಾಹರಣೆಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಿಗುತ್ತವೆ. ಈ ಮೂಲಕ ನಾನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಿರುವುದು ಇಷ್ಟು; ಭಾಷೆ ಅಥವಾ ಮಾತು ಇದ್ದಾಕ್ಷಣ ನಿಜ ಮನುಷ್ಯನಾಗುವುದಿಲ್ಲ; ಮನುಷ್ಯರೂಪಿಯಾಗಿರಬಹುದು. ಮನುಷ್ಯರೂಪಿಯೊಳಗೆ ಮಾತು ಮತೀಯವಾಗಬಹುದು; ಮತಿಹೀನವಾಗಬಹುದು; ಮೃಗೀಯವಾಗಬಹುದು. ಮಾತು ಮೃಗೀಯವಾಗಿದೆಯೆಂದರೆ ಈ ಮನುಷ್ಯ ರೂಪಿಯ ಒಳಗೆ ಮೃಗಸ್ಥಿತಿ ಇದೆ ಎಂದರ್ಥ. ಇಂಥವರು ಸ್ಥಗಿತತೆಯಲ್ಲಿ ಸಂತೋಷಿಸುತ್ತಾರೆ, ಸಂಭ್ರಮಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅದನ್ನೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಮನುಷ್ಯ ಜೀವನದ ಭೂತಸ್ಥಿತಿಗನುಗುಣವಾದ ಜಡಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಬದುಕುತ್ತಾರೆ; ಸಮಾಜವನ್ನು ಹೀಗೆ ಬಾಳಿಸಲು ಬಯಸುತ್ತಾರೆ. ಭಾಷೆಯ ಸ್ಥಗಿತ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ರೂಪ ಕೊಟ್ಟು ಸಂಭ್ರಮಿಸುವ ಮಠಮಾನ್ಯ–ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಕ್ತಾರರು ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತಮ ಉದಾಹರಣೆ. ಇನ್ನೂ ಕೆಲವರು ಈ ಸ್ಥಿತಿಯಿಂದ ಹೊರಬರಲು ಒಳಹೋರಾಟವನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿಕೊಂಡು ಸಂಕಟಪಡುತ್ತಾರೆ. ಸಂಕಟಪಡುತ್ತ, ಸಿಟ್ಟಾಗುತ್ತ ಸ್ಥಗಿತ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಮೀರಬಯಸುತ್ತಾರೆ; ಮೀರುವುದೇ ಮಾನವೀಯತೆ, ಅದೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನೆಲೆ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಈ ನೆಲೆ ಇಡೀ ಮಾನವಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಇರಬೇಕೆಂದು ಆಶಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೂ ಸಮಾಜಕ್ಕೂ ನಿಕಟಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹುಡುಕುತ್ತಾರೆ.

ಸ್ಥಗಿತ ಮತ್ತು ಚಲನಶೀಲ ಸ್ಥಿತಿಗಳ ವೈರುಧ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಂಕಟಪಡುವ ಸ್ಥಿತಿ ಇರುವುದರಿಂದಲೇ ಮನುಷ್ಯ ಸಮಾಜವು ಬಾಹ್ಯದಲ್ಲಾದರೂ ಪ್ರಾಣಿ ಸಮಾಜವಾಗಿಲ್ಲ. ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬನ ಅಂತರಂಗ ಪ್ರಶ್ನೆ ಇಲ್ಲಿ ಉದ್ಭವವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅನೇಕ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಜೀವನವಿಧಾನ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ನೆಲೆಗಳು ಒದಗಿಸಿಕೊಡುವ ವರ್ಗನೆಲೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದ್ದು, ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆನ್ನುವುದು ವ್ಯಕ್ತಿಗಿಂತ ಸಮಾಜದ ಭಾಗವಾಗಿದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಈ ಸಮಾಜದ, ಈ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಒಂದು ಘಟಕವಾಗಿ, ಒಳಗಾಗುವ, ಹೊರಗಾಗುವ, ಒಡನಾಟ ಮತ್ತು ಹೋರಾಟಗಳಲ್ಲಿ ಮಗ್ನವಾಗುತ್ತಾನೆ. ಇಲ್ಲಿಯೇ

ಪ್ರಾಣಿಸಮಾಜಕ್ಕಿಂತ ಮನುಷ್ಯಸಮಾಜ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಕಾಣುವುದು, ಮನುಷ್ಯಸಮಾಜಕ್ಕೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೂ ಸಂಬಂಧ ಬೆಸೆಯುವುದು.

ಹೀಗೆ ಮನುಷ್ಯ, ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ಸಾವಯವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಪಡೆದಿವೆ; ಒಂದರೊಳಗೊಂದು ಬೆರೆಯುತ್ತ, ಬೆಳೆಯುತ್ತ ಬೆಳಕಿನಬೀಜ ಬಿತ್ತುತ್ತ, ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಕತ್ತಲಹೂವು ಅರಳಿಸುತ್ತ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಒಡಮೂಡಿಸುತ್ತವೆ. ಮನುಷ್ಯ, ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸ್ನೇಹ, ಎಲ್ಲ ಏರಿಳಿತಗಳ ಒಳಸುಳಿಯುಳ್ಳ ವಿಚಿತ್ರ ತಳಿಯಾಗಿದೆ. 'ಯಾವೊಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯೂ ತಾನು ಭಾಗವಹಿಸುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಹೊರತಾಗಿ ತನ್ನ ನಿಗೂಢ ಶಕ್ತಿಗಳ ಹೊಸ್ತಿಲನ್ನು ಸಹ ಮುಟ್ಟಲಾರ' ಎಂದು ಹೇಳುವ ರೂತ್ ಬೆನೆಡಿಕ್ಟ್ (ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞೆ) 'ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಪರಸ್ಪರ ಪುಷ್ಟಿಗೊಳ್ಳುವಿಕೆ'ಯನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. 'ವ್ಯಕ್ತಿಯು ತನ್ನ ಜೀವನವನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಆತನಿಗೆ ಅಥವಾ ಆಕೆಗೆ ಮೂಲವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸುತ್ತದೆ' ಎನ್ನುವುದು ಇವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾಗಿದೆ (Patterns in culture by Ruth Benedict). ಅಂದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಒಳಸುಳಿ ಮತ್ತು ಸ್ವಭಾವಗಳು ಇದ್ದಕ್ಕಿದ್ದಂತೆ ಪ್ರಕಟಗೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಇವುಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಇತಿಹಾಸ, ಒಂದು ಒಳಒತ್ತಡ ಇರುತ್ತದೆ. ಒಳಒತ್ತಡವನ್ನು ಪ್ರಚೋದಿಸುವ ಹೊರ ಒತ್ತಡಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ಒಳ-ಹೊರ ಒತ್ತಡಗಳ ಒಂದು ಇತಿಹಾಸ ಮನುಷ್ಯ ಸ್ವಭಾವ-ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ವಿನ್ಯಾಸವನ್ನಾಗಿ ಮೂಡಿಸುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ವಿನ್ಯಾಸ ಕೇವಲ ವ್ಯಕ್ತಿಯದು ಮಾತ್ರವಾಗಿರದೆ, ತಾನು ಬದುಕುತ್ತಿರುವ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಿಂದ ಪ್ರೇರಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿ, ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಂಬಂಧ ತುಂಬಾ ಗಾಢವಾದುದು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಎಸ್.ಎಫ್.ನ್ಯಾಡೆಲ್‌ನ ಒಂದು ಹೇಳಿಕೆಯನ್ನು ಉದ್ಧರಿಸಬಹುದು;

'ಸಮೂಹ ಮತ್ತು ಸಂಬಂಧಗಳ ಆಯಾಮದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಗೊಳ್ಳುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸತ್ಯಗಳ ಮೊತ್ತವೇ ಸಮಾಜ. ಇದೇ ಮೊತ್ತದ ಕ್ರಿಯೆಯ ಆಯಾಮವೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿ'. (The Foundation of Social Anthropology by S.F.Nadel).

ಕ್ರಿಯೆಯಿಲ್ಲದೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಿಲ್ಲ, ಅಂದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಕೇವಲ ಸ್ಥಗಿತ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲ. ನಿಂತಂತೆ ಕಾಣುತ್ತಲೇ ನಡೆಯುವ ನಮೂನೆಗಳ ಅನನ್ಯ ಸ್ಥಿತಿಯೊಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಗತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹರ್ಸ್‌ಕೊವಿಟ್ಸ್‌ನ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ 'ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಿರವೂ ಚಲನಶೀಲವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ.' (Cultural Antrhopology by Herskovits). ಒಂದೇ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ವಿವಿಧ ವಿನ್ಯಾಸಗಳು ಒಟ್ಟಿಗೆ ಬದುಕಲು ಸಾಧ್ಯವಿರುವ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಈ ಮಾತು ಧ್ವನಿಸುತ್ತದೆ. ಹೊರನೋಟದ ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನೇ ಕೊಡುವುದಾದರೆ ನಮ್ಮ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹಳೆಯ ಆಚಾರ-ವಿಚಾರಗಳ ಜನ ಮತ್ತು ಹೊಸ ಜೀವನವಿಧಾನದ ಜನ ಒಟ್ಟಿಗೆ ಇದ್ದಾರೆ. ಅಂದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸ್ಥಿರಗೊಂಡ ಒಂದು ಸ್ಥಿತಿ ಇರುವಾಗಲೇ ಅದರ ಸನಿಹವೇ ಚಲನಶೀಲ

ಸಂದರ್ಭವೊಂದು ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಸತ್ಯಗಳ ಮೊತ್ತದೊಳಗೆ ಉಂಟಾಗುವ ಕ್ರಿಯೆಯ ಸಂಚಾರವನ್ನು ಈ ಅಂಶ ಸಾದರಪಡಿಸುತ್ತದೆ.

ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕುರಿತ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ವೈರುಧ್ಯಗಳ ವಿಷಯವನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಲೇಬೇಕು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಯಾವುದೇ ಸಮಾಜದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ತಂತಾನೆ ಸರಳವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ; ಏಕಮುಖವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. 'ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಿರವೂ ಚಲನಶೀಲವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ'ಯೆಂದು ಹೇಳಿದ ಹರ್‌ಸ್ಕೊವಿಟ್ಸ್ ಈ ಅಂಶವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಂತೆ ಮೂರು ಮುಖ್ಯ ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ಪಟ್ಟಿಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ಅವು ಹೀಗಿವೆ:

1. Culture is universal in man's experience, yet each local or regional manifestation of it is unique.

2. Culture is stable, yet is also dynamic and manifests continuous and constant change.

3. Culture fills and largely determines the course of our lives, yet rarely intrudes into conscious thought (Cultural Anthropoloy by Herskovits).

ಈ ಮೂರು ವೈರುಧ್ಯಗಳು-ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಮನುಷ್ಯನ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕವಾಗಿದ್ದರೂ ಸ್ಥಳೀಯ ಅಥವಾ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಮುದ್ರೆ ಇರುವುದನ್ನೂ ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಿರವೂ ನಿರಂತರ ಚಲನಶೀಲವೂ ಆಗಿರುವ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನೂ, ಉತ್ತೇಜಕ ಹಾಗೂ ನಿಯಂತ್ರಕವಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುವ ಪರಿಯನ್ನೂ-ಒಟ್ಟಿಗೆ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸ್ವಭಾವವೇ ಇದಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅದರೊಳಗಿನ ಒಂದು ಸ್ಥಿತಿಯ ಅಧ್ಯಯನವು ತನಗೆ ತಾನೇ ಇನ್ನೊಂದು ಸ್ಥಿತಿಯ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೂ ಚಾಚಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಅಥವಾ ಚಾಚಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ-ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪರಿವರ್ತನೆಯನ್ನು ಕುರಿತ ಚರ್ಚೆಯು ಸ್ಥಿರತೆಯನ್ನು ಕುರಿತ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಸ್ಥಿರತೆಯನ್ನು ಕುರಿತ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು ಪರಿವರ್ತನಶೀಲತೆಯ ಚರ್ಚೆಯೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆನ್ನುವುದು ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುವುದರಿಂದ, ಮನುಷ್ಯ ಬದುಕಿನ ವೈರುಧ್ಯ ಮತ್ತು ವ್ಯಾಪ್ತಿಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುವುದು ಸಹಜ.

ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯೆಯ ಪಾತ್ರ ಮಹತ್ವದ್ದಾಗಿದೆ, ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯೆ ಅಭೇದವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯ ಕ್ರಿಯೆಯೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿನ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಒಳಹೋರಾಟಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕುತ್ತದೆ; ಹೊರಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಕೆತ್ತಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯಕ್ರಿಯೆ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎರಡೂ ಒಂದರೊಳಗೊಂದಾಗಿ ತೆಕ್ಕೆಯಾಗುತ್ತ, ತಳಮಳಿಸುತ್ತ ತೆರೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತ ಒಳಹೊರಗೊಂದಾದ 'ರೂಪ'ಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವ ಪರಿಯೇ ಒಂದು

ಅನುಭವ. 'ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತ ಹೋಗುವ ಮಾನವ, ತನ್ನನ್ನೇ ತಾನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ' ಎಂಬ ಶಂ.ಬಾ. ಜೋಶಿಯವರ ಮಾತು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ.

ಹೀಗೆ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವ ಮನುಷ್ಯನದೇ ಒಂದು ಚರಿತ್ರೆ, ಒಂದು ಪುರಾಣ, ಒಂದು ಐತಿಹ್ಯ. ಈ ಮನುಷ್ಯ ರಾಜನಾಗಿ, ರಾಣಿಯಾಗಿ, ಗುಲಾಮನಾಗಿ, ಯೋಧನಾಗಿ, ಒಟ್ಟು ಅರಮನೆಯೇ ಆಗಿ ಅಥವಾ ರಣರಂಗವೇ ಆಗಿ ನಮಗೆ ಚರಿತ್ರೆಯಾಗುತ್ತಾನೆ. ಒಂದು ಸ್ಥಳವಾಗಿ, ದೈವವಾಗಿ, ಅಸಾಧ್ಯ ಅಂಚಿನಲ್ಲಿ ಮಿಂಚುವ ಮಹಾಶಕ್ತಿಯಾಗಿ, ಐತಿಹ್ಯವಾಗುತ್ತಾನೆ; ವಿಸ್ತಾರಗೊಂಡು ಪುರಾಣವಾಗುತ್ತಾನೆ. ಮನುಷ್ಯ ಏನೆಲ್ಲ ಆಗುತ್ತಾನೋ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಅದೆಲ್ಲವೂ ಆಗುತ್ತದೆ.

ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಮನುಷ್ಯನೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೂಲ ನಿರ್ಮಾಪಕ-ನಿರ್ದೇಶಕ. ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞ ವೈಲ್ಡ್ ಹೇಳುವಂತೆ 'ಮನುಷ್ಯನ ಶ್ರಮ ಎಷ್ಟೆಷ್ಟು ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತದೆಯೊ ಅಷ್ಟಷ್ಟು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿಕಾಸವಾಗುತ್ತದೆ'. ಮನುಷ್ಯನ ದೈಹಿಕ ಹಾಗೂ ಬೌದ್ಧಿಕ ಶ್ರಮ ಬಳಕೆಯಾದಂತೆಲ್ಲ ಬದಲಾವಣೆಗಳು ಆಗುತ್ತವೆ; ಹೊಸ ಹೊಸ ವಿನ್ಯಾಸಗಳು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಎತ್ತಿನ ಬಂಡಿಯು ಬಸ್ಸಾಗಿ, ರೈಲಾಗಿ, ವಿಮಾನವಾಗಿ ವಿಕಾಸಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ; ಇಂಥ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನನುಸರಿಸಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೂ ವಿಕಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಚಲನಶೀಲ ಸ್ಥಿತಿಯ ಮೂಲ 'ಶ್ರಮ'ವಾಗಿದ್ದು, ಮನುಷ್ಯನು ಕೇಂದ್ರಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿರುತ್ತಾನೆ.

ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿಕಾಸದ ಬಗ್ಗೆ ಮೊದಲು ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮಂಡಿಸಿದವನು ಮಾರ್ಗನ್. ಈತನ `Ancient Society' ಗ್ರಂಥವು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಕುರಿತ ಅನೇಕ ಅಧಿಕೃತ ಚರ್ಚೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಸರಳ ರೇಖೆಯಂತೆ ವಿಕಾಸವಾಗುತ್ತದೆಯೆಂಬ ವಾದವನ್ನು (ಸರಳರೇಖಾತ್ಮಕ ಅಥವಾ ಏಕರೇಖಾತ್ಮಕ ವಾದ) ಮಂಡಿಸಿದ ಮಾರ್ಗನ್ನನ ಎಲ್ಲ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಇದ್ದ ಹಾಗೆಯೇ ಎಲ್ಲರೂ ಒಪ್ಪದಿರಬಹುದು. ಸ್ಟೀವರ್ಡ್ ಮುಂತಾದವರು ಸರಳರೇಖಾತ್ಮಕ ವಾದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ 'ಪರವಲಯ ವಕ್ರರೇಖಾ ಸಿದ್ಧಾಂತ'ವನ್ನು ಮಂಡಿಸಿದರೆಂಬುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಇವರ ಪ್ರಕಾರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಸರಳರೇಖೆಯಂತೆ ಕೇವಲ ಊರ್ಧ್ವಮುಖಿಯಾಗಿ ವಿಕಾಸವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕೆಲವು ತಿರುವುಗಳನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹಿಂದಿನ ಅಂಶಗಳು ಬೇರೆ ಸಂದರ್ಭ ಮತ್ತು ವಿನ್ಯಾಸಗಳ ಮೂಲಕ ಮರುಕಳಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ. ಅದೇನೇ ಇರಲಿ ಪ್ರಸ್ತುತ ಚರ್ಚೆಗೆ ಅಗತ್ಯವಾದದ್ದು- ಮಾರ್ಗನ್ ಆಗಲಿ, ಸ್ಟೀವರ್ಡ್ ಆಗಲಿ, ಮನುಷ್ಯನ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಿದ್ದಾರೆ-ಎಂಬುದು. ಮನುಷ್ಯನ ಮನಸ್ಸು ಪ್ರಪಂಚದ ಎಲ್ಲ ಕಡೆ ಒಂದೇ ಎಳೆಯಲ್ಲಿ ವರ್ತಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬ ವಾದವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲು ಮಾರ್ಗನ್ 'ಮಾನಸಿಕ ಏಕತೆಯ ತತ್ವ'ವನ್ನೂ (psychic unity of man) ಮಂಡಿಸಿದ.

ನನಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು-ಮನುಷ್ಯ ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿ ಇದ್ದಾನೊ ಅಲ್ಲೆಲ್ಲ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಿದೆ ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯನ ಶ್ರಮ-ಕ್ರಿಯೆಗಳೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿಕಾಸದ ದಿಕ್ಕನ್ನು

ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತವೆ ಎಂಬ ಅಂಶ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಎನ್ನುವುದು ವಿಶ್ವವ್ಯಾಪಿಯಾದುದು. ಆದರೆ ಅದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ 'ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಎಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೂ ಮುಖ್ಯವಾದುದು. ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿ (Culture and A Culture) ಗಳ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಇಲ್ಲಿಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು.

ಮನುಷ್ಯಸಮಾಜ ಇರುವೆಡೆಯಲ್ಲೆಲ್ಲ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆಯೆಂದು ಈಗಾಗಲೇ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನೊಬ್ಬ ಬಡವನೊ, ಶ್ರೀಮಂತನೊ, ಮೇಲ್‌ಜಾತಿಯೊ, ಕೆಳಜಾತಿಯೊ, ಯಾವುದು ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಮನುಷ್ಯನಿದ್ದ ಕಡೆಯಲ್ಲಿ 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಇರುತ್ತದೆ. 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಎಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೆ ಮೇಲುಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಕೀಳುಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂಬ ತಾರತಮ್ಯವಿಲ್ಲ. ಹರ್ಸ್‌ಕೊವಿಟ್ಸ್ ಹೇಳುವಂತೆ 'ಜನರ ಜೀವನ ವಿಧಾನವೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿ' (Cultural Anthropology by Herskovits) ಈ 'ಜನ' ಯಾರಾದರೂ ಆಗಿರಬಹುದು, ಎಲ್ಲಾದರೂ ವಾಸಿಸಬಹುದು. ಜನರಿದ್ದ ಕಡೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಹೀಗೆ ಇರುವ 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಒಂದೇ ತೆರನಾದುದಲ್ಲ. ಒಂದೇ ವಿನ್ಯಾಸದ್ದಲ್ಲ. ಒಂದೊಂದು ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದು ಜನಾಂಗಕ್ಕೆ ಒಂದೊಂದು ರೀತಿಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯ. 'ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಎಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಹುಟ್ಟುವುದು, ಪ್ರಚಲಿತವಾಗುವುದು ಈ ನೆಲೆಯಲ್ಲೇ. ಒಟ್ಟು ಮನುಷ್ಯ 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಯಲ್ಲಿ 'ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಉಸಿರಾಡುತ್ತಲೇ ಇರುವ ವೈರುಧ್ಯ ಒಂದು ಒಪ್ಪಿತ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ.

'ಉಪಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಪ್ರಸ್ತುತವಾಗುವುದು ಈ ನೆಲೆಯಲ್ಲೇ ಎಂಬ ತಿಳುವಳಿಕೆ ನನ್ನದು. ಮನುಷ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವಾಗ ವಿವಿಧ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ವಿಂಗಡಣೆಗೊಳಗಾದ ಮನುಷ್ಯ ಸಮಾಜ, ತನ್ನ ವಿಭಜಿತ ನೆಲೆಗಳಿಗನುಗುಣವಾಗಿ ವಿಭಿನ್ನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತ ಬಂದದ್ದು ಒಂದು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂಗತಿಯೇ ಆಗಿದೆ; ಮನುಷ್ಯ ಸಮಾಜ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಹಿಂದೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಚರಿತ್ರೆಯಿರುವುದರಿಂದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಉಪವಿಭಾಗೀಕರಣಕ್ಕೂ ಒಂದು ಚರಿತ್ರೆಯಿದೆ.

ಎಫ್.ಬೋಯಸ್ (Franz Boas) ಮಂಡಿಸಿದ ಚಿಂತನೆಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿ (Culture-A Culture) ಗಳ ಚರ್ಚೆಯನ್ನಲ್ಲದೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಂಶಗಳ ಕ್ರೋಡೀಕರಣದಲ್ಲಿ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಕ್ರಮಬದ್ಧತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ 'ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದ'ವನ್ನು (Historicalism) ಒಳಗೊಂಡಿವೆ.(General Anthropology by F.Boas). ಈತನ ಚಿಂತನೆಗಳ ಮೇಲೆ ಜರ್ಮನ್ನಿನ ಭೌಗೋಳಿಕ ದೃಷ್ಟಿ ಮತ್ತು ಅಮೇರಿಕದ ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯ ದೃಷ್ಟಿಗಳೆರಡೂ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿರುವುದಾಗಿ ಕೀಸಿಂಗ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. (Cultural Antrhropology by F.M.Keesing). ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪದ್ಧತಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೂ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಾಗೂ ಭೌಗೋಳಿಕ ಪರಿಸರದಿಂದ ರೂಪಿಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆಯೆಂದು ಬೋಯಸ್

ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಬೋಯಸ್‌ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ 'ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರತಿ ಗುಣಲಕ್ಷಣವೂ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂಭವದ ಫಲ' (Premitive Art by Franz Boas). ಆದರೆ ಬೋಯಸ್ ತನ್ನ ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದ (೧೯೨೭) ಮಂಡಿಸುವದಕ್ಕೆ ಮುಂಚೆಯೇ (೧೯೨೩) ವಿಸ್ಲರ್ (Wissler) ತನ್ನ `Man and Culture' ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನು ಬಾಲ್ಯದಿಂದ ಕಲಿಯುತ್ತ ರೂಢಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅಂಶಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಗಮನ ಸೆಳೆದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು `A set of Conditional reflexes' (ಸಾಪೇಕ್ಷ ಪ್ರತಿಫಲನಗಳ ಸಮೂಹ) ಎಂದು ಕರೆದಿದ್ದಾನೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಈ ಪ್ರತಿಫಲನಗಳನ್ನು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿಯೇ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಬಹುದೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. ಬೋಯಸ್‌ನ ವಾದಮಂಡನೆಯ ನಂತರವೂ 'ಸಾಮಾನ್ಯೀಕೃತ ದೃಷ್ಟಿಯುಳ್ಳ ಚಿಂತನೆ'ಯೆಂಬ ಟೀಕೆ ಕೇಳಿ ಬಂದಿದೆ. ವಿಸ್ಲರ್‌ನಂಥ ಚಿಂತಕರು ಆನಂತರವೂ ತಮ್ಮ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ಇಷ್ಟಾದರೂ ಬೋಯಸ್‌ನ ವಿಚಾರಗಳು ಮಾನವ ವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಮೌಲಿಕ ಕೊಡುಗೆ ಕೊಟ್ಟಿವೆಯೆಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಸಂಶಯಪಡಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಈಗಲೂ ಮಾನವವಿಜ್ಞಾನದ ಮೂಲ ಆಕರವಾಗಿರುವ ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯ ಮತ್ತು ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ವಿವೇಚನೆಯ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ಬೋಯಸ್‌ನ ಚಿಂತನೆಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಂಯುಕ್ತ ಅಂಗಗಳನ್ನು (Compound Elements) ಗುರುತಿಸುವ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಆರೋಗ್ಯಕರ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಬೆಳೆಸಿವೆ. ಈತನ ವಿಚಾರಗಳಲ್ಲಿ 'ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಯ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಒತ್ತನ್ನು ಉತ್ತಮ ಕೊಡುಗೆಯೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗಿದೆ. ಬೋಯಸ್‌ನ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ಕಾಲ ಮತ್ತು ಸ್ಥಳಗಳ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಂಭವಿಸುವ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಹಾಗೂ ವಿಶಿಷ್ಟ ಘಟನೆ ಮತ್ತು ವಸ್ತುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ತೀವ್ರ ಗಮನವನ್ನು ಸೆಳೆದದ್ದು ಬಹುಮುಖ್ಯ ಸಂಗತಿಯೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ (Cultural Anthropology by Keesing).

ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಹೇಗೆ ನೋಡುತ್ತೇವೆನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಚರಿತ್ರೆ ಎನ್ನುವುದು ಆಳುವ ವರ್ಗದ ನಡವಳಿಕೆಗಳ ನಮೂನೆಗಳನ್ನೊ, ಈ ನಮೂನೆಗಳ ನೆರಳನ್ನೊ, ಒಳಗೊಂಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಂಭವವಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಡಿ.ಡಿ.ಕೊಸಾಂಬಿಯವರ ಒಂದು ಹೇಳಿಕೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು.

Some people regard culture as purely a matter of intellectual and spiritual values, in the sense of religion, philosophy, legal systems, literature, art, music and the like. Sometimes this is extended to include refinements in the manners of the ruling class. History, according to these intellectuals, is based upon and should deal only with such'culture', nothing else matters. There are diffculties in taking this type of culutre as the main spring of history.

("The Culuture and Civilization of Ancient India in Historical Outline by D.D.Kosambi)

ಮೇಲಿನ ಹೇಳಿಕೆಯು ಆಳುವ ವರ್ಗದ ಅಥವಾ ಪ್ರಧಾನ ನೆಲೆಗಳ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನೇ ಮುಖ್ಯನೆಲೆಯೆಂದು ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಇರುವ ತೊಡಕಿನತ್ತ ಗಮನ ಸೆಳೆದಿದೆ.

ಸಾಮಾಜಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರದ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ ಸಹಕಾರವಲಯಗಳು ಮನ್ನಣೆ ಕೊಡುತ್ತ ಬಂದದ್ದು ಮಾತ್ರ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಸಂಗೀತ, ಕಲೆ, ನೀತಿ, ನಿಯಮ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿ, ಈ ವಲಯಗಳೊಂದಿಗೆ ರೂಪಿಸಿದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮಾತ್ರವೇ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದು, ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿವಿಧ ಬಣ್ಣ, ಬೆಡುಗುಗಳನ್ನು ಬದಿಗೊತ್ತುವ ಹುನ್ನಾರವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಈ ವರ್ಗ ಒಕ್ಕೂಟವೂ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಸ್ಥಿರಗೊಂಡ ನೆಲೆಗಳನ್ನೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನಮೂನೆಗಳೆಂದು ಪ್ರಚಾರಪಡಿಸುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚಲನಶೀಲತೆಯನ್ನೇ ನಿರಾಕರಿಸಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿವರ್ತನಶೀಲತೆಯ ಸಹಜ ಗುಣವನ್ನೂ ಸಂಕಟಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕಿಸಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಧಾನ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆಂದು ನಂಬುತ್ತಿರುವ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಅಧೀನ ನೆಲೆಗಳೂ ಅನುಸರಿಸುವ ಸಂಪ್ರದಾಯ ನಮ್ಮದಾದ್ದರಿಂದ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ ಅಧೀನ ನೆಲೆಗಳ ಪ್ರಾಣವಾಗಿರುವ 'ಉಪಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಗಳು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಪರಿಕಲ್ಪನಾತ್ಮಕ ಪರಿಭಾವನೆಯಿಂದ ದೂರ ಸರಿಯುವಂತಾಗಿದೆ. ಪ್ರಧಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಯಾವುದೇ ಒಂದು ದೇಶ–ಪ್ರದೇಶದ ಪ್ರಧಾನ ಜೀವನ ವಿಧಾನವಾಗಿರುವಾಗ, ಇದಕ್ಕೆ ಹೊರತಾಗಿ ಅಥವಾ ಪ್ರಧಾನ ನೆಲೆಯಿಂದ ನಿರ್ಲಕ್ಷಿತವಾಗಿ ಬದುಕುತ್ತಿರುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು 'ಉಪಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಪರಿಧಿಗೆ ಬರುತ್ತವೆ. ಹಾಗಾದರೆ ತೀರಾ ಪ್ರಾಚೀನವಾಗಿರುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ವಿನ್ಯಾಸಗಳು ಮಾತ್ರ ಉಪಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಬರಬಹುದು. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಧಾನ ನೆಲೆಯ ವಕ್ತಾರರು ಹಿಂದಿನದನ್ನು ಮಾತ್ರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆಂದೂ ಇಂದಿನದನ್ನು ನಾಗರಿಕತೆಯೆಂದೂ ಗುರುತಿಸುತ್ತ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ಸ್ಪೆಂಗ್ಲರ್ ಎಂಬ ಸಮಾಜ ವಿಜ್ಞಾನಿ "City destroys culutre and developes civilization" ಎಂದು ಹೇಳುವಷ್ಟು ದೂರ ಹೋಗಿದ್ದಾನೆ.

ಹೀಗೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ನಾಗರಿಕತೆಗಳನ್ನು ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾಪಿಸುವುದು ಸರಿಯೇ? ನನ್ನ ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ಪ್ರಕಾರ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಭೂತ ಅಥವಾ ಆಧುನಿಕ ಪೂರ್ವ ಕಾಲದ ಜೊತೆಗೆ ನಾಗರಿಕತೆಯನ್ನು ವರ್ತಮಾನ ಅಥವಾ ಆಧುನಿಕ ಕಾಲದ ಜೊತೆಗೆ ಜೋಡಿಸುವ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ಇಂಥ ವಿಚಾರಗಳು ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎನ್ನುವುದು ಸಾರ್ವಕಾಲಿಕ ಸತ್ಯವಾದ್ದರಿಂದ ಅದು ಆಧುನಿಕ ಕಾಲದಲ್ಲೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಒಂದೊಂದು ಕಾಲದ, ಒಂದೊಂದು ಪ್ರದೇಶದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಿರುವುದು ಸಹಜ. ಹಿಂದಿನಂತೆ ಈಗ ಇಲ್ಲ ಎಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೇ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವಂತಿಲ್ಲ. ಅಂದಿನದೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಇಂದಿನದೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿ. ಅವುಗಳ ಸ್ವಭಾವ ಮತ್ತು ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ

ಅಂತರವಿರಬಹುದು; ಮೌಲ್ಯಗಳು ವ್ಯತ್ಯಸ್ತಗೊಂಡಿರಬಹುದು; ಆದ್ದರಿಂದ ನಗರಗಳು ಬಂದ ಕೂಡಲೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಸಾಯುವುದಿಲ್ಲ. ಹಿಂದಿನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ರೂಪಾಂತರ ಹೊಂದಿ 'ನಗರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಯಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ದಿಕ್ಕಿನ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪದಿದ್ದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆಂದರೆ ಹಳ್ಳಿ ಮತ್ತು ಭೂತಕಾಲವೆಂದೂ ನಾಗರಿಕತೆಯೆಂದರೆ ನಗರ ಮತ್ತು ವರ್ತಮಾನ ಕಾಲವೆಂದೂ ವಿಂಗಡಿಸಬೇಕಾದ ವಿಪರ್ಯಾಸ ಎದುರಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ವಿಂಗಡಣೆಯಿಂದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ನಾಗರಿಕತೆ ಎರಡನ್ನೂ ಸರಿಯಾಗಿ ವಿವರಿಸಿದಂತಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ನಾಗರಿಕತೆ ಎನ್ನುವುದು ನಿಸ್ಸಂದೇಹವಾಗಿ ಒಂದು ಆಧುನಿಕ ಹಂತ.

ಆದರೆ ಈ ಹಂತ ಕೇವಲ ನಮ್ಮ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿದೆಯೇ? ಹದಿನೈದನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲೋ, ಹನ್ನೆರಡನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲೋ ಅಂದಿನವರಿಗೆ ಆಧುನಿಕವಾದ ಒಂದು ಹಂತ ಇರಲಿಲ್ಲವೇ? ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಒಂದು ವರ್ತಮಾನ ಮತ್ತು ಒಂದು ಭೂತಕಾಲ ಇರುತ್ತದೆಯಲ್ಲವೇ? ಹನ್ನೆರಡನೇ ಶತಮಾನವು ಹನ್ನೆರಡಕ್ಕೆ ಆಧುನಿಕ ಅಥವಾ ನಾಗರಿಕವಾಗಿಯೂ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆಯಲ್ಲವೆ? ಆದ್ದರಿಂದ ನನಗನ್ನಿಸುವುದು ಇಷ್ಟು; ನಾಗರಿಕತೆಯು ಎಲ್ಲ ಕಾಲದಲ್ಲೂ ಇರುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅತ್ಯಂತ ಆಧುನಿಕ ಹಂತಕ್ಕೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಹೆಸರು. ಅದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ವಿರೋಧಿಯಾದದ್ದಲ್ಲ; ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮುಂದುವರಿಕೆ ಹಾಗೂ ಮುನ್ನೆಲೆ.

ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಧಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನಾಗಲಿ, ಉಪಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನಾಗಲಿ, ಭೂತಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಜೀವನವಿಧಾನ ಮಾತ್ರವೆಂದು ನಾವು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಉಪಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನೆಲೆಗಳು ಈಗಲೂ ಜೀವಂತವಾಗಿದ್ದು, ಪ್ರಧಾನ ಪರಿಗಣನೆಯಿಂದ ದೂರ ಉಳಿದಿವೆ, ಇಲ್ಲವೆ ಮ್ಯೂಸಿಯಂ ಮಾದರಿಗಳಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಆಕರ್ಷಿತವಾಗಿವೆ. ಅವು ನಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ–ಆರ್ಥಿಕ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಇತಿಹಾಸದ ವ್ಯಂಗ್ಯವಾಗಿ ನಮ್ಮನ್ನೂ ಕಾಡಿಸಿದಾಗ ಹುಟ್ಟುವ ದೃಷ್ಟಿ–ದರ್ಶನವೇ ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಉಪಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ಭೂತದ ನೆಲೆ ಮಾತ್ರವಾಗದೆ ವರ್ತಮಾನದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳೂ ಆಗುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಪ್ರಧಾನನೆಲೆಗಳನ್ನೇ ಅಂತಿಮವೆಂದು ಭಾವಿಸಿರುವ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ಭೂತಕಾಲದ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಮೊತ್ತವೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಉಪಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿರುವ ಜೀವನವಿಧಾನ ಕೆಲವು ಶತಮಾನಗಳ ಹಿಂದಿನದಿರಬಹುದು. ಆದರೆ 'ಸುಸಂಸ್ಕೃತ'ರೆನ್ನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅನೇಕರ ಭಾವ ಮತ್ತು ಬೌದ್ಧಿಕ ನೆಲೆಗಳೂ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನವಾಗಿದ್ದು ಅವರು ಅಲ್ಲಿಂದಲೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನೆಲೆಗಳನ್ನೂ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಚರಿತ್ರೆಯ ಹೆಮ್ಮೆಯನ್ನೂ ಲಗತ್ತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಚರಿತ್ರೆಯ ಹೆಮ್ಮೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹೆಮ್ಮೆಯಾಗಿ ಪ್ರಾಚೀನವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಬೆಳೆಸುತ್ತದೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆಕಾರನ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ, ಡಿ.ಡಿ. ಕೊಸಾಂಬಿಯವರು ಹೇಳಿರುವ ಮಾತುಗಳು ಉಲ್ಲೇಖನಾರ್ಹವಾಗಿವೆ:

" The function of the historian is neither to love the past nor to emancipate himself from the past, but to master and understand

it as the key to understanding of the present. Great history is written precisely when the historian's vision of the past is illuminated by insight into the problems of present. To learn about the past in the light of the present." (`The Culture and Civilization of Ancient India in Historical Outline' by D.D.Kosambi)

ಡಿ.ಡಿ. ಕೊಸಾಂಬಿಯವರ ಈ ಮಾತುಗಳು ಕೇವಲ ಚರಿತ್ರೆಕಾರರಿಗೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಸಾಹಿತಿ, ಸಂಶೋಧಕ, ಕಲಾವಿದ–ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ನೆಲೆಯನ್ನು ಒದಗಿಸುವ ಸೂಕ್ತ ಹಾಗೂ ಶಕ್ತ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದ ಭಾಗವಾಗಿವೆ; ಇಲ್ಲಿ, ಭೂತ ಮತ್ತು ವರ್ತಮಾನಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧ ಮತ್ತು ಶೋಧನಾತ್ಮಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಸಂಗತ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಲಾಗಿದೆ; ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಗ್ರಹಿಕೆ ಮತ್ತು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಕ್ರಮಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೂ ಅತ್ಯಂತ ಉಪಯುಕ್ತ ವಿಧಾನಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಈಗಾಗಲೇ ಚರ್ಚಿಸಿರುವಂತೆ ಭೂತಕಾಲದ ನೆಲೆಗಳ ಮೊತ್ತವನ್ನು ಮಾತ್ರ 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಯೆಂದು ಕರೆಯುವ ಪರಿಪಾಠವೊಂದು ನಮ್ಮಲ್ಲಿದೆ. ಈ ಪರಿಪಾಠಕ್ಕೆ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು 'ಆಗಿಹೋದ ಸಂಭವ'ವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ; 'ಆಗುತ್ತಿರುವ ಸಂದರ್ಭ'ವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆಂದರೆ ಭೂತಕಾಲದ ಬುತ್ತಿಯೆಂದು ಭಾವಿಸುವವರು, ವರ್ತಮಾನಕ್ಕೆ ಉಣ್ಣುವುದಷ್ಟೇ ಕೆಲಸವೆಂದು ನಂಬುತ್ತಾರೆ; ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಎಲ್ಲ ಕಾಲದಲ್ಲೂ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತದೆಯೆಂಬ ವಾಸ್ತವದಿಂದ ಹೊರಗಿರುವ ಈ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು, ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಆಗಿಹೋದ ಆಕೃತಿಯೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಸದಾ 'ಆಗುತ್ತಿರುವ' ಆಕೃತಿಗಳನ್ನು ಭೂತಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅಂತರಂಗದಲ್ಲಿ ಅಂಥ ಆಕೃತಿಗಳು ಸದಾ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ನಿರೀಕ್ಷಿಸುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಈ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಕ್ಕೆ ಮನುಷ್ಯನ 'ಅಂತರಂಗ ಸಂಸ್ಕಾರವೇ' ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯನ 'ಅಂತರಂಗ ಸಂಸ್ಕಾರ'ವು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂದರ್ಭದ ಸಾಪೇಕ್ಷ ನೆಲೆಯೇ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ, ಅದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಸಮಾನವಾಗಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ 'ಅಂತರಂಗ ಸಂಸ್ಕಾರ' ಎನ್ನುವುದು ಪ್ರಧಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪರಿಭಾಷೆಯಾಗಿರುವುದನ್ನು ನಮ್ಮ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ ಹಾಗೂ ಅಧಿಕಾರ ವಲಯಗಳ ಶಕ್ತಿ ಕೇಂದ್ರದಿಂದ ಹೊರಹೊಮ್ಮುವ ಅಂತರಂಗ ಸಂಸ್ಕಾರದ ಪರಿಭಾಷೆಯು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಉಪಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಹೊರಗೆ ಇಡುತ್ತದೆ. ಈ ಚರ್ಚೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವಿವಿಧ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಈ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳನ್ನು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಎರಡು ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ವಿಂಗಡಿಸಬಹುದು. ಒಂದು–ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅಂತರಂಗ ನೆಲೆಯನ್ನು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು. ಇವು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಹಳೆಯ ಆಕೃತಿಯಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದೂ ಉಂಟು. ಎರಡು–ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಬಹಿರಂಗದ ನೆಲೆಯನ್ನು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಿದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು. ಇವು ವಸ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿವರಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ.

ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅಂತರಂಗಕ್ಕೆ ಬಹಿರಂಗ ಪ್ರವೇಶ, ಬಹಿರಂಗಕ್ಕೆ ಅಂತರಂಗದ ಆಗಮನ ಆಗುವುದು ಒಂದು ಅನಿವಾರ್ಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೆಂದು ನನ್ನ ಭಾವನೆ. ನನ್ನ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆನ್ನುವುದು ಅಂತರಂಗ ಮತ್ತು ಬಹಿರಂಗಗಳ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಒಡಮೂಡುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿನ್ಯಾಸ; ವಿವಿಧ ನೆಲೆಗಳ ಅಂತರ್‌ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಸಂಭವಿಸುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಆಕೃತಿ; ಭೂತ ಬಯಲಾಗುತ್ತ ಹೋಗುವ ವರ್ತಮಾನದ ಉಸಿರು.

ಆದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಅಂತರಂಗಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಸೀಮಿತಗೊಳಿಸುವ, ಈ ಮೂಲಕ ಹಳೆಯ ಆಕೃತಿಗಳನ್ನು ಆರಾಧಿಸುವ ಪ್ರಧಾನ ನೆಲೆಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವೇ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಹಾಸುಹೊಕ್ಕಾಗಿರುವಂತಿದೆ.

ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಚಿಂತನೆ ಮಾಡಿರುವ ನಮ್ಮ ಹಿರಿಯರಾದ ಡಿ.ವಿ.ಜಿ.ಯವರ ಈ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸೋಣ:

'ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆಂದರೆ ಮನುಷ್ಯರ ಅನ್ಯೋನ್ಯ ಸಂಬಂಧಗಳಲ್ಲಿ ನಯವಿನಯಗಳ ಸೊಬಗು ಸ್ವಗುಣ, ಪರಗುಣ ಸಂಮಿಶ್ರಿತ ಕಾಂತಿ. ಈ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಮೂಲದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಅಂತರಂಗ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟದ್ದು. ಅದು ನಮ್ಮ ಒಳಸಂಪತ್ತು. ಅದರ ಜಾಗ-ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಹೃದಯ, ಅದರಿಂದ ಬೇರೆಯಾದದ್ದು ನಮ್ಮ ಬಹಿರಂಗ ಜೀವನ. ಇದರವು ಮನೆ, ವಾಹನ, ಒಡವೆ, ಹಣ ಮೊದಲಾದ ಘನವಸ್ತುಗಳು' (೩೦-೮-೯೮೭ರ ಪ್ರಜಾವಾಣಿಯಲ್ಲಿ ಪುನರ್ ಮುದ್ರಣಗೊಂಡ ಡಿ.ವಿ.ಜಿ.ಯವರ ಲೇಖನದಿಂದ).

ಮೇಲಿನ ಹೇಳಿಕೆಯು ನಿಸ್ಸಂದಿಗ್ಧವಾಗಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಅಂತರಂಗದ ಪರಿಕರವನ್ನಾಗಿ ಪರಿಭಾವಿಸಿದೆ. ಆದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆನ್ನುವುದು ಬಹಿರಂಗದಿಂದ ಬೇರೆಯಾದದ್ದು ಎಂಬ ಮಾತು ಎಷ್ಟು ಸರಿ? ಮನುಷ್ಯನ ಅಂತರಂಗವಾಗಲಿ, ಬಹಿರಂಗವಾಗಲಿ ತನಗೆ ತಾನೇ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಘಟಕಗಳಲ್ಲ. ಒಂದು ಇನ್ನೊಂದನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಯೇ ಆಕಾರ ಪಡೆಯುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಒಬ್ಬನ ಬಹಿರಂಗದ ಬದುಕು ಅಂತರಂಗದ ಆಲೋಚನೆಗಳನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸಬಲ್ಲದು. ಅದಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ಅಂತರಂಗದ ಆಕೃತಿಗಳನ್ನು ಕಡೆಯಬಲ್ಲದು. ನಯ, ವಿನಯ, ಸೊಬಗು ಸಿಗದೆ ಇರಬಹುದು. ಅಂದಕೂಡಲೇ ಅವರಲ್ಲಿ 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಇಲ್ಲ ಎಂದು ತೀರ್ಮಾನಿಸಲಾಗದು. ಅವರಿಗೆ ಅವರದೇ ಆದ 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಯೊಂದು ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಧಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪರಿಧಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸದಿದ್ದರೂ ಉಪಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಾಗಿ ಈ ವಲಯಗಳು ಪ್ರಧಾನತೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ.

ಹಿಂದೆ ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಿದಂತೆ, ಅಂತರಂಗದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಕಾಣುವ ದೃಷ್ಟಿ ಮತ್ತು ಹಳೆಯ ಆಕೃತಿಗಳ ನಡುವೆ ನೇರ ಸಂಬಂಧವಿದೆಯೆಂಬುದಕ್ಕೆ

ಡಿ.ವಿ.ಜಿ.ಯವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನೇ ಮುಖ್ಯ ಮಾದರಿಯಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಬಹುದು. 'ಅಂತರಾತ್ಮ ಶುಭವೇ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣ; ಅದೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಬೀಜ' ಎನ್ನುವ ಇವರು 'ವ್ಯಕ್ತಿ ಈಗ ಸಮಾಜಭೂತದ ಪಾದುಕೆ ಮಾತ್ರ' ಎಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ('ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಡಿ.ವಿ.ಜಿ.) ಇಲ್ಲಿ ಧರ್ಮ, ಅಂತರಾತ್ಮ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಸಮೀಕರಿಸುವುದಲ್ಲದೆ, ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಭೂತದ ಪಾದುಕೆ ಮಾತ್ರವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗಿದೆ. ಸಮಾಜ ಭೂತದ ನಡಿಗೆಗೆ ರಕ್ಷಣೆ ನೀಡುವ ಸಾಮಗ್ರಿ ಮಾತ್ರವಾಗುವುದೇ ಮನುಷ್ಯನ ಕೆಲಸ ಎಂಬ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಡಿ.ವಿ.ಜಿ.ಯವರು ತಮ್ಮ 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಸಾದರಪಡಿಸಿರುವ ಇನ್ನೂ ಕೆಲವು ಹೇಳಿಕೆಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಕೊಡಬಹುದಾಗಿದೆ.

'ಸುಸಂಸ್ಕೃತನ ಗುಣ ಸಂಪತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ'

'ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆಂಬುದು ಬರಿಯ ವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲ, ಅದು ವಿದ್ಯಾಕುಸುಮ ಪರಾಗ. ಅದು

ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಾಮರ್ಶೆಯ ಮತ್ತು ಜೀವನಾನುಭವದ ವಿವೇಕದ ದಾಂಪತ್ಯದಿಂದ

ಜನಿಸುವ ಒಂದಾನೊಂದು ಲೋಕ ಸಮಾಧಾನಕರವಾದ ಶೀಲಸೌಭಾಗ್ಯ. ಅದು ಜೀವನದ ನಾನಾ ವಿಷಯಗಳ, ನಾನಾ ಧ್ಯೇಯಗಳ, ನಾನಾ ತತ್ವಗಳ, ನಾನಾ ಧರ್ಮಗಳ, ಮೌಲ್ಯ ತಾರತಮ್ಯ ಜ್ಞಾನದಿಂದಾದ ಸಮನ್ವಯ ಸ್ವಾರಸ್ಯ.'

'ನಮ್ಮ ಜೀವನವನ್ನು ಸಾಧುವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ವಿಧಾನವೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿ. ಲೋಕದೊಡನೆ ನಮಗಾಗುವ ನಾನಾ ಸಂಪರ್ಕಗಳಲ್ಲಿ ನಾವು ಸಂಪಾದಿಸುವ ಔಚಿತ್ಯವೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿ.'

'ಪಾಂಡಿತ್ಯಕ್ಕೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೂ ವಿರೋಧವೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಬುದ್ಧಿಕುಶಲತೆಗೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೂ ವೈಷಮ್ಯವೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ವಿದ್ವತ್ತೆಗೂ ಪ್ರತಿಭೆಗೂ ಚತುರತೆಗೂ ಜಾಗವುಂಟು, ಆದರೆ ಅದಿಷ್ಟರಿಂದಲೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಾಗದು, ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆಂದರೆ ಒಂದು ಅಂತರಂಗದ ಪರಿಪಾಕ.'

'ನಿಜವಾದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಭೌತಸಂಪತ್ತಿನ ಪ್ರಗತಿಗಿಂತ ಆತ್ಮ ಸಂಪತ್ತಿನ ಪ್ರಗತಿ ಹೆಚ್ಚಾದದ್ದು... ಅದರ ಮುಖ್ಯ ಲಕ್ಷ ಸಮಾಜವಲ್ಲ, ವ್ಯಕ್ತಿ.'

ಹೀಗೆ ಡಿ.ವಿ.ಜಿ.ಯವರ ಚಿಂತನೆಗಳ ಪ್ರಧಾನ ನೆಲೆ–ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅಂತರಂಗ. ಇದು ಇವರೊಬ್ಬರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾಗಿರದೆ ಹೀಗೆ ಚಿಂತಿಸುವ ಅನೇಕರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಮಾದರಿಯಾಗಿದೆ. ಎಮರ್ಸನ್ 'ಜೀವನದ ಭಾರವನ್ನು ಹಗುರಮಾಡುವ ಯೋಗವೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿ; ಅದೇ ಆತ್ಮಸಂಸ್ಕಾರ' ಎಂದಿರುವುದು

ಇದೇ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ. ದೇವುಡು ಅವರು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತ ಮನುಷ್ಯನ ಶಿಕ್ಷಣಾದಿಗಳನ್ನು ಮೀರಿದ ಮನಸ್ಥಿತಿಗೆ, ನಡವಳಿಕೆಗೆ ಒತ್ತುಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಶಿವಮೂರ್ತಿ ಶಾಸ್ತ್ರಿಯವರು 'ಎಲ್ಲ ಸದ್ಗುಣ ಸಂಪತ್ತಿನ ಸಾಮರಸ್ಯವೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಎಂದಿದ್ದಾರೆ. ಮ್ಯಾಥ್ಯೂ ಆರ್ನಾಲ್ಡ 'ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆಂದರೆ ಸುಗುಣ ಸಾಮರಸ್ಯ' ಎಂದಿದ್ದಾನೆ. ಟಿ.ಎಸ್.ಈಲಿಯಟ್ ಧರ್ಮವು ಜನರ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿನಿಂದ ಸಾವಿನವರೆಗೆ ವ್ಯಾಪಿಸುವ ಬಗೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತ ಈ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಮೇಳೈಸುತ್ತಾನೆ. ಇದನ್ನೇ ಶಂ.ಬಾ. ಜೋಶಿಯವರು 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಧರ್ಮ ಇವರೆಡೂ ತತ್ವತಃ ಸಮಾನ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯವು ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ಸರಳವಾಗಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿರುವ ಆಧುನಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯಕರಲ್ಲಿ ಟಿ.ಎಸ್. ಈಲಿಯಟ್‌ನು ಪ್ರಮುಖ' ಎಂದಿದ್ದಾರೆ (ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಶಂ.ಬಾ.ಜೋಶಿ). ಮ್ಯಾಥ್ಯೂ ಆರ್ನಾಲ್ಡನು ಕಾವ್ಯದ ಕೆಲಸ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಸಮೀಕರಿಸುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನೂ ಹೊಂದಿದ್ದಾನೆ. 'ಒಂದು ಸುಂದರ ಜೀವನದ ಭಾವನೆ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕನುಸಾರವಾಗಿ ಮನುಷ್ಯ ಸ್ವಭಾವದ ಸರ್ವತೋಮುಖವಾದ ಗುಣಸಂಪಾದನೆ – ಇದು ಕಾವ್ಯದ ಪ್ರಧಾನ ತತ್ವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯದೂ ಅದೇ' (ಡಿ.ವಿ.ಜಿ.ಯವರ 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಯಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿತ) ಎನ್ನುವ ಈತ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ನೈತಿಕ ಕರ್ತವ್ಯದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಇಷ್ಟೆಲ್ಲ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳ ನಡುವೆ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ವಿಶಿಷ್ಟ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳೂ ಚಾರಿತ್ರಿಕಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಮಾತುಗಳೂ ಹೊರಹೊಮ್ಮಿರುವುದುಂಟು. ಶಿವಮೂರ್ತಿ ಶಾಸ್ತ್ರಿಗಳು ಹೇಳುವಂತೆ 'ನೂರಾರು ಸಾವಿರಾರು ವರ್ಷಗಳ ನಡವಳಿಕೆ ಮತ್ತು ತಿಳುವಳಿಕೆಗಳ ಫಲವಾಗಿ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಕೂಡಿಬರುವ ಸಂಸ್ಕಾರ ವಿಶೇಷವನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು.' ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯದ ಒಂದು ವಿಶೇಷವೆಂದರೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕತೆಗೆ ಸಿಕ್ಕಿರುವ ಮನ್ನಣೆ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿ ಸಂಸ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ ಬಂದಿರುವ ಸಮಾಜ ಸಂಸ್ಕಾರದ ಮಾತು. ಆದರೆ ಇವರ ಸಮಾಜ ಸಂಸ್ಕಾರದ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೂ ಡಿ.ವಿ.ಜಿ.ಯವರ ಆತ್ಮಸಂಸ್ಕಾರದ ನೆಲೆಗೂ ಹೆಚ್ಚು ಅಂತರವೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಇಬ್ಬರೂ ಸದ್ಗುಣ ಸಂಪನ್ನ ಸಮೂಹಗಳನ್ನೇ 'ಸಂಸ್ಕಾರ'ವೆಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದು ಈ ಒಟ್ಟು ಸಮೂಹದ ನಿಯಂತ್ರಕ ನೆಲೆಗಳು, ಸಾಮಾಜಿಕ–ಆರ್ಥಿಕ ಆಳುವ ವರ್ಗದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ಪ್ರೇರಿತವಾಗಿರುವ ಅಪಾಯವೇ ಹೆಚ್ಚು.

ಡಿ.ವಿ.ಜಿ.ಯವರು ಗುರುತಿಸಿರುವ ಒಂದು ವಾಸ್ತವ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬೇಕು. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ 'ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆಂಬುದೂ ದ್ವಿಪ್ರಕಾರವಾದದ್ದು. ಒಂದು ಪ್ರದೇಶದೊಳಗಡೆ, ಒಂದು ಭಾಷಾ ಸಮಾಜದೊಳಗಡೆ, ಒಂದು ಜಾತಿಯೊಳಗಡೆ, ಒಂದು ವರ್ಗದೊಳಗಡೆ, ಉತ್ಪನ್ನವಾದದ್ದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿಶೇಷಾಕಾರ. ಈ ವಿಶೇಷಗಳ ಸಂಸರ್ಗದಿಂದ ಅವುಗಳ ಸಾಧಾರಣಾಂಶಗಳು ಏಕೀಭವಿಸಿ ಆಗುವುದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಾಮಾನ್ಯಾಕಾರ.' ಈ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಒಂದು ಉಚಿತ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಈ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯು ಅವರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಚಿಂತನೆಯ ಕೇಂದ್ರಪ್ರಜ್ಞೆಯಾಗದೆ ಸಾಂದರ್ಭಿಕ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವಾಗಿ ಬಂದಿದ್ದು 'ಅಂತರಾತ್ಮ ಶುಭ'ದಲ್ಲಿ

'ಹಿಂದಿನಿಂದ ವಾಡಿಕೆಯಾಗಿ' ಬಂದ ನಡವಳಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ 'ಆತ್ಮ ಸಂಪತ್ತಿನಲ್ಲಿ', 'ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬೀಜ'ವನ್ನು ಕಾಣುತ್ತ 'ಒಂದು ತೆರದಲ್ಲಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ತೆರದಲ್ಲಿ ಜನ ಜನಾಂಗ ಭೇದ, ಸಮಾಜ ಭೇಧ, ವರ್ಗಭೇದಗಳು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿರುತ್ತವೆ' ಎಂಬ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಾರೆ.

ಇಂಥ ತೀರ್ಮಾನಗಳಿಂದ ಹೊರಡುವ ಚಿಂತನೆಗೆ ಚಲನಶೀಲ ಶಕ್ತಿ ಒದಗೀತೆ? ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೆ ಸಮಾನತೆಯ ಆಯಾಮ ಲಭ್ಯವಾದೀತೆ? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಶುದ್ಧಾಂಗವಾಗಿ ಒಂದು ಜೀವನವಿಧಾನವಷ್ಟೇ ಎಂಬ ವಿಶಾಲಾರ್ಥದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೆ ಬದ್ಧವಾದಾಗ ಎಲ್ಲ ಜಾತಿ, ವರ್ಗ, ಧರ್ಮ, ಸಮಾಜಗಳಲ್ಲಿರುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೂ ಸಮಾನಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ಸಿಕ್ಕುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಮೇಲು ಮತ್ತೊಂದು ಕೀಳು ಎಂಬ ತಾರತಮ್ಯದ ಬದಲು 'ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಎಂಬುದಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಅದರ ವಿನ್ಯಾಸದಲ್ಲಿರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳು ಮಾತ್ರ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಒಳಪಡುತ್ತವೆ. ಯಾವುದೇ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಜಾತಿ, ವರ್ಗ ಧರ್ಮ ಇತ್ಯಾದಿಗಳ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೇ ಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆ ಉಳಿದ ವಲಯಗಳನ್ನು ನಿರ್ಲಕ್ಷಕ್ಕೀಡುಮಾಡುತ್ತದೆ. ಈ ನಿರ್ಲಕ್ಷಿತ ವಲಯಗಳಲ್ಲೂ ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಿರುತ್ತದೆಯೆಂಬ ವಿಚಾರವು ಉಪಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಕಲ್ಪನೆಯ ಕೇಂದ್ರವಾಗುತ್ತದೆ.

ಅನೇಕ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಮೇಲು-ಕೀಳುಗಳ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಕಿಂಚಿತ್ತೂ ತರದೆ ಒಟ್ಟು ಜೀವನ ವಿಧಾನವನ್ನು 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಯೆಂದು ಪರಿಭಾವಿಸಿದ್ದಾರೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅಂತರಂಗದ ಅಂಶಗಳ ಬದಲು ಬಹಿರಂಗ ಬದುಕಿನ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಆಂತರಂಗಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆದಿಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಕೆಲವು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಬಹುದು:

'ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಮಾಜದ ಸದಸ್ಯರು ಹಂಚಿಕೊಳ್ಳುವ ಹಾಗೂ ಪ್ರಸಾರ ಮಾಡುವ ಜ್ಞಾನ, ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಮತ್ತು ಸ್ವಾಭಾವಿಕ ನಡವಳಿಕೆಯ ನಮೂನೆಗಳ ಒಟ್ಟು ಮೊತ್ತವೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಎಂದು ಲಿಂಟನ್ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ('Acculturation in seven American Indian Tribes' by Linton). ಇಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಪರಸ್ಪರ ಹಂಚಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಗಮನಿಸಲಾಗಿದೆ; ಹಂಚಿಕೊಳ್ಳುವಿಕೆ ಅಲ್ಲಿಯೇ ನಿಲ್ಲದೆ ಮುಂದೆ ಪ್ರಸಾರಗೊಳ್ಳುವುದನ್ನೂ ಸೂಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು ಬಹಿರಂಗದ ವಸ್ತುಸಾಮಗ್ರಿಗಳಿಗಿಂತ ಸ್ವಭಾವ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನದ ಅಂಶವನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಿದೆ. ಆದರೆ ಆತ್ಮಸಂಸ್ಕಾರದ ವೈಯಕ್ತಿಕ ನೆಲೆಯಿಲ್ಲ; ಸಾಮೂಹಿಕ ನೆಲೆಯಿದೆ.

'ಸಮಾಜದ ಒಬ್ಬ ಸದಸ್ಯನಾಗಿ ಮನುಷ್ಯನು ಗಳಿಸಿಕೊಂಡ ಜ್ಞಾನ, ನಂಬಿಕೆ, ಕಲೆ, ನೀತಿ, ನಿಯಮ, ಆಚರಣೆ, ಸ್ವಭಾವ ಮತ್ತು ಯಾವುದೇ ಶಕ್ತಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ಒಂದು ಸಂಕೀರ್ಣವೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಎಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವ ಟೇಲರ್ (A Study of Archaeology by Taylor) ಸಹ ಸಾಮೂಹಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿಯೇ

ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆನ್ನುವುದು ಏಕಾಂತಕ್ಕೆ ಏಕವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಸೀಮಿತವಾಗಿಲ್ಲ. ಅನೇಕ ಅಂಶಗಳು ಅಂತರ್ಗತವಾಗುತ್ತ ರೂಪುಗೊಂಡ ಒಂದು ಸಂಕೀರ್ಣ ಸ್ಥಿತಿಯೆಂದು ಇವರು ಕಂಡುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ.

ಕ್ರೋಬರ್ ಪ್ರಕಾರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆನ್ನುವುದು 'ನಾವು ಕಲಿತ ಹಾಗೂ ಪ್ರಸಾರ ಮಾಡುವ ಸ್ವಭಾವ, ತಂತ್ರವಿಧಾನ, ಚಿಂತನೆ ಮತ್ತು ಮೌಲ್ಯಗಳ ಮೊತ್ತವಾಗಿದೆ' (Anthropology by Krober) ಇವರ ಪ್ರಕಾರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ವಂಶಪಾರಂಪರ್ಯದಿಂದ ಬರುವುದಿಲ್ಲ; ಮನುಷ್ಯನ ಕಲಿಕೆಯಿಂದ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯನು ತನ್ನ ಸ್ವಭಾವ ಮತ್ತು ನಡವಳಿಕೆಗಳನ್ನು, ಚಿಂತನೆ ಮತ್ತು ತಂತ್ರವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿಯೊ ಅಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿಯೊ ತನ್ನ ಪರಿಸರದಿಂದ ಕಲಿಯುತ್ತಾನೆ; ಪ್ರಸಾರ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ನಿರಂತರ ಕಲಿಕೆಯೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಚಲನಶೀಲವಾಗಿಡುತ್ತದೆ. ಈ ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ಹರ್‌ಸ್ಕೊವಿಟ್ಸ್, ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು "The man made part of the enviornment" (Cultural Anthropology) ಎಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯ ಪ್ರಯತ್ನವಿಲ್ಲದೆ ರೂಪುಗೊಂಡ ಅನೇಕ ಅಂಶಗಳಿವೆ-ಅದು ಕಾಡಾಗಿರಬಹುದು; ನದಿಯಾಗಿರಬಹುದು; ಬೆಟ್ಟಗುಡ್ಡಗಳಾಗಬಹುದು. ಇದಿಷ್ಟೇ ಪೂರ್ಣ ಪರಿಸರವಲ್ಲ. 'ಪೂರ್ಣ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯ ನಿರ್ಮಿತ ಭಾಗವೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಎನ್ನುವುದು ಹರ್‌ಸ್ಕೊವಿಟ್ಸ್‌ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಮನುಷ್ಯ ತನ್ನ ಕಲಿಕೆಯ ಹಂಬಲ, ಬದುಕಿನ ಬದ್ಧತೆ, ಅರಿಯುವ ಆಸಕ್ತಿ-ಇತ್ಯಾದಿಗಳಿಂದ ತನ್ನದೇ ಒಂದು ಪರಿಸರವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುತ್ತ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಈ ನಿರ್ಮಿತಿಯ ನಮೂನೆಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಾಗುತ್ತವೆ. ಮನುಷ್ಯನು ಹೊಸ ಪರಿಸರ ನಿರ್ಮಿತಿಗೆ ತೊಡಗಿದಂತೆಲ್ಲ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹೊಸ ನಮೂನೆಗಳು ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ.

ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ತಮ್ಮ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳ ಮೂಲಕ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಸಕಲಾಂಶಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿ, ಒಬ್ಬೊಬ್ಬರಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದು ಅಂಶ ಅಥವಾ ಒಂದನ್ನು ಮೀರಿದ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳಿಗೆ ಒತ್ತು ಹೆಚ್ಚಾಗಿರಬಹುದಾದರೂ ಧರ್ಮ, ಸಾಹಿತ್ಯ, ಕಲೆ ಯಾವುದನ್ನೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹೊರಗೆ ಇಡುವುದಿಲ್ಲ. ಸಾಮೂಹಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿರುವುದು ಎಲ್ಲ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಸಮಾನಾಂಶ.

ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಆತ್ಮಸಂಸ್ಕಾರದ ಮಾತಾಗಲಿ, ಧರ್ಮ, ಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ನೋಡುವ ರೀತಿಯಾಗಲಿ ಮೂಲತಃ ಧಾರ್ಮಿಕ ಪರಿಭಾಷೆಯ ಮೂಲಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮವಾಗಿದೆ. ಆತ್ಮಸಂಸ್ಕಾರದ ಮಾತನಾಡುವ ನಮ್ಮ 'ಚಿಂತಕರು' ಆತ್ಮದ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಧಾರ್ಮಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಅವರ ನೈತಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಮೂಲ-ಧರ್ಮವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಧರ್ಮ ನಿರಪೇಕ್ಷ ನೈತಿಕತೆಯ ಕಲ್ಪನೆ ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವಷ್ಟು ಕ್ಷೀಣವಾಗಿದೆ. ಇನ್ನು ಧರ್ಮವನ್ನೂ

ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನೂ ಸಮೀಕರಿಸುವ ಪರಿಪಾಠವೂ ಅಷ್ಟೇ. ದೇವರಿಲ್ಲದ ಧರ್ಮ, ಹಾಗೂ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಧರ್ಮವಿಲ್ಲದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಕಲ್ಪನೆಯೇ ಇವರಿಗೆ ಅಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ದೇವರಿಲ್ಲದ ಧರ್ಮವಿದೆ; ಧರ್ಮವಿಲ್ಲದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಿದೆ. ಧರ್ಮ ಎಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೆ ದೇವರು ಅನಿವಾರ್ಯವೇನೂ ಅಲ್ಲ. ಬೌದ್ಧಧರ್ಮ ಯಾವ ದೇವರನ್ನೂ ಆರಾಧಿಸಲಿಲ್ಲ; ಹೆಸರಿಸಲಿಲ್ಲ. ಅದ್ದರಿಂದಲೇ ಅದರ ಹೆಸರಿಲ್ಲದಂತೆ ಮಾಡುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಫಲನೀಡಿರಬಹುದು. ಅದು ಬೇರೆ ವಿಷಯ, ಇನ್ನು ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಧರ್ಮ ಎನ್ನುವುದು ಉಪಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಧರ್ಮ ಎನ್ನುವುದು ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕಲ್ಪನೆ. ಉಪಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಿಗೆ ಬದುಕೇ ಧರ್ಮ. ಬದುಕಿನ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಬದುಕುವುದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಮೌಲ್ಯಮಗ್ನತೆಯಲ್ಲಿ ನೆರವೇರಿಸುವ ಉಪಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು, ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯತ್ತ ಬೀರುವ ಅಣುಕು ನೋಟಕಗಳಂತೆ ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಅಲ್ಲಿಂದ ಪಡೆಯಬೇಕಾದ ಆಶಯ, ಇಲ್ಲಿಂದ ಕೊಡಬೇಕಾದ ಮೌಲ್ಯ-ಒಟ್ಟಿಗೆ ಸೇರುವ, ಸಂವಾದಿಸುವ ಸಂವೇದನೆಯಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಮನುಷ್ಯನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ-ಆತ್ಮಸಂಸ್ಕಾರವಾಗಲಿ, ಬಾಹ್ಯಕ್ರಿಯಾನೆಲೆಯಾಗಲಿ ತನಗೆ ತಾನೇ ಸಂಪೂರ್ಣ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಘಟಕಗಳಾಗಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅಂತರ್‌ಸಂಬಂಧ ಮತ್ತು ಅಂತರ್‌ಕ್ರಿಯೆಯಿಂದಲೇ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವೊಂದು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಈ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವು ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದೂ ಹೌದು, ಸಮಾಜದ್ದೂ ಹೌದು. ವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಸಮಾಜ, ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿ-ಹೀಗೆ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಸಮಾಜಗಳೊಂದಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಭಾಗವಾಗಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ.

ಮತ್ತೊಂದು ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೆಂದರೆ-ವ್ಯಕ್ತಿ ಅಥವಾ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಪರಿಭಾವಿಸಲ್ಪಡುವ ಸದ್ಗುಣಸಂಪನ್ನ ಮೌಲ್ಯಗಳಾಗಲಿ, ಸೌಂದರ್ಯಭಾವ ನೆಲೆಯಾಗಲಿ ನಿಯಂತ್ರಣಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುವುದು ಎಲ್ಲಿಂದ? ಈ ಅಂಶಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸುವ, ಪೋಷಿಸುವ ಶಕ್ತಿಗಳು ಯಾವುವು? ನಮ್ಮ ಕಲ್ಪನೆಯ ಹಿಂದೆ ಒಂದು ಇತಿಹಾಸವೇ ಇಲ್ಲವೇ? ಇಂಥ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರವೆಂಬಂತೆ ನನಗೆ Plekhanovನ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ನೆನಪಿಗೆ ಬರುತ್ತದೆ:

"The ideal of beauty prevailing at anytime in any society or class of society is rooted partly in the biological conditions of mankind's development which incidently also produce distinctive racial features and partly in the historical condition in which the given society or class arose and exists. He who worships 'Pure beauty' does not there by become independent of the biological and historical social conditions which determine his aesthetic taste"(Art and Social life by Plekhanov.)

ಸೌಂದರ್ಯಾಭಿರುಚಿ ಎನ್ನುವುದು ತನಗೆ ತಾನೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಒಂದು ಆದರ್ಶವಲ್ಲ. ಅದು ಜೈವಿಕ ಹಾಗೂ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಿಂದ ನಿಯಂತ್ರಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ-ಎಂಬ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯನ್ನು ಪ್ಲೆಖನೋವ್ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ. ಕಪ್ಪುಬಣ್ಣ ಕುರೂಪದ ಮಾದರಿಯೆಂಬ ಬಿಳಿಯರ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಒಂದು ಜೈವಿಕ, ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂದರ್ಭವಿರುವಂತೆ `Black is beauty' ಎಂಬ ಕರಿಯರ ಘೋಷಣೆಗೂ ಇದೆ. ಕಪ್ಪು ಕುರೂಪದ ಸಂಕೇತವೆಂಬ ಭಾವನೆ ಬಿತ್ತಿದ ಚರಿತ್ರೆಯೇ ಕರಾಳವಾದುದು ಎಂಬ ಅರಿವು ಮೂಡಿದಾಗ `Black is beauty' ಎಂಬ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂದರ್ಭ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸುಂದರತೆ, ಅಸುಂದರತೆ ಎನ್ನುವ ಕಲ್ಪನೆಗಳೇ ಸಾಪೇಕ್ಷವಾದವು; ಅಂತಿಮ ಸತ್ಯಗಳಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಬೆನ್ನಿಗಂಟಿದ ಚರಿತ್ರೆಯ ಪ್ರಧಾನ ನಿಯಂತ್ರಕಗಳಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಹಾಗೂ ಉಪವಲಯಗಳಿಂದ ಪ್ರೇರಿತವಾದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂದರ್ಭವೊಂದು ಮೂಡಿದಾಗ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಪ್ರಧಾನದೃಷ್ಟಿ ಸಡಿಲಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಒಳಸುಳಿಗಳು ಹುಟ್ಟುವಂಥ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಿಂದ ಇದು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲೀವರೆಗೆ ಪ್ರಧಾನ ಅಥವಾ ಯಜಮಾನ ವರ್ಗಗಳು ತಮ್ಮ ಪ್ರಭುತ್ವ ಸ್ಥಾಪನೆಗಾಗಿ ಜ್ಞಾನದ ಗುತ್ತಿಗೆ ಹಿಡಿಯುವುದು ಒಂದು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸತ್ಯ. ಈ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಕ್ಸಿಂಗಾರ್ಕಿಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವೊಂದು ಸೂಕ್ತರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪುಷ್ಟೀಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಮಾಕ್ಸಿಂಗಾರ್ಕಿಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಹೀಗಿದೆ:

" The master classes have always striven to monopolize knowledge and have withheld it in every way from the people, to whom they have revealed crystalized thought only as an instrument to consolidate their power over the masses... This was done because, it was feared that armed with knowledge, the people would refuse to work." (On Literature by Maxim Gorki.)

ಜನಸಮೂಹಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾನ ಹರಿದು ಬರದಂತೆ ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ ಪ್ರಧಾನ ಅಥವಾ ಯಜಮಾನ ವರ್ಗಗಳು ಇರುತ್ತವೆಯೆಂಬ ಗಾರ್ಕಿಯ ಮೂಲಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಬಹುದು. ಒಂದೊಂದು ಸಮಾಜ ಅಥವಾ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಈ ವರ್ಗಗಳ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಅಸಮಾನತೆ ಆವರಿಸಿರುವ ಸಮಾಜ ಅಥವಾ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನ ಗುತ್ತಿಗೆಯು ಒಂದು ಸಾಮಾನ್ಯಾಂಶವಾಗಿರಲು ಸಾಧ್ಯ. ಇದರಿಂದ ಆಯಾ ಸಮಾಜದ ಜನರದೃಷ್ಟಿ-ಧೋರಣೆ, ಅಭಿರುಚಿ, ಇತ್ಯಾದಿಗಳು ಯಜಮಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಒತ್ತಡದಲ್ಲೇ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಯಜಮಾನ್ಯಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾದ ಅಂತರಂಗ ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕನುಗುಣವಾದ ಆತ್ಮಸಂಸ್ಕಾರವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಈ ಸಿದ್ಧಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಬದ್ಧವಾಗಿ ಬೆಳೆಯುವ ಬಹಿರಂಗ ಮತ್ತು ಅಂತರಂಗಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಪ್ರತೀಕವಾಗುವ ಸಂದರ್ಭ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಬೇಕಾದರೆ ಉಪಸಂಸ್ಕೃತಿಯೇ ಸವಾಲಾಗಿ ನಿಲ್ಲಬೇಕು. ಅದರೆ ಉಪಸಂಸ್ಕೃತಿಯೇ ಕಟ್ಟಕಡೆಯ ಜೀವನವಿಧಾನವಾಗಬಾರದು. ಬದಲಾಗದ ಭೂತಕ್ಕೆ ತಳ್ಳಲ್ಪಟ್ಟ ಉಪಸಂಸ್ಕೃತಿಯು

ಪ್ರಧಾನ ನೆಲೆಗೆ ಬರುವ ಮೂಲಕ ಸಮಾನ ಸಮಾಜದ ಆಶಯಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಮುಖ್ಯವಾದುದು. ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಉಪಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಜೀವನವಿಧಾನ, ವರ್ತಮಾನದ ಹೊಸಬಣ್ಣ ಪಡೆದು ಪ್ರಧಾನವಾಗಬೇಕು; ಇದ್ದ ಹಾಗೆಯೇ ಭೂತದ ಬದುಕನ್ನು ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಿಸಬಾರದು. ಪ್ರಧಾನಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ತಾನು ತುಂಬುತ್ತ ಮತ್ತೆ ನಿರ್ಲಕ್ಷಿತ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಬಾರದು. ಬಹುಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಸಮಾನ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರ ಹಂಚಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು.

ಅಧಿಕಾರದ ಅಟ್ಟಹಾಸದಲ್ಲಿ ಮೆರೆಯಬಾರದು. ಇದಕ್ಕೆ ಮುಂಚೆ ಯಜಮಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಸಾರಿ ಹೇಳಬೇಕು–ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದೇ ಅಲ್ಲ; ಧರ್ಮ ಎನ್ನುವದು ಒಂದೇ ಅಲ್ಲ. ಏಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ–ಧರ್ಮಗಳ ಯಾಜಮಾನ್ಯದಲ್ಲಿ ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸುತ್ತಲೇ ಬಂದ ನೂರೆಂಟು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣೆದುರಿಗೆ ಇವೆ. ಊರಾಚೆಯ ಅಂಚಿನಲ್ಲಿ, ಕಾಡಿನ ಒಡಲಲ್ಲಿ ಜೀವ ಹಿಡಿದುಕೊಂಡಿವೆ. ಅವುಗಳ ಜೀವನವಿಧಾನ ಗೊತ್ತೆ? ಕಲೆ–ಸಾಹಿತ್ಯಗಳು ಗೊತ್ತೆ? ಇವು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತ ಹೋದಂತೆ ಏಕಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ಭ್ರಮೆ ಕರಗತೊಡಗುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮೊಂದಿಗೆ ಕರೆದು ಕೂಡಿಸಿಕೊಂಡು ಮುನ್ನಡೆಯಬೇಕಾದ ಬಹುಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ದೊಡ್ಡ ಲೋಕವೇ ನಮ್ಮೊಳಗೆ ಕಾಡುತ್ತದೆ. ನಾವು ಎಲ್ಲಿಂದ ಎಷ್ಟು ದೂರ ಬಂದಿದ್ದೇವೆ. ನಮ್ಮ ಮೂಲನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟೊಂದು ಜನರನ್ನು ಎಷ್ಟೊಂದು ದೂರ ನಿಲ್ಲಿಸಿದ್ದೇವೆ ಎಂಬ ಅರಿವು ಆವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಈ 'ದೂರ' ಸಮೀಪವಾಗುವುದು ಯಾವಾಗ? ಹೇಗೆ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಲ್ಲಿ ಉತ್ತರದ ಹುಡುಕಾಟ ಆರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಹುಡುಕಾಟ, ದೂರವನ್ನು ಸಮೀಪವಾಗಿಸುವ 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಯಾಗಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ–ಹೌದು, ಇವೆಲ್ಲ ಆಶಯಗಳು.

ಆಶಯಗಳು ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಒದಗಿಸುವ ಆಯಾಮಗಳೇ ಬೇರೆ. ಜನಮುಖಿ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಅಂತರ್ಗತಮಾಡಿಕೊಂಡ ಉಪಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಅಧ್ಯಯನವು ಕೇವಲ ಜನಾಂಗೀಯ ಅಧ್ಯಯನವಾಗದೆ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹಾಗೂ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ರಾಜಕೀಯ ಮೌಲಿಕತೆಯನ್ನೂ ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಸಮಾನತೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಜಾಸತ್ತಾತ್ಮಕತೆ– ಇದರ ಮುಂದುವರಿದ ತುಡಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಉಪಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಅಧ್ಯಯನವು ಆಯಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ವೈಭವೀಕರಣವಲ್ಲ; 'ನಾಗರಿಕ' ಎಂದು ಕರೆಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಅಸಂಖ್ಯಾತ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳನ್ನು ದೂರದಲ್ಲೇ ಬಿಟ್ಟು ದಾಪುಗಾಲು ಹಾಕಿದ ಇತಿಹಾಸದ ಒಡಕುತನವನ್ನು ತಂತಾನೆ ಹೊರಗೆಳೆಯುವ ಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳ ವಿವರಗಳ ನಿರೂಪಣೆ ಮತ್ತು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ; ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಯ ಹೂರಣ ಹೊತ್ತ ಒಂದು ಅನಾವರಣ.

೨

ಉಪಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವಾಗ ಊರು ಮತ್ತು ಕಾಡುಗಳ ಪ್ರಸ್ತಾಪವನ್ನು ಮತ್ತಷ್ಟು ವಿಸ್ತರಿಸಬಯಸುತ್ತೇನೆ. ನಾನು ಊರು ಮತ್ತು ಕಾಡುಗಳನ್ನು

ಕಾಣುವ ಕ್ರಮವೇ ಬೇರೆ. ಊರು ವಿಕಾಸ ಹೊಂದುತ್ತಿರುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಒಂದು ಸ್ಥಾಯೀರೂಪ. ಆದರೆ ಹೊರನೋಟಕ್ಕೆ ಸ್ಥಾಯಿಯಾಗಿ ಕಾಣುವ ಊರಿನೊಳಗೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಂಚಾರಿ ರೂಪಿಕೆಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಕಾಡು ಹೊರನೋಟಕ್ಕೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಂಚಾರಿ ರೂಪ. ಆದರೆ ಹೊರನೋಟಕ್ಕೆ ಸಂಚಾರಿಯಾಗಿ ಕಾಣುವ ಕಾಡೊಳಗೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸ್ಥಾಯೀ ರೂಪಿಕೆಗಳು ಕಾಣಿಸುತ್ತವೆ. ಕಾಡಿನೊಳಗೆ 'ಊರು' ಕಾಣದಿದ್ದರೂ ಊರಿನೊಳಗೆ 'ಕಾಡು' ಕಾಣಲು ಸಾಧ್ಯ. ಈ ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ಹೀಗೆ ವಿವರಿಸಬಹುದು:

ಮನುಷ್ಯ ಮೂಲತಃ ಕಾಡಿನಲ್ಲಿದ್ದವನೆಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಯಾವ ವಿವಾದವೂ ಇಲ್ಲ. ಗೆಡ್ಡೆಗೆಣಸುಗಳನ್ನು ತಿಂದು ಜೀವಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಮನುಷ್ಯ 'ಬೇಟೆ'ಯ ಮೂಲಕವೂ ಆಹಾರ ಸಂಗ್ರಹಿಸುತ್ತಿದ್ದ. ಬೇಟೆಯು ಅಂದಿನ ಪ್ರಮುಖ ಆಹಾರೋತ್ಪಾದನ ಸಾಧನವಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಇದೇ 'ಬೇಟೆ' ಈಗ ಏನಾಗಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರ ಹಾಗೂ ಚಲನಶೀಲತೆಯ ಸ್ವರೂಪದ ಅರಿವಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಮುಖ ಉತ್ಪಾದನಾ ವಿಧಾನವಾಗಿದ್ದ 'ಬೇಟೆ' ಬರಬರುತ್ತ ಒಂದು ಪ್ರಾಸಂಗಿಕ ಕ್ರಿಯೆಯಾಯಿತು. ರಾಜರ 'ಹವ್ಯಾಸ'ವಾಯಿತು. ಉತ್ಪಾದನಾ ವಿಧಾನವೊಂದು ಹವ್ಯಾಸವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆಗೊಂಡ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲೇ ಊರುಗಳ ಹುಟ್ಟು ಸಂಭವಿಸಿದೆ. ಊರುಗಳು ಹುಟ್ಟಿ ಪಾಳೇಪಟ್ಟುಗಳು ರಚನೆಯಾಗುವ ವೇಳೆಗೆ ಕಾಡಿನ ಕೋಟ್ಯಾಂತರ ಮನುಷ್ಯರು ಊರಿನ ಮನುಷ್ಯರಾಗಿದ್ದರು; ಅವರ ಉಡುಪು ಬದಲಾಗಿತ್ತು; ವಸತಿ ಬದಲಾಗಿತ್ತು; ಆಹಾರ ವಿಧಾನ ಬದಲಾಗಿತ್ತು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ–ಕಾಡಿನ ಪ್ರಮುಖ ಆರ್ಥಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಯಾಗಿದ್ದ 'ಬೇಟೆ' ಹವ್ಯಾಸವಾಗಿತ್ತು. ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ನಿತ್ಯಾಹಾರವಾಗಿದ್ದ ಮಾಂಸಾಹಾರವು ಊರಿನಲ್ಲಿ 'ಹಬ್ಬದ ಆಹಾರ'ವಾಗಿತ್ತು. ಊರಿನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತಷ್ಟು ವಿಸ್ತರಿಸುತ್ತ, ವಿಕಾಸವಾಗುತ್ತ ಹೋದಂತೆ ಬೇಟೆಯು ಜನರ ಆಚರಣೆಯಾಗಹತ್ತಿತ್ತು. ಕೆಲವು ಹಬ್ಬಗಳಂದು ಊರಿನ ಜನ ಬೇಟೆಗೆಂದು ಹೋಗಿ–ಹುಲಿಯನ್ನಲ್ಲ ಹೊಲದಲ್ಲಿರುವ ಬೆಳ್ಳಿ ಇಲಿಯನ್ನಾದರೂ ಹಿಡಿದು ತರುತ್ತಾರೆ. ಅದರ ಮಾಂಸದ ಚೂರುಗಳನ್ನು ಹಂಚಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಕಾಡಿನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿದ್ದ ಸಾಮೂಹಿಕ ಉತ್ಪಾದನೆ ಮತ್ತು ಸಮಾನ ಹಂಚಿಕೆಯು ಹಬ್ಬದಲ್ಲಿ 'ಆಚರಣೆ'ಯಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆ ಹೊಂದಿರುವುದು ಊರಿನ ಒಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವೂ ಆಗಿದೆ. ಊರು ಮತ್ತು ರಾಜ್ಯಗಳ ಉದಯದೊಂದಿಗೆ ಸಾಮೂಹಿಕ ಉತ್ಪಾದನೆ, ಸಮಾನ ಹಂಚಿಕೆಗಳ ಕಲ್ಪನೆ ಕಣ್ಮರೆಯಾಗುತ್ತಾ ಬಂದದ್ದು ಈಗ ಇತಿಹಾಸದ ಸಂಗತಿಯಾದ್ದರಿಂದ, ಊರಿನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ಒಂದು ನೆನಪಾಗಿ ಆಚರಣೆಯಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆ ಹೊಂದಿದ 'ಬೇಟೆ' ಊರನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡುವ ಒಂದು ಮಾನದಂಡವಾಗುವುದು ಸಹಜ. ಇನ್ನೊಂದು ಮುಖ್ಯ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬಹುದು.

ಕಾಡಿನಲ್ಲಿದ್ದ ಮನುಷ್ಯ, ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಜೊತೆ ಬದುಕುತ್ತ ಕೆಲವನ್ನು ಸಾಕುತ್ತ, ಕೆಲವನ್ನು ಕೊಲ್ಲುತ್ತ ಇದ್ದ ವೈರುಧ್ಯ ವಿಶೇಷವಾದದು. ಕೊಲ್ಲುವ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು

ಒಂದು ಅನಿವಾರ್ಯ ಆಹಾರೋತ್ಪಾದನಾ ವಿಧಾನ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಅಂದು ಹಿಂಸೆಯ ಕಲ್ಪನೆ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಊರುಗಳು ಹುಟ್ಟಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತ ಬಂದಂತೆ ಹಿಂಸೆ–ಅಹಿಂಸೆಗಳ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಬಲಿಯುತ್ತ ಬಂದಿವೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಮುಂಚೆಯೇ ಆಹಾರೋತ್ಪಾದನೆಯ ವಿವಿಧ ವಿಧಾನಗಳು ಬೆಳೆದು 'ಬೇಟೆ' ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ 'ಬೇಟೆ' ಎಂಬುದು 'ಹಿಂಸೆ'ಯಾಗಿ ಕಾಣಿಸತೊಡಗಿದೆ. ಕಾಡಿನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳ 'ಬೇಟೆ'ಯು ರಾಜರಿಗೆ ಹವ್ಯಾಸವಾಗಿ, ಜನರಿಗೆ ಆಚರಣೆಯಾಗಿ ಉಳಿದು ಈಗ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಪಡೆದಿದೆ. ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಡಿನಿಂದ ಊರಿಗೆ ವಿಕಾಸ ಹೊಂದಿದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಹಿಂಸೆಯಿಂದ ಅಹಿಂಸೆಯ ಕಡೆಗೆ ಸಾಗುತ್ತ ಬಂದದ್ದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು.

ಆದರೆ ಊರಿನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಮೂರ್ತ 'ಹಿಂಸೆ' ಕಡಿಮೆಯಾದಂತೆ ಕಂಡರೂ ಅಮೂರ್ತ ಹಿಂಸೆ ಜಾಸ್ತಿಯಾಗಿದೆ. ಊರುಗಳ ಒಕ್ಕೂಟದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ರಾಜವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮತ್ತು ಇಂದಿನ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳು ತಮ್ಮದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಅಂತರ್ಗತ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಜನರಿಗೆ ಹಿಂಸೆ ಕೊಟ್ಟ–ಕೊಡುತ್ತಿರುವ ಸಂದರ್ಭಗಳು ಸಾಕಷ್ಟಿವೆ. ಒಂದು ಸಹಜ ಉತ್ಪಾದನಾ ವಿಧಾನವಾಗಿದ್ದ 'ಬೇಟೆ'ಯು ಆಚರಣೆಯ ಮಟ್ಟಕ್ಕೆ ಬಂದಾಗ, ಬೇಟೆಯೊಳಗಿನ ಹಿಂಸೆಯ ಕಲ್ಪನೆಯು ಸಾಮಾಜಿಕ–ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಒಳಸೇರಿದ್ದು ಒಂದು ವಿಪರ್ಯಾಸವೇ ಸರಿ! ಈಗ ಮನುಷ್ಯ ಮನುಷ್ಯನನ್ನೇ ಹಿಂಸಿಸುವ ಬೇಟೆಯಾಡುವ ವಾತಾವರಣವಿದೆ; ಪ್ರಾಣಿದಯೆಯ ಪ್ರಚಾರ ಬಿರುಸಾಗಿದೆ. ಪ್ರಾಣಿದಯೆಗೆ ಧರ್ಮದ ಲೇಪನವೂ ಸಿಕ್ಕಿ ಹಸುವಿನಂಥ ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಗೆ ದೈವಸ್ಥಾನದ ಪುಣ್ಯ ಲಭ್ಯವಾಗಿದೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮಾತ್ರ ಹಿಂಸಾರಭಸಮತಿಯಾಗಿ ವರ್ತಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಹೀಗೆ ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ಹೊರಗಡೆಗೆ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತಿದ್ದ ಹಿಂಸೆ ಊರಿನಲ್ಲಿ ಒಳಗಿಳಿಯುತ್ತ ಬಂದಿದೆ; ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಗೆ 'ಪುಣ್ಯ' ಕೊಟ್ಟು ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಪಾಪದ ಪಟ್ಟ ಕಟ್ಟುವ ಕ್ರಿಯೆ ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತಿದೆ.

'ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ' ಎಂದು ಹೇಳಲು ಮೂಲಕಾರಣ–ಊರೇ ಒಂದು ಮೂಲವ್ಯವಸ್ಥೆಯಾಗಿರುವುದು. 'ಊರು' ಮೂಲವ್ಯವಸ್ಥೆಯಾಗುತ್ತ ಹೊರನೋಟಕ್ಕೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸ್ಥಾಯೀ ರೂಪದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದರ ಒಳಗೆ ಸಂಚಾರ ಮಾಡುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ರೂಪಿಕೆಗಳಿಗೆ ಲೆಕ್ಕವಿಲ್ಲ. ವಿಜ್ಞಾನದ ಫಲವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡ ಸಾಧನಗಳು ಊರನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸುತ್ತ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಂಚಾರವಾಗುವುದು ಒಂದು ವಿಧಾನ. ಊರೊಳಗೆ ಊರಿನ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಒಡೆಯರು, ಪುರೋಹಿತರು ಮತ್ತು ಇದರ ವಾಂಶಿಕ ಒಕ್ಕಲುಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ, ಉಳಿದರವರೆಲ್ಲ, ಕಾಡಿನ ಅಲೆಮಾರಿ ಜೀವನದಿಂದ ಊರಿನ ನೆಲೆಯೂರಿದ ಬದುಕಿಗೆ ಬಂದರೂ 'ಕಾಡುತನ'ದಲ್ಲೇ ಬಾಳಬೇಕಾದ ವಿಷ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿದ್ದಾರೆ. ಇವರನ್ನು ಬದಲಾವಣೆಯ ಭಾವ ತೀವ್ರತೆ ತಟ್ಟಿದ್ದು ತೀರಾ ಕಡಿಮೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಊರೊಳಗೆ ಕಾಡಿನ ಸಂಚಾರವೂ ಇದೆ. ಊರ ಅಂಚಿನಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಊರಂಚಿನಾಚೆಯಲ್ಲಿ 'ವಾಸಿಸುವ' ಹಟ್ಟಿ ಸಮುದಾಯ,

ಹೀಗೆ ಬಂದು ಹಾಗೆ ಹೋಗುವ ಅನ್ನದ ಅಲೆಮಾರಿಗಳು, ಕಾಡಿನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನಲ್ಲದೆ ಇನ್ನೇನನ್ನು ಜ್ಞಾಪಿಸುತ್ತಾರೆ? ಈಗ ಕೆಲವು ಬದಲಾವಣೆಗಳು ಆಗುತ್ತಿರುವುದು ನಿಜವಾದರೂ 'ಕಾಡು' ಸಂಪೂರ್ಣ ನಾಡಾಗಿಲ್ಲ: ನಾಡಿನೊಳಗಿನ ಕಾಡು ಕರಗಿಲ್ಲ ನಾಡು ಎಂದಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಕಾಡೂ ಸೇರಬೇಕು. ಆದರೆ ನಮ್ಮ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಹಾಗಾಗಿಲ್ಲದಿರುವುದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಂತರಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿ.

ನಾನು 'ಕಾಡು' ನಾಡಾಗಬೇಕು ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ 'ಕಾಡು' ನಾಶವಾಗಬೇಕು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಿಲ್ಲ; ಮರಗಿಡಗಳ ಕಾಡು ನಾಶವಾಗಲೇಬಾರದು. ಆದರೆ ಅದು ಮನುಷ್ಯರ ಕಾಡಾಗಿರಬಾರದು. ಕಾಡಿನ ಜೊತೆಗೆ ಕಾಡಿನ ಮನುಷ್ಯರು ಅಲ್ಲೇ ಇರಬೇಕೆಂದೂ ಆಧುನಿಕ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನ ಫಲವಾಗಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿರುವ ಬದುಕಿಗೆ ಭಾಗಿಗಳಾಗಬಾರದೆಂದು ಯಾರಾದರೂ ಬಯಸಿದರೆ ಅಂಥವರು ಮನುಷ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿಕಾಸಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿದ್ದಾರೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಆಧುನಿಕ ವಿಜ್ಞಾನ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನಗಳು ಸಮತೋಲನ ಕಾಪಾಡಿಕೊಂಡು ಜನೋಪಯೋಗಿಯಾಗುವಂತೆ ಮಾಡುವುದು ಅಗತ್ಯವೇ ಹೊರತು, ಕಾಡಿನ ಜನರನ್ನು ನಾಡಿಗೆ–ಊರಿಗೆ ಕರೆತರದೆ ಕೊಳೆ ಹಾಕುವುದು ಅಕ್ಷಮ್ಯ. ಇಲ್ಲಿಯೇ ಕಾಡಿನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚರ್ಚೆಗೆ ವಿಶೇಷ ಒದಗುವುದು.

'ಕಾಡು' ಹೊರನೋಟಕ್ಕೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಂಚಾರಿರೂಪವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅಲ್ಲಿರುವ ಮನುಷ್ಯ ಒಂದು ಕಡೆ ನೆಲೆಯೂರಿದ ಬದುಕಿನವನಲ್ಲ. ಅಲೆಮಾರಿ ಬದುಕಿನ ಮನುಷ್ಯನೊಂದಿಗೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಅಲೆಯುತ್ತದೆ. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಕಾಡಿನೊಳಗೇ ನೆಲೆಯೂರಿದ 'ನಿಲ್ದಾಣ'ಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆಯೆನ್ನುವುದು ನಿಜ. ಇಷ್ಟಾಗಿಯೂ ಕಾಡಿನಲ್ಲಿರುವ ಮತ್ತು ಕಾಡು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಮೇತ ಹೊರಬಂದಿರುವ ಅನೇಕರು ಅಲೆಮಾರಿಗಳೇ ಆಗಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಹೊರನೋಟಕ್ಕೆ 'ಕಾಡು' ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಂಚಾರಿರೂಪವಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿದರೆ ಅದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕ. ಆದರೆ ಕಾಡಿನ ಒಳಹೊಕ್ಕಾಗ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸ್ಥಾಯೀರೂಪ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಬದುಕುತ್ತಿರುವ ಜನರು ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಒಡ್ಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಅಸಾಧ್ಯವಾದ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಹಿಂದಿನದೇ ಆದ ಆಹಾರ–ಆಚಾರಗಳಲ್ಲಿ, ಕಾಲ ತಳ್ಳುವ ಸಮುದಾಯವಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸ್ಥಾಯಿರೂಪಗಳು ಇಂಥವರ ಬದುಕಿನ ಭಾಗವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ 'ಕಾಡು ಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಯ ಜನ ಕಾಡಿನಲ್ಲೇ ಇರಲಿ, ಊರಿನಲ್ಲೇ ಇರಲಿ, ಊರಾಚೆಯ ಅಂಚಿನಲ್ಲಿರಲಿ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸ್ಥಾಯೀ ರೂಪಗಳನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ಅಳವಡಿಕೆಯ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿರುವುದು ಸಹಜ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಊರೊಳಗಿನ ಹಾಗೂ ಊರಾಚೆಯ ಅಂಚಿನ ಜನರಿಗೆ ಅಲ್ಪಸ್ವಲ್ಪವಾದರೂ ಪರಿವರ್ತನೆಯ ಸ್ಪರ್ಶ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕಾಡೊಳಗಿನ ಹಾಗೂ ಕಾಡಂಚಿನ ಜನರಿಗೆ ಪರಿವರ್ತನೆಯ ಸ್ಪರ್ಶ ಸಾಧ್ಯವಾಗದೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸ್ಥಾಯೀ ರೂಪಿಕೆಯಾಗಿಬಿಡುವ ಸಂಭವ ಹೆಚ್ಚಾಗಿರುತ್ತದೆ.

'ಊರು ಮತ್ತು ಕಾಡು'ಗಳ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶ ಕಾಡೊಳಗೆ-ಕಾಡಂಚಿನಲ್ಲಿ ಉರೊಳಗೆ-ಊರಂಚಿನಲ್ಲಿ 'ಉಪಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಯ ನೆಲೆಗಳು ಇರುತ್ತವೆ-ಎಂಬುದು. ಕಾಡಿನಿಂದ ಊರಿಗೆ ಬಂದಾಗಲೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೂಲರೂಪಿಕೆಗಳು ಮರೆಯಾಗದಿದ್ದರೆ ಅಂಥವರೂ ಉಪಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕಕ್ಷೆಗೆ ಬರುತ್ತಾರೆಂಬ ತಿಳುವಳಿಕೆಯಿಂದ ಊರೊಳಗೂ ಉಪಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ಇರುತ್ತವೆಯೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದೇನೆ.

ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ-ನಮ್ಮದು ಬಹುಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ದೇಶ; ಉಪಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ದೇಶ; ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎನ್ನುವುದೇ ಉಪಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಒಂದು ಒಕ್ಕೂಟ. ಇನ್ನೂ ಮುಂದುವರೆದು ಹೇಳುವುದಾದರೆ-ನಮ್ಮದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ವಿಶ್ವ. ಇಂಡಿಯಾಕ್ಕೆ ಹೋಲಿಸಿದರೆ ಕರ್ನಾಟಕವೇ ಒಂದು ಉಪಸಂಸ್ಕೃತಿ; ವಿಶ್ವಕ್ಕೆ ಹೋಲಿಸಿದರೆ ಇಂಡಿಯಾ ಒಂದು ಉಪಸಂಸ್ಕೃತಿ. ವಿಶ್ವಕ್ಕೆ ಉಪಸಂಸ್ಕೃತಿಯಾಗುವ ಈ ಇಂಡಿಯಾ ತನ್ನೊಳಗೆ ನೂರಾರು ಉಪಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವುದೇ ಒಂದು ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ. ಇದು ಇಡೀ ವಿಶ್ವದ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ.

ಬಹುಸಂಸ್ಕೃತಿ ಹಾಗೂ ಉಪಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪದವರು ಏಕಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನೇ ಕಟ್ಟಕಡೆಯ ಸತ್ಯವೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಏಕಧರ್ಮಕ್ಕೆ ತಳುಕು ಹಾಕುತ್ತಾರೆ. ಈ ಮುಂಚೆಯೇ ನಾನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿರುವಂತೆ ಅಸಂಖ್ಯಾತ ಉಪಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಿಗೆ ಬದುಕೇ ಧರ್ಮ; ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಧರ್ಮವೇ ಇಲ್ಲ. ಆದರೂ ಶಿಷ್ಟತೆ ಮತ್ತು ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯ ಕಲ್ಪನೆಗಳೊಂದಾಗಿ, ಏಕಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ವಿಶ್ವಧರ್ಮದ ಕಲ್ಪನೆಯೊಳಗೆ ಮೇಳೈಸಿ, ನಿರೂಪಿಸಿ, ನಿರ್ದೇಶಿಸುತ್ತಿರುವ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಉಪಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿರುವವರ ನೆತ್ತಿಗೂ ಹತ್ತುತ್ತಿರುವ ವಿಪರ್ಯಾಸವನ್ನು ಕಾಣುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಈ ವಿಪರ್ಯಾಸ ಊರೊಳಗಿನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಭವಿಸುತ್ತಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ-ಶ್ರೇಣೀಕೃತ ಸಮಾಜದ ಶಿಷ್ಟತೆ ಹಾಗೂ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯ ನೆಲೆಗಳೇ ಊರ ಒಡೆಯರಾದಾಗ ಕಾಡು ಹೇಗೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆಯೆಂಬ ಅಂಶ ಕುತೂಹಲಕಾರಿಯಾದುದು.

ನಮ್ಮ ಶಿಷ್ಟ ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ-ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ-'ದೀರ್ಘ ಪ್ರಯಾಣ'ವೊಂದು (Voyage) ಇರುತ್ತದೆ. 'ಪ್ರಯಾಣ'ವನ್ನು ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಮುಖ್ಯಲಕ್ಷಣಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೆಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಲಾಗಿದೆ. ಲಕ್ಷಣದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇದು ನಿಜವೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಈ 'ಪ್ರಯಾಣ'ವನ್ನು ಬೇರೆ ರೀತಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಬಹುದೆಂದು ನನಗೆ ತೋರುತ್ತದೆ.

'ರಾಮಾಯಣ'ದ ಶ್ರೀರಾಮನನ್ನು ಕಾಡಿಗೆ ಕಳಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಜೂಜಿನಲ್ಲಿ ಸೋತ ಪಾಂಡವರನ್ನೂ ಕಾಡಿಗೆ ಅಟ್ಟಲಾಗುತ್ತದೆ. ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರನಿಗೆ ರಾಜ್ಯಕೋಶಾದಿಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿಸಿದ ಹರಿಶ್ಚಂದ್ರನನ್ನು ಕಳಿಸಿದ್ದೂ ಕಾಡಿಗೇ. ಕಾಡಿನದು ಆದಿವಾಸಿ ಬದುಕು. ಹಾಗಾದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಋಷಿಗಳಿರಲಿಲ್ಲವೇ? ಕಾಡಿಗೆ ಹೋದವರಿಗೆ ಅವರು ಸಿಕ್ಕಲಿಲ್ಲವೇ? ಎಂದೆಲ್ಲ ಕೇಳಬಹುದು. ಋಷಿಗಳದೂ ಒಂದು ಆದಿವಾಸೀ

ಬದುಕು; ಈ ಬದುಕು ಉಪಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಒಂದು ವಿಧಾನ. ನನ್ನ ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ಪ್ರಕಾರ ಈ ಋಷಿಗಳು ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಧರ್ಮಸ್ಥಾಪಕರಲ್ಲ; ಅವರು ಧ್ಯಾನಾಸಕ್ತರು. ಆದಿವಾಸೀ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಶ್ರೇಯಸ್ಕರ ನೆಲೆಯ ಶೋಧಕರು; ನಿಗೂಢಗಳ ನಡುವೆ ನಡೆಸಿದ ನಿಯಮಬದ್ಧ ಹುಡುಕಾಟದ ವಿನ್ಯಾಸಿಗಳು. ಇಂಥ ಋಷಿಗಳು ತಮ್ಮ ವಸತಿ ಉಟೋಪಚಾರಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಆದಿವಾಸಿಗಳಿಗೆ ಹತ್ತಿರದವರು. ಇದನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತಶ್ಲೋಕಗಳ ಸಾಕ್ಷಿಯಿಂದ ಸಾಧಿಸಿ ತೋರಿಸಬೇಕಾಗಿದೆಯೆಂದು ನನಗನ್ನಿಸುವದಿಲ್ಲ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿಕಾಸದ ವಿವಿಧ ಹಂತಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತ ಬಂದಿರುವ ನನ್ನಲ್ಲಿ ಮೂಡಿದ ಸಾಮಾನ್ಯ ತಿಳುವಳಿಕೆಯಾಗಿ ಈ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತಿದ್ದೇನೆ. ನಾನು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿರುವುದು–ಶ್ರೀರಾಮ, ಸೀತೆ, ಲಕ್ಷ್ಮಣರಾಗಲಿ, ಪಾಂಡವರಾಗಲಿ, ಹರಿಶ್ಚಂದ್ರ–ಚಂದ್ರಮತಿಯರಾಗಲಿ, ಊರುಬಿಟ್ಟು ಕಾಡಿಗೆ ಬಂದು ಅಲೆದಾಡಿದರೆಂದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಒಂದು ಹಂತದಿಂದ ಇನ್ನೊಂದು ಹಂತಕ್ಕೆ ಹಿಂತಿರುಗಿ ಬಂದರು–ಎಂದರ್ಥ. 'ಊರು' ಹುಟ್ಟುವುದಕ್ಕೆ ಮುಂಚೆ ಇದ್ದದ್ದು 'ಕಾಡು', 'ಊರು' ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಒಂದು ಪ್ರಧಾನ ರೂಪಿಕೆಯಾಗುತ್ತ ಹೋದಂತೆ, 'ಕಾಡು' ಸಾವಿರಾರು ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದಿನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ರೂಪಿಕೆಯಾಗಿ ಹಿಂದೆ ಉಳಿಯಿತು.

'ಊರು' ಎನ್ನುವುದನ್ನೇ ಇಂಡಿಯಾದ ಒಂದು 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಘಟಕ'ವೆಂದು ಪರಿಭಾವಿಸಿದಾಗ ಅದರ ಎದುರಿಗೆ 'ಕಾಡು' ಉಪಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಘಟಕವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಊರು ಎಂಬ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಘಟಕದೊಳಗೆ ಮತ್ತು ಆಚೆಯಂಚಿನಲ್ಲೂ ಉಪಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಿರುತ್ತವೆಯೆಂಬ ವಿಚಾರದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿದಾಗ, ಶ್ರೀರಾಮ, ಹರಿಶ್ಚಂದ್ರ ಮತ್ತು ಧರ್ಮರಾಯಾದಿಗಳು ಪ್ರಧಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತಾರೆ. ಇವರೆಲ್ಲ 'ಊರು' ಎಂಬ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಘಟಕದ ಕೇಂದ್ರಸ್ಥಾನದವರು; ನಿಯಂತ್ರಕರು; ಅಂದರೆ ಆ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಘಟಕದ ಸುಖಸಂಪತ್ತಿನ ಪ್ರಥಮ ವಕ್ತಾರರು. ಉಪಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಜನ ಕಾಡಿನಲ್ಲಿರಲಿ, ಊರಂಚಿನಲ್ಲಿರಲಿ, ಸುಖಸಂಪತ್ತಿನ ವಕ್ತಾರರಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ, ಶ್ರಮಸಂಪತ್ತಿನ ವಕ್ತಾರರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಶ್ರಮವೇ ಇವರ ಬದುಕು ಮತ್ತು ಮೌಲ್ಯ. ಕಷ್ಟವೇ ಇವರ ಕಣ್ಣು ಮತ್ತು ಕರುಳು. ಸ್ವಂತ ಶ್ರಮದಿಂದಲೇ ನಿತ್ಯಬದುಕನ್ನು ನಿಭಾಯಿಸುವ ಉಪಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ಶ್ರಮಸಂಸ್ಕೃತಿಯಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಅಂದರೆ ಶ್ರಮಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೂಲ ಮೌಲ್ಯದಿಂದ ಹೊರಟ ವಿವಿಧ ವಿಧಾನ ವಿನ್ಯಾಸಗಳು ಉಪಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಾಗಿವೆ. ಸ್ವಂತ ಶ್ರಮದಿಂದ ಉತ್ಪಾದನಾ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸದೆ, ಅದನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತ ಸುಖಸಂಪತ್ತಿನ ವಕ್ತಾರರಾದ ರಾಜರು, ಪುರೋಹಿತರು, ಶ್ರೀಮಂತರು, ಶ್ರಮಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಸೇರಿದವರಲ್ಲ; ಸುಖಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಸೇರಿದವರು.

ಹೀಗೆ ಸುಖಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಸೇರಿದ ಶ್ರೀರಾಮ, ಹರಿಶ್ಚಂದ್ರ, ಧರ್ಮರಾಯಾದಿಗಳನ್ನೆಲ್ಲ 'ಶಿಕ್ಷೆ' ಕೊಡುವ ಕಾರಣದಿಂದ 'ಊರು' ಬಿಡಿಸಿ 'ಕಾಡು' ಸೇರುವಂತೆ ಮಾಡಲಾಯಿತು. ವಿಕಾಸ ಹೊಂದಿದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸುಖಸಂಪತ್ತಿನ ಕೇಂದ್ರಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿರುವವರನ್ನೂ

ಶತಶತಮಾನಗಳಷ್ಟು ಪ್ರಾಚೀನವಾದ ಶ್ರಮಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಲಯಕ್ಕೆ ಕಳಿಸಿದಾಗ ಅದು ನಿಜಕ್ಕೂ ಒಂದು ಶಿಕ್ಷೆಯೇ. ಊರಿನ ಕೇಂದ್ರಶಕ್ತಿಯ ಸೌಲಭ್ಯಗಳಿಲ್ಲ; ಸಂಪತ್ತಿಲ್ಲ; ಅರಮನೆಯಿಲ್ಲ. ಇರುವುದು ಪ್ರಾಚೀನ ಜೀವನವಿಧಾನ ಮಾತ್ರ. 'ಕಾಡು' ಉಪಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಮೂಲಘಟಕವಾಗಿದ್ದು ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಮಹನೀಯರ 'ಶಿಕ್ಷೆ'ಯ ತಾಣವಾಗಿದ್ದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದಾಗ, ಉಪಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಶ್ರಮಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಶಿಕ್ಷೆ– ಈ ಮೂರೂ ಎರಕಗೊಂಡ ಒಂದೇ ವಿನ್ಯಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ–ಪ್ರಧಾನಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಉಪಸಂಸ್ಕೃತಿಯು 'ಶಿಕ್ಷೆ'ಗೆ ಸಮನಾದದ್ದು. ಶ್ರೀ ರಾಮಾದಿಗಳ ಕಾಡಿನ ಪ್ರವೇಶ ಶತಶತಮಾನಗಳಷ್ಟು ಪ್ರಾಚೀನತೆಗೆ ಪ್ರವೇಶ ಮಾಡಿದ ಅನುಭವವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅದು ಅವರಿಗೆ ಕೊಟ್ಟ 'ಶಿಕ್ಷೆ'. ಈ ಶಿಕ್ಷೆಯ ನಂತರ ಇವರೆಲ್ಲ ಮತ್ತೆ ಊರಿನ ಕೇಂದ್ರಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಮರಳುತ್ತಾರೆ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕಾಗಿ ದಿನಗಳನ್ನು ಎಣಿಸುತ್ತ ಕಾಯುತ್ತಾರೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು.

ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಕಾಡುಗಳು ಇನ್ನೂ ಮನುಷ್ಯಜಗತ್ತಿನ ಕತೆ ಹೇಳುತ್ತಿವೆ; ನದಿಯ ದಂಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಮಾನವ ಮಿಡಿತದ ಕಾವ್ಯದಲೆಯ ಗುರುತುಗಳು ಕಾಣಿಸುತ್ತವೆ. ಗುಹೆ–ಗುಡಿಸಲುಗಳು ವಿಭಿನ್ನ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬುಸುಗುಡುತ್ತಿವೆ. ಇನ್ನೂ 'ಮನೆ' ಕಟ್ಟದ ಮನುಷ್ಯನ ಮನಸ್ಸು ಬೇರೆಯದೇ ಲೋಕವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದೆ; ಊರೊಳಗಿದ್ದೂ ಆದಿವಾಸಿಗಳಾದ, ಹೊರಗಿದ್ದು ಅಲೆಮಾರಿಗಳಾದ ಅಸಂಖ್ಯಾತ ಜನ, ವಿಶಿಷ್ಟಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಉಸಿರಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ; ಮೂಕ ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ನೆಲೆಗೂಡಾಗಿದ್ದಾರೆ; ಹೊಸ ಮಾತಿಗಾಗಿ ಮಿಡುಕಾಡುತ್ತ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಮೂಕವಾಗುತ್ತ ಮೌನವನ್ನೇ ಮಿಡಿಯುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಮಾತಿನೊಳಗೆ ಮೂಕಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಂಕಟ ಅನುಭವಿಸುವ ಈ ಎಲ್ಲ ನೆಲೆಗಳು 'ಉಪಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಯ ಉಸಿರ್ದಾಣಗಳು.

ಪುನರ್‌ಮೌಲ್ಯೀಕರಣ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ

ನನ್ನ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಟಿ.ಎಸ್.ಎಲಿಯಟ್‌ನ ಹೇಳಿಕೆಯಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭಿಸುತ್ತೇನೆ:

" From time to time every hundred years or so, it is desirable that some critics shall appear to review the past of our literature and set the poets and the poems in a new order, this task is not one of revolution but of readjustment" (Selected Prose by T.S.Eliot).

ಟಿ.ಎಸ್.ಎಲಿಯಟ್‌ನ ಪ್ರಕಾರ ಕಾಲದಿಂದ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಅಂದರೆ ಶತಮಾನಕ್ಕೊಮ್ಮೆಯಾದರೂ ಹಿಂದಿನ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿ ಕವಿ–ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಹೊಸಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ನೆಲೆಗೊಳಿಸುವ ವಿಮರ್ಶಕನೊಬ್ಬ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಈ ಹೊಸಕ್ರಮವು ಕ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲ; ಇದೊಂದು ಪುನರ್‌ವಿಂಗಡಣೆ.

ಎಲಿಯಟ್ ಹೇಳುವ ಪುನರ್‌ವಿಂಗಡಣೆಯು ಪುನರ್ ಮೌಲ್ಯೀಕರಣದ ಭಾಗವಾಗಿಯೇ ಬರುತ್ತದೆ. ಈ ಹೇಳಿಕೆಯ ಒತ್ತಾಸೆಗಳೇನೇ ಇರಲಿ, ಸಾಹಿತ್ಯವು ಕಾಲಾನುಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಪರೀಕ್ಷೆಗಳನ್ನೂ ಎದುರಿಸಿ ಏರುಪೇರುಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತದೆಯೆಂಬ ವಾಸ್ತವಿಕ ಹೊಳಹು ಇದರಲ್ಲಿದೆ. ನಮ್ಮ ಸಂದರ್ಭವು ಎಲಿಯಟ್‌ನ ಸಂದರ್ಭವನ್ನೂ ದಾಟಿ ನಿಂತು ನೋಡುತ್ತಿರುವ ಕಾಲ; ಆದ್ದರಿಂದ ಯಾವನೋ ಒಬ್ಬ ಜಾಣ ವಿಮರ್ಶಕನ ಉದಯವನ್ನೇ ಕಾಯುತ್ತ ಕಣ್ಣಲ್ಲಿ ಎಣ್ಣೆ ಹಾಕಿಕೊಂಡು ಕೂರುವ ದಿವ್ಯ ನಿರೀಕ್ಷೆಯನ್ನು ಮೀರಿ, ಸಮುದಾಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಸಕಾಲಿಕ ಹಾಗೂ ಸಕಾರಣದ ಒತ್ತಾಸೆಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವ ವಿಮರ್ಶೆ, ಬದುಕು ಮತ್ತು ಬರಹಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟಿಗೆ ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಕಾಲ, ನಮ್ಮನ್ನು ಕಾಡಿಸುತ್ತಿದೆ. ಎಲಿಯಟ್ ಹೇಳುವಂತೆ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಒಬ್ಬ ವಿಮರ್ಶಕ ಇರುತ್ತಾನೆ. ಒಂದು ಪುನರ್‌ವಿಂಗಡಣೆಯ ಕ್ರಮವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ವಿಮರ್ಶಕನ ಮೆದುಳಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸು ಸೇರಿದೆ; ಕಣ್ಣಲ್ಲಿ ಕರುಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಈ ಮೆದುಳು, ಕಣ್ಣು, ಕರುಳುಗಳಲ್ಲಿ ಸಾವಿರಾರು ವರ್ಷಗಳ ಮೂಕಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಸಾವಯವಗೊಂಡು, ಒಳಸಂಘರ್ಷವಾಗಿ, ಇತಿಹಾಸವಾಗಿ,ಸಮತೆಯ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಸ್ಪಂದನವಾಗಿ, ಹೊಸಭಾಷೆಯ ಮಿಡಿತಗಳನ್ನು ಹಿಡಿಯುವ ಅಯಸ್ಕಾಂತವಾಗಿ ಆವರಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ವಿಮರ್ಶಕನು ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯೆಂಬುದು ನಿಜ; ಆದರೆ ಅವನಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿ ವೈಪರೀತ್ಯಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಸಮೂಹ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಿರುತ್ತದೆ. ಭೂತದಲ್ಲಿ ಹೂತುಹೋಗದೆ, ಭವಿಷ್ಯದ

ಬಾವಲಿಯಾಗದೆ, ಹಿನ್ನೋಟ ಮತ್ತು ಮುನ್ನೋಟಗಳ ಇಕ್ಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವ ಸಮತೋಲನ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ; ಕಾಲದ ವೈರುಧ್ಯಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರ ಹುಡುಕುವ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆಯೂ ಲಭ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಕಾಲದ ನೆಲೆ

ನಮ್ಮ ಕಾಲದ ವೈರುಧ್ಯಗಳು ಅಪಾರ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಕಾಲವೆನ್ನುವುದು ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತಲೇ ತಿಳಿಗೊಳಿಸುವ ಹೋರಾಟದ ವ್ಯಾಪಕ ಹಂತ. ಈ ವೈರುಧ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಅವನ್ನು ಮೀರುವ ಒಳಹೋರಾಟದ ನೆಲೆ–ನಿಲುವುಗಳ ಪ್ರಮಾಣ ಮತ್ತು ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಿರುತ್ತವೆಯಾದರೂ ಕಾಲವೆನ್ನುವುದು ಅವುಗಳನ್ನು ಗರ್ಭೀಕರಿಸಿಕೊಂಡ ಘಟ್ಟವಾಗಿರುವುದೆ ಒಂದು ವಿಶೇಷ. ವೈರುಧ್ಯಗಳ ಒಳಹೊಕ್ಕು ಹೊರದಾರಿ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲು ನಡೆಸುವ ಆಂತರಿಕ ಹೋರಾಟ, ಬಹಿರಂಗಗೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಸಂವೇದನೆಯ ನೆಲೆ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಂವೇದನಾಶೀಲ ಮನುಷ್ಯ ಹೊರಗನ್ನು ಒಳಗೆ, ಒಳಗನ್ನು ಹೊರಗೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳುವ ಮತ್ತು ತಂದುಕೊಡುವ ತೀವ್ರತೆಯಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೊಂದು ಆಕಾರ ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಈ ಆಕಾರ ಕವಿತೆಯ ರೂಪದಲ್ಲಿರಬಹುದು; ಕತೆಯಾಗಬಹುದು; ಕಾದಂಬರಿ ಅಥವಾ ನಾಟಕವಾಗಬಹುದು; ಚಲನಚಿತ್ರವೂ ಆಗಬಹುದು. ಈ ಎಲ್ಲ ರೂಪಗಳ ಹಿಂದೆ ಕಾಲ ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯನ ಸಂಬಂಧ, ಸ್ವಭಾವ ಮತ್ತು ಸೃಷ್ಟಿ ವಿಧಾನಗಳ ಒತ್ತಡವಿರುತ್ತದೆ. ಕಲಾರೂಪಗಳು ಕಲಾಕಾರನೊಬ್ಬ ಕಾಲದೊಳಗೆ ತೊಡಗಿ ಕಂಡುಕೊಂಡ ಕಾಣ್ಕೆಗೆ ದಕ್ಕಿದ ವಿನ್ಯಾಸಗಳೇ ವಿನಃ ಸ್ವತಂತ್ರ ಘಟಕಗಳಲ್ಲ. ವಸ್ತುವಿಲ್ಲದೆ ವಿನ್ಯಾಸವಿಲ್ಲ; ವಿನ್ಯಾಸವಿಲ್ಲದೆ ವಸ್ತು ಹೊರಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಕಾಲ ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯನ ಸಂಬಂಧ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದದ್ದು. ಕಾಲದೊಳಗೆ ಮನುಷ್ಯ, ಮನುಷ್ಯನೊಳಗೆ ಕಾಲ ನೆಲೆಯೂರಲು ನಡೆಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳ ಪ್ರಕ್ರಿಯಾ ರೂಪವೇ ಬದುಕು. ಯಾವುದೇ ಕಾಲವಾಗಲಿ, ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸ್ವತಂತ್ರ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಘಟಕದಂತೆ ಕಂಡರೂ ಪ್ರಧಾನ ಗುಣಲಕ್ಷಣಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಾತ್ರ ಇದು ನಿಜವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ–ಭೂತಕಾಲವು ವರ್ತಮಾನದ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಭೂತ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನುಳ್ಳದ್ದು. ಆದರೆ ಈ ಭೂತಕಾಲವು ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ವರ್ತಮಾನವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ವರ್ತಮಾನವೆನ್ನುವುದು ಪ್ರಧಾನ ಗುಣಲಕ್ಷಣಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ 'ವರ್ತಮಾನ'ವಾಗಿದ್ದರೂ ಅದರೊಳಗೆ ಭೂತಕಾಲವೂ ಸೇರಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ವರ್ತಮಾನವು ಭೂತದೊಳಗಿಂದ ಹೊರಬರುವಾಗ ಬರಿಗೈಲಿ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಭೂತದ ಬುತ್ತಿಯನ್ನು ಹೊತ್ತು ಬರುತ್ತದೆ. ವರ್ತಮಾನದ ಹೊರರೂಪ ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಹೊರರೂಪವನ್ನು ಒಳಗೆ ಸೆಳೆದುಕೊಂಡು ಕೇಂದ್ರಕ್ಕೆ ಒಗ್ಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಿಯೆ ವರ್ತಮಾನದ ಉಸಿರಾಗುತ್ತದೆ; ಈ ಕ್ರಿಯೆ–ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳ ಪ್ರಾಣರೂಪವೇ ಮನುಷ್ಯ.

ನಮ್ಮ ಕಾಲದ ಮನುಷ್ಯ ಎದುರಿಸುತ್ತಿರುವ ಸಮಸ್ಯೆ ಮತ್ತು ಸವಾಲುಗಳು ವಿಭಿನ್ನವಾಗಿವೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವುದು ನಾವು ಬದುಕುತ್ತಿರುವ ಕಾಲ; ನಮ್ಮದು ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಕಾಲಗಳು ಜೀವಂತವಾಗಿರುವ ಸಂದರ್ಭ. ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಇಪ್ಪತ್ತೊಂದನೆಯ ಶತಮಾನಕ್ಕೆ ಕಾಲಿಡುತ್ತಿರುವ ಮನುಷ್ಯರಿದ್ದಾರೆ; ಇಪ್ಪತ್ತನೇ ಶತಮಾನದ ಆರಂಭದ ಮನಸ್ಥಿತಿಯ ಮನುಷ್ಯರೂ ಇದ್ದಾರೆ. ಇದಕ್ಕಿಂತ ವಿಭಿನ್ನ ಸ್ಥಿತಿಯೆಂದರೆ ಅನೇಕ ಶತಮಾನಗಳ ಹಿಂದಿನ ಜೀವನಕ್ರಮದ ಜನರು ಕಾಡು ಮೇಡುಗಳಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಊರಂಚಿನಲ್ಲಿ ಜೀವಿಸುವ ಅನೇಕರ ಪಾಡು ಇದೇ ಆಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಅನೇಕ ಶತಮಾನಗಳು ಒಂದೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಮೇಳೈಸಿರುವ ಕಾಲವೆಂದರೆ ಇಪ್ಪತ್ತನೇ ಶತಮಾನ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಶತಮಾನ ಸಂಕಟ ಮತ್ತು ಸಂಭ್ರಮಗಳು ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತಿರುವ ಬಗೆಯೇ ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಪ್ರಾಚೀನ, ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಮತ್ತು ಸಮಕಾಲೀನ ಸಂದರ್ಭಗಳು ಒಟ್ಟಿಗೇ ಕಾಡಿಸುತ್ತಿರುವ ಕಾಲ ನಮ್ಮದಾಗಿದೆ. ಇದರಿಂದ ವೈರುಧ್ಯಗಳು ಹೆಚ್ಚಾಗುತ್ತಿವೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಪ್ರಜ್ಞೆಯ ವೈಪರೀತ್ಯದ ಬಳಿಯೇ ಸಮೂಹಪ್ರಜ್ಞೆ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿದೆ. ಮಾತು ಮಿತಿಮೀರುತ್ತಿರುವಾಗಲೇ ಮೌನ ಹೆಪ್ಪುಗಟ್ಟಿ ಅದೇ ಒಂದು ವಿಭಿನ್ನ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವಾಗುತ್ತಿದೆ. ಭೂತ-ಭವಿಷ್ಯಗಳ ನಡುವೆ ವರ್ತಮಾನ ಉಸಿರುಗಟ್ಟುತ್ತಿದೆ. ಅಂತರಂಗ ಮತ್ತು ಬಹಿರಂಗಗಳು ಮೌನರಂಗವೂ ಆಗುತ್ತಿವೆ; ರಣರಂಗವೂ ಆಗುತ್ತಿವೆ. ಇಷ್ಟೆಲ್ಲ ವೈರುಧ್ಯಗಳ ನಡುವೆ ಕೊಂಡಿ ಕಳಚಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಕಾಲವನ್ನು ಕಾಣುತ್ತಿದ್ದೇವೆ.

ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ಜೀವಂತವಾಗಿರುವ ವಿವಿಧ ಕಾಲಗಳ ನಡುವೆ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣ ಸಂಬಂಧ ಸಾಧ್ಯವಾಗದೆ ಇದ್ದಾಗ ಕೊಂಡಿಕಳಚಿಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಿಯೆ ಪ್ರಧಾನವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ವಿವಿಧ ಕಾಲಗಳು ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಒಂದೊಂದು ವಲಯವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುತ್ತ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಒಂದೊಂದು ವಲಯವೂ ಒಂದೊಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ದ್ವೀಪವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿ ಕಾಲದ ಕಾರಾಗೃಹಗಳು ಎದ್ದುನಿಲ್ಲುತ್ತವೆ. ಮನುಷ್ಯ ಕಾಲವನ್ನು ಕಟ್ಟುತ್ತಾ ಹೋದಂತೆ, ಕಾಲವೇ ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಕಟ್ಟಿಹಾಕುತ್ತಾ ಹೋಗುವುದು ನಮ್ಮ ಕಾಲದ ವಿಶೇಷ ವೈರುಧ್ಯ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ನಾವು ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ಮಾತನ್ನೂ ಆಡುತ್ತೇವೆ; ಭವಿಷ್ಯ ಕಟ್ಟುವ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲೂ ತೊಡಗುತ್ತೇವೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ, ವೈರುಧ್ಯಗಳ ಅಂತರವನ್ನು ಕರಗಿಸುವುದು, ಕಾಲಗಳ ನಡುವಿನ ಕೊಂಡಿ ಕಳಚದಂತೆ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ನಿಜಮನುಷ್ಯನ ಸಮಸ್ಯೆಯೂ ಆಗಿದೆ; ಹೊಣೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಇದರಿಂದ ಸಾಮಾಜಿಕ ದ್ವೀಪಗಳನ್ನು ದಾಟುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಹೆಚ್ಚುತ್ತವೆ.

ದ್ವೀಪಗಳನ್ನು ದಾಟುವುದು ನಮ್ಮ ಕಾಲದ ಸವಾಲು. ಈ ಸವಾಲನ್ನು ಎದುರಿಸುತ್ತ, ಉತ್ತರ ಹುಡುಕುತ್ತಾ ಹೋದಂತೆ, ಪರಂಪರೆಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯೂ ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ; ಪ್ರಗತಿ ಪ್ರಜ್ಞೆಯೂ ತೀವ್ರವಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಗತಿ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಪರೀಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿ ಪರಂಪರೆಯ ನೆಲೆ ಮತ್ತು ಪರಂಪರೆ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಪರೀಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಗತಿಯ ನೆಲೆಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಗೆದ್ದು ನಿಂತಾಗ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವ ಹೊಸವಿನ್ಯಾಸದಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಮನುಷ್ಯ

ಹೊಳೆಯತೊಡಗುತ್ತಾನೆ. ಹೊಸಮನುಷ್ಯನ ಕಲ್ಪನೆ ಹುಟ್ಟುವುದು ಹೊಸಕಾಲದ ಒತ್ತಡದಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಕಾಲದೊಳಗಿನ ಹೊಸ ಆಶಯಗಳ ಒತ್ತಾಸೆಯಲ್ಲಿ. ಇಲ್ಲೀವರೆಗೆ ನಡೆಸಿದ ಕಾಲದ ಚರ್ಚೆ ನಮ್ಮ ಬದುಕಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಬರಹಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧಿಸಿದೆ. ಸಮಕಾಲೀನ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸವಾಲುಗಳು ನಮ್ಮ ಕಾಲದ ಸವಾಲುಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ನಾವು ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪಂಪ, ರನ್ನಾದಿಗಳನ್ನೂ ವಚನಕಾರರನ್ನೂ ಕೀರ್ತನಕಾರರನ್ನೂ ಹರಿಹರ, ರಾಘವಾಂಕ, ಕುಮಾರವ್ಯಾಸ, ಲಕ್ಷ್ಮೀಶರನ್ನೂ ಓದುತ್ತ ಒಳಗೊಳ್ಳುವುದಲ್ಲದೇ ಕುವೆಂಪು, ಬೇಂದ್ರೆ, ಕಾರಂತರಾದಿಯಾಗಿ ನಮ್ಮೆದುರು ಬದುಕಿರುವ ಬರಹಗಾರರನ್ನೂ ಓದುತ್ತೇವೆ; ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹತ್ತಾರು ಶತಮಾನಗಳ ವಸ್ತುವಿನ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತ, ಮೀರುತ್ತ, ವರ್ತಮಾನಕ್ಕೆ ಅರ್ಥ ತರುತ್ತೇವೆ. ಕುವೆಂಪು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಿಂತು ಪಂಪನ ಕಾಲವನ್ನು ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಕಾರಂತರ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ನಿಂತು ಬೇಂದ್ರೆಯವರ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ; ವಿಭಿನ್ನ ಕಾಲ–ದೇಶ–ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ಸಂಚರಿಸುವ ಸಂವೇದನಾಶಕ್ತಿ ಓದುಗನಿಗೂ ಬೇಕು, ಲೇಖಕನಿಗೂ ಬೇಕು, ವಿಮರ್ಶಕನಿಗೂ ಬೇಕು.

ಇಂಥ ಸಂವೇದನಾ ಶಕ್ತಿಯು ಸಮನ್ವಯ ಸಾಧನವಲ್ಲ. ಅದೂ ಇರಲಿ ಇದೂ ಇರಲಿ ಎಂಬ ಬೋಳೆತನವಲ್ಲ. ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ, ಚಲನಶೀಲ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಿಂತು, ಪುನರಾವಲೋಕನಕ್ಕೆ ತೊಡಗುವ ಕ್ರಿಯೆ; ಸಮಕಾಲೀನ ವಿವೇಕ ಮತ್ತು ಇದಕ್ಕೆ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಾದ ಇತಿಹಾಸಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟಿಗೆ ದಕ್ಕಿಸಿಕೊಂಡ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಲ್ಲಿ ವಿವಿಧ ಕಾಲಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸುವ ಈ ಕ್ರಿಯೆಯು ಬದುಕು ಮತ್ತು ಬರಹಕ್ಕೆ ಬಹುಮುಖ್ಯವಾದದು.

ಸಮಕಾಲೀನ ವಿಮರ್ಶೆಯು ವಿಭಿನ್ನ ಕಾಲಗಳ ನಡುವಿನ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣ ಕೊಂಡಿಯಾಗಬೇಕು. ಇದರಿಂದ ಇಪ್ಪತ್ತನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿದ್ದೂ ಹತ್ತನೇ ಶತಮಾನವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಿ ಪರಿಶೀಲಿಸುವ ಪ್ರಬುದ್ಧತೆ ಲಭ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೊಸಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಮತ್ತು ಪರಿಕರಗಳ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಈ ಮೌಲಿಕ ಅವಲೋಕನವು ಹಳೆಯ ಮಾತುಗಳಿಗೆ ಹೊಸ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ನೀಡಬಲ್ಲವು. ಮೌನಸಮುದ್ರದ ರಹಸ್ಯಗಳನ್ನು ಭೇದಿಸಬಲ್ಲದು. ಆಗ ಮೀನುಗಳು ತಿಮಿಂಗಲಗಳಾಗಿ ತಿಮಿಂಗಲಗಳು ಮೀನುಗಳಾಗಿ ಮಾರ್ಪಡಬಹುದು. ಕೋಟಿ ಕೊತ್ತಲಗಳ ಕಪ್ಪು ಮೈಯ್ಯಲ್ಲಿ ಸುರಿಯುವ ಬೆವರು ಬರಹದಲ್ಲಿ ಬೆಳಕಿನ ಮೌಲ್ಯವಾಗಿ ಮೂಡಬಹುದು. ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಸಮಕಾಲೀನ ಚಲನಶೀಲತೆಯ ನೆಲೆಗಳಿಂದ ಇದು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೆಲೆನ್ ಗಾರ್ಡನರ್ "The Business of Criticism" ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವಂತೆ "All Art including contemporary art, is historical". ಸಮಕಾಲೀನ ಕಲೆಯನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡಂತೆ ಎಲ್ಲ ಕಲೆಯೂ ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದದ್ದು ಎಂಬ ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೂ ಕಲೆಯ ಸಂಭವ ಕೇವಲ ತತ್ಕಾಲೀನವಾದ್ದಲ್ಲ, ಅದಕ್ಕೊಂದು ಚರಿತ್ರೆಯೇ ಇರುತ್ತದೆಯೆಂಬ ಅಂಶದ ಕಡೆಗೆ ಗಮನ ಸೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಬದುಕಿನ ಹೊಸ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಮತ್ತು ಪರಿಕರಗಳು ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಯ ಸಂಭವವಾದ

ಕಲೆಯನ್ನು ಕಾಲಕಾಲಕ್ಕೆ ಪರೀಕ್ಷೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯ. ಇದೇ ಪುನರ್‌ಮೌಲ್ಯೀಕರಣ.

ಪುನರ್‌ಮೌಲ್ಯೀಕರಣವು ಕೇವಲ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದಲ್ಲ. ಬದುಕಿಗೂ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು. ಮೊದಲು ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಸಂಭವಿಸಿ ತನ್ಮೂಲಕ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನೂ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನೂ ಆವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪುನರ್‌ಮೌಲ್ಯೀಕರಣವು ಹೊಸ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳ ಒಂದು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ; ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಎಂದು ನಾನು ಗುರುತಿಸಲು ಕಾರಣವಿದೆ. ಪುನರ್‌ಮೌಲ್ಯೀಕರಣ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ನಿರಾಕರಣೆಯ ನೆಲೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ್ದಲ್ಲ; ಅದು ಕಟ್ಟಕಡೆಯ ತೀರ್ಮಾನವೂ ಅಲ್ಲ. 'ಮೌಲ್ಯೀಕರಣ' ಎಂಬ ಮಾತೇ ನಿರಂತರತೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ; ನಿಲುಗಡೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ನಿರಂತರತೆಯೆನ್ನುವುದು ಕಾಲಘಟ್ಟಗಳು ಜಡಗಟ್ಟುವುದನ್ನು ತಪ್ಪಿಸುವ ಒಂದು ತೀವ್ರತೆ. ಇಂಥ ತೀವ್ರತೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ, ಕಾಲಘಟ್ಟವೊಂದು ದೊರಕಿಸಿಕೊಟ್ಟ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಅರಿವಿನ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ನಡೆಸುವ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಶೋಧವಾಗಿ ಪುನರ್ ಮೌಲ್ಯೀಕರಣವನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕು.

ಕಾಲ–ಒಂದು ಘಟ್ಟವನ್ನು ಮುಟ್ಟಿದಾಗ ಪುನರ್‌ಮೌಲ್ಯೀಕರಣದ ಅಗತ್ಯ ಬೀಳುತ್ತದೆ. ಕಾಲ–ಕ್ಷಣವೂ ಆಗಬಹುದು; ಯುಗವೂ ಆಗಬಹುದು. ಕ್ಷಣಮಾತ್ರದ ಮಿಂಚಿನಿಂದ ಪುನರ್‌ಮೌಲ್ಯೀಕರಣದ ಅನಿವಾರ್ಯತೆ ಉಂಟಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅನೇಕ ಕ್ಷಣಗಳು ತಮ್ಮ ನಿರಂತರತೆಯಲ್ಲಿ ನೆಲೆಯೂರುತ್ತ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಘಟ್ಟವನ್ನು ತಲುಪಿದ ಮೇಲೆ ಹುಟ್ಟುವ ಹೊಸ ಆಶೋತ್ತರಗಳಲ್ಲಿ ಮೌಲ್ಯೀಕರಣದ ಮಾತು ಕೇಳಿಬರುತ್ತದೆ. ಹೊಸ ಆಶೋತ್ತರಗಳಿಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಆಕೃತಿ ಲಭ್ಯವಾದಂತೆ ಪುನರ್‌ಮೌಲ್ಯೀಕರಣದ ಅನಿವಾರ್ಯತೆ ಹೆಚ್ಚಾಗುತ್ತದೆ. ಈಗ ಪುನರ್‌ಮೌಲ್ಯೀಕರಣ ಅನಿವಾರ್ಯವೆಂದೇ ನನ್ನ ನಂಬಿಕೆ. ಬದುಕು ಮತ್ತು ಬರಹ ಎರಡನ್ನೂ ಗಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಈ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದೇನೆ.

ಮನುಷ್ಯನ ಕಲ್ಪನೆ ಮತ್ತು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲೇ ಪುನರ್‌ಮೌಲ್ಯೀಕರಣ ಬೀಜಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಈ ಬೀಜಗಳು ಬೆಳೆದು ನಿಂತಾಗ ಬರಹಕ್ಕೂ ವ್ಯಾಪಿಸುತ್ತವೆ. ತೀರಾ ಹಳೆಯದಾದರೂ ಹಡ್ಸನ್ ಹೇಳಿದ ಮಾತು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಾರ್ಹ: "ಸಾಹಿತ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ವಿವಿಧ ಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಗೊಂಡ ಬದುಕಿನ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ, ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಆ ಬದುಕಿನ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ" (Introduction to the Study of Literature) ಎಂಬ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಬದುಕು ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯಗಳ ಸಂಬಂಧದ ಬಗ್ಗೆಯೂ ಬೆಳಕು ಚೆಲ್ಲುತ್ತದೆ; ವಿಮರ್ಶೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೂ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯವು ಬದುಕನ್ನು ಇದ್ದ ಹಾಗೆಯೇ ಇಡುವುದಿಲ್ಲ; ಅನುಭವದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯಾದಿ ಕಲಾಪ್ರಕಾರಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆಯೆಂಬ ಸಾಮಾನ್ಯ ತಿಳುವಳಿಕೆಯೊಂದು ಇದೆಯಾದರೂ ಯಾವುದೇ ಕಲೆ, ಬದುಕಿನ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಇದ್ದ ಹಾಗೆಯೇ ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. "Art is the selection of the essential

and substraction of the inessential" (The Meaning of Contemporary Realism by George Lukacs) ಎಂಬ ಮಾತು ಅನುಭವಗ್ರಹಿಕೆಯ ವಿಧಾನವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಅನಗತ್ಯವಾದುದನ್ನು ಕಳೆಯುವ, ಅಗತ್ಯವಾದದ್ದನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಕಲೆ, ಇದೇ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ವಿವಿಧ ವಿನ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ.

ಆಯ್ಕೆ ಎನ್ನುವುದು ಅನುಭವವನ್ನು ಪುನರ್‌ಸಂಯೋಜಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ನೆಲೆಯ ಕ್ರಿಯೆ. ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಆಂತರಂಗಿಕ ಪುನರ್‌ಸಂಯೋಜನೆಯ ಕ್ರಿಯೆಗಳು ಕಾಲದಿಂದ ಕಾಲಕ್ಕೆ, ಮನೋಧರ್ಮದಿಂದ ಮನೋಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಒಂದೇ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕಾಲಾವಧಿಯಲ್ಲಿ ಇತರೆ ಅಂಶಗಳು ಇದ್ದಾಗಲೂ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಮನೋಧರ್ಮವೊಂದು ಮೇಲುಗೈ ಪಡೆದಾಗ ಅದು ಅಂದಿನ ಯುಗಧರ್ಮವೆಂದೋ ಯುಗದರ್ಶನವೆಂದೋ ಪ್ರಚಾರವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಅಂಶ ಬದುಕು ಮತ್ತು ಕಲೆ ಎರಡೂ ನೆಲೆಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದೆ. ಕಲಾರೂಪಗಳೂ ಅನುಭವವನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ಸಂಯೋಜಿಸುತ್ತ ಅರ್ಥಸೂಕ್ಷ್ಮದ ನೆಲೆಗೆ ಇಳಿಸುವ ಪರಿಕರಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಅಂದರೆ ಬದುಕಿನ ಅನುಭವವು ಆಯ್ಕೆಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ಅರ್ಥದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕಲಾರೂಪಗಳನ್ನೂ ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಅನುಭವ ಲೋಕಸಾರ ಮತ್ತು ಕಲಾರೂಪಗಳ ಸಂಬಂಧ ಗಾಢವಾದದ್ದು; ರೂಪಗಳ ಅಂತರ್ಗತ ಶಕ್ತಿಯ ಮೂಲಕವೇ ವಸ್ತುವಿವರಗಳು ನಿರ್ಣಾಯಕ ಕ್ರಮವನ್ನು ತಲುಪುತ್ತವೆ. ಅನುಭವಮೂಲವಾದ ವಸ್ತುವಿವರಗಳು ಕತೆಯಾಗುವಾಗ, ಕವಿತೆಯಾಗುವಾಗ, ಕಾದಂಬರಿಯಾಗುವಾಗ ಅಥವಾ ನಾಟಕವಾಗುವಾಗ ಸಂಯೋಜನೆಗೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಮವೇ ಬೇರೆ. ಸಾಹಿತ್ಯೇತರ ಕಲಾರೂಪಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲೂ ಅಷ್ಟೇ. ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕಲಾರೂಪದ ಸ್ವೀಕರಣ ಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅಗತ್ಯಗಳಿಗನುಗುಣವಾಗಿ ವಸ್ತುವಿವರಗಳು ಹೂರಣಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಈ ಚರ್ಚೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಜಾರ್ಜ್ ಲೂಕಾಚ್ಸ್‌ನ ಒಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬಹುದು: `The worlds of essence are held high above existance by the force of forms and their nature and contents are determined only by the inner potentaialities of that force. The Worlds, of life stay as they are; Forms only receive and mould them, only reduce them to their inborn menaing' (The Theory of the Novel). ಅನುಭವಸಾರ ಲೋಕಗಳ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ರೂಪಗಳ ಕ್ರಿಯಾವಿಧಾನವನ್ನು ಲೂಕಾಚ್ಸ್ ತನ್ನದೇ ಆದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ರೂಪಗಳು ಅನುಭವಸಾರಕ್ಕೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ನಮೂನೆಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸುತ್ತವೆ.

ಅನುಭವಲೋಕಗಳು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ನಮೂನೆಯಾಗುತ್ತ ಕಲಾರೂಪವಾಗಿ ಮಾರ್ಪಡುವುದಕ್ಕೂ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕಾಲಘಟ್ಟಕ್ಕೂ ನಿಕಟಸಂಬಂಧವಿದೆಯೆಂದು ನನ್ನ ತಿಳುವಳಿಕೆ. ಹತ್ತು ಮತ್ತು ಹನ್ನೊಂದನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಚಂಪೂರೂಪದ ಪ್ರಧಾನತೆ, ಹನ್ನೆರಡನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ವಚನರೂಪದ ಪ್ರಧಾನತೆ–ಹೀಗೆ ನನ್ನ

ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ಸಮರ್ಥನೆಗಾಗಿ ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತ ಹೋಗಬಹುದು. ಇದು ಕೇವಲ ಕಲಾರೂಪಗಳ ಪ್ರಧಾನತೆಯೆ? ಅನುಭವಲೋಕಕ್ಕೂ ಕಲಾರೂಪಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧದ ಇತರೆ ಆಯಾಮಗಳೇನು? ವಸ್ತು ಮತ್ತು ವಿನ್ಯಾಸಗಳು ಕಾಲಘಟ್ಟವೊಂದರ ಪ್ರಧಾನಗುಣ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತವೆಯೆಂದರೆ, ಅದು ಆಯಾ ಕಾಲಾವಧಿಯ ಬದುಕಿನ ಸಾರ ಸಂಕೇತವಲ್ಲವೇ? ಇಂಥ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ವಸ್ತುವಿನ್ಯಾಸಗಳು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕಾಲಾವಧಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನತೆ ಪಡೆಯುತ್ತವೆಯೆಂದರೆ, ಕಾಲಾವಧಿಯೊಂದು ಕಂಡುಕೊಂಡ ಮನುಷ್ಯನ ಕಲ್ಪನೆಯೂ ಅಂತರ್ಗತವಾಗಿದೆಯೆಂದೇ ಅರ್ಥ. ಕಾಲ, ಕಲಾರೂಪ, ಅನುಭವಸಾರ ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯನ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತ ಕಾಲದ ದನಿಯಾಗುತ್ತವೆ. ಪ್ರಧಾನದನಿಯು ಆಯಾ ಕಾಲದ ಮನುಷ್ಯಕಲ್ಪನೆಯ ಪ್ರಧಾನಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಧ್ವನಿಸುತ್ತದೆ. ಇನ್ನಿತರೆ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಅಧೀನ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಗತವಾಗಿದ್ದು ಮುಂದೆಂದೋ ಪ್ರಧಾನವಾಗಬಹುದು. ಅಧೀನ ನೆಲೆಯ ಲಕ್ಷಣ ಹಾಗೂ ದನಿಗಳು ಪ್ರಧಾನವಾಗುವ ಕಾಲದ ಮನುಷ್ಯನ ಕಲ್ಪನೆ ಬೇರೆಯೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಆಯಾ ಕಾಲದ ಮನುಷ್ಯನ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಆಯಾಕಾಲದ ಪ್ರಧಾನ ಲಕ್ಷಣಗಳ ನೆಲೆಯಿರುತ್ತದೆ; ಅಂದಿನ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಒತ್ತಡಕ್ಕನುಗುಣವಾದ ಕಲಾರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಮನುಷ್ಯ ಮಾತಾಡತೊಡಗುತ್ತಾನೆ; ಮೌನವಹಿಸತೊಡಗುತ್ತಾನೆ; ಕಾಳಗವಾಡುತ್ತಾನೆ; ಕಣ್ತೆರೆಯುತ್ತಾನೆ; ಕಣ್ಮುಚ್ಚುತ್ತಾನೆ; ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಕಲೆಯಾಗುತ್ತಾನೆ.

ಪ್ರಧಾನಮನುಷ್ಯನ ರೂಪ ಮತ್ತು ಕಲಾರೂಪಗಳೇ ಆಯಾಕಾಲದ ಆದರ್ಶಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿ ವೈಭವೀಕರಣಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುವುದೂ ಉಂಟು. ಆದರೆ ಸಂವೇದನೆಯ ಚರಿತ್ರೆ ಸರಳ ರೇಖೆಯಲ್ಲ. ಸಂಭ್ರಮದೊಳಗೆ ಸಂಕಟವನ್ನು ಸಂಕಟದೊಳಗೆ ಸುಖದ ಸುಳಿಯನ್ನು ಒಟ್ಟಿಗೇ ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ಚರಿತ್ರೆ ಒಂದೊಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದು ಪ್ರಧಾನರೂಪವಾಗಿ ಪ್ರಕಟವಾಗುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಸ್ವಾಭಾವಿಕ. ಪ್ರಧಾನ ರೂಪದೊಳಗಿನ ಭಿನ್ನನೆಲೆಗಳು ಬಿಡಿಬಿಡಿಯಾಗಿದ್ದು, ಬರಬರುತ್ತಾ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಹೊಂದಿ ಒಂದಾಗಿ ಹೊರಬರುವ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂದರ್ಭ ಬಂದಾಗ ಕಾಲ ಬದಲಾಗುವ ಆಶಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ; ಅಂದರೆ ಬದುಕು ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಒತ್ತಡ ಪ್ರಧಾನವಾಗುತ್ತದೆ; ಇದು ಬರಹದಲ್ಲೂ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಇದರ ಫಲವಾಗಿ ಹಿಂದಿನ ಕಾಲಘಟ್ಟವು ಪುನರ್‌ಮೌಲ್ಯೀಕರಣಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಪುನರ್‌ಮೌಲ್ಯೀಕರಣಕ್ಕೆಂದು ಅದು ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕ ಪ್ರಯತ್ನ ನಡೆಯದೇ ಇದ್ದಾಗಲೂ ಹೊಸಬದುಕು ಮತ್ತು ಬರಹಗಳು ಹೊಸಕಾಲವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಮತ್ತು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವ ಕ್ರಿಯೆಯೇ ಪುನರ್‌ಮೌಲ್ಯೀಕರಣದ ಮೊದಲ ಹಾಗೂ ಸಹಜ ಹಂತವಾಗುವುದುಂಟು. ಹಿಂದಿನ ಕಲಾರೂಪಗಳು ಅಪ್ರಸ್ತುತವಾಗುತ್ತ ಹೊಸ ವಸ್ತುವಿನ್ಯಾಸಗಳು ಪ್ರಧಾನವಾಗುತ್ತ ಹೋದಂತೆ ಹೊಸಕಾಲ ಮತ್ತು ಹೊಸಮನುಷ್ಯನ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಮುಖಾಮುಖಿಗೆ ಇಳಿದು ಪುನರ್‌ಮೌಲ್ಯೀಕರಣ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ತನಗೆ ತಾನೇ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ

ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕಾಲಘಟ್ಟವನ್ನು ಮುಟ್ಟಿ ಹೊಸ ಆಶಯಗಳ ಹೊಸಮನುಷ್ಯನ ಕಲ್ಪನೆ ಗಟ್ಟಿಯಾಗುತ್ತ ಬಂದಂತೆ ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕ ಪುನರ್‌ಮೌಲ್ಯೀಕರಣದ ಅಗತ್ಯ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ವಿಚಾರವನ್ನು ಕನ್ನಡದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ವಿವರಿಸಬಹುದು.

ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ಗುಣಲಕ್ಷಣವೆಂದರೆ ವಿವಿಧ ಕಾಲಘಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ಕವಿಗಳು ಕಂಡ ಮನುಷ್ಯನ ಕಲ್ಪನೆ. ಇದು ಶಾಸನ ಸಾಹಿತ್ಯದಿಂದ ಹಿಡಿದು ಚಂಪೂ, ವಚನ, ರಗಳೆ, ಷಟ್ಪದಿ, ಸಾಂಗತ್ಯ ಇತ್ಯಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಹಾದು ಆಧುನಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಒಡಮೂಡಿದೆ. ಎಲ್ಲ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂದರ್ಭಗಳೂ ಆಯಾ ಕಾಲಾವಧಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನ ಗುಣಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಫಲಿಸಿವೆಯೆನ್ನುವುದು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಸಂಗತಿ. ಈಗ ಏಳನೇ ಶತಮಾನದ ಬಾದಾಮಿ ಶಾಸನವನ್ನೇ ನೋಡೋಣ.

> ಸಾಧುಗೆ ಸಾಧು ಮಾಧುರ್ಯಂಗೆ ಮಾಧುರ್ಯನ್
> ಬಾಧಿಪ್ಪ ಕಲಿಗೆ ಕಲಿಯುಗ ವಿಪರೀತನ್
> ಮಾಧವ ನೀತನ್ ಪೆರನಲ್ಲ

–ಎಂಬ ಒಂದು ಪದ್ಯ ಬಾದಾಮಿ ಶಾಸನದಲ್ಲಿದೆ. ಇದು ರಾಜರ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಹೊಗಳಿದ್ದರೂ ಅದೇ ಆ ಕಾಲದ ಆದರ್ಶಮನುಷ್ಯನ ಕಲ್ಪನೆಯೆಂದು ಹೇಳಬಹುದಾಗಿದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಪ್ರಭುತ್ವದಲ್ಲಿ ಪ್ರಜೆಗಳಿಗೆ ಪ್ರಭುವೇ ಅಂತಿಮ ಆದರ್ಶ. ಅವನೇ ದೈವಸಮಾನ. ರಾಜನ ಸೌಲಭ್ಯ ಸವಲತ್ತುಗಳ ಸ್ವಲ್ಪ ಭಾಗವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವುದು ಅಸಾಧ್ಯವಾದರೂ ಪ್ರಜೆಗಳಿಗೆ ಆತನ ಗುಣಾದರ್ಶಗಳೇ ದಾರಿದೀಪ. ಸಾಧು ಸ್ವಭಾವದವರಿಗೆ ಸಾಧುವಾಗಿಯೂ ಮಧುರ ಸಂಬಂಧಿಗಳಿಗೆ ಮಾಧುರ್ಯವಾಗಿಯೂ ಇರುವ ರಾಜ ಕಾಟಕೊಡುವವರಿಗೆ 'ಕಲಿಯುಗ ವಿಪರೀತನ್'. ಮನುಷ್ಯನೆಂದರೆ ಹೀಗೆ ಇರಬೇಕೆಂಬ ಆಶಯ ಈ ಪದ್ಯದಲ್ಲಿದೆ. ರಾಜನೇ 'ಮಹಾಮಾನವ'ನೆಂಬ ನಂಬಿಕೆಯಿದ್ದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇದು ಸಹಜವೂ ಹೌದು. ಈಗಲೂ ಕನ್ನಡಿಗರ ಗುಣಾದರ್ಶನವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವಾಗ ಈ ಪದ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುವ ಪರಿಪಾಠವಿದೆ. ರಾಜರಿಂದಲೇ ಹಾಕಿಸಲ್ಪಡುವ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಕೆತ್ತಿದ ರಾಜನ ಗುಣ ಪ್ರಶಂಸೆಯನ್ನಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಿ, ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಮೀರಿದ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಿಂತು ನೋಡಿದಾಗ ಈ ಪದ್ಯಗಳು ಪುನರ್‌ಮೌಲ್ಯೀಕರಣಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತವೆ; ಆಗ ಸ್ವಪ್ರಶಂಸೆಯ ಸಾಧನವಾಗಿ ಕಾಣುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯೇ ಹೆಚ್ಚು.

ಹತ್ತನೇ ಶತಮಾನದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ–ಸಾಹಿತ್ಯಗಳ ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯೆಂದರೆ ಪಂಪ. 'ಚಾಗದ ಭೋಗದಕ್ಕರದ ಗೇಯದ ಗೊಟ್ಟಿಯಲಂಪಿನಿಂಪುಗಳ್ಗಾಗರಮಾದ ಮಾನಿಸರೆ ಮಾನಿಸರ್' ಎಂಬ ಆದರ್ಶ ಮಾನವನ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಸಾದರಪಡಿಸಿಯೂ ಆತ ಎಲ್ಲ ಗುಣಗಳನ್ನು ಒಬ್ಬನಲ್ಲೇ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಒಬ್ಬನಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದು ಪ್ರಧಾನ ಗುಣವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಪಂಪ, ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಪರಿಪೂರ್ಣತೆಯನ್ನು ವಿವಿಧ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ

ಮೂಲಕ ಕಾಣುವ ಕ್ರಮವು ಏಕವ್ಯಕ್ತಿ ಶಕ್ತಿಯ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲೂ ಸಮೂಹಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಶೋಧಕ್ಕೆ ಹವಣಿಸುವ ಒಂದು ಹೊಳಹಾಗಿ ನನಗೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. 'ಚಲದೊಳ್ ದುರ್ಯೋಧನಂ ನನ್ನಿಯೋಳ್ ಇನತನಯಂ' ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಸಾದರಗೊಳ್ಳುವ ಪದ್ಯವು ಪರಿಪೂರ್ಣ ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬನ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಗೆ ಬದಲಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಒಕ್ಕೂಟದಲ್ಲಿ ಪರಿಪೂರ್ಣತೆಯನ್ನು ಕಾಣುವ ಪ್ರಯತ್ನವಾಗಿದೆ. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಪಂಪನ ದುರ್ಯೋಧನ ಆಂತರಿಕ ಹೋರಾಟದ ಒಂದು ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವೂ ಆಗಿದ್ದಾನೆ. ಕರ್ಣನ ಸಾವನ್ನು ಕಂಡು 'ನಿನ್ನನಾಂ ನೆರೆ ಕೊಂದೆಂ...... ಕೌಂತೇಯರೇಂ ಕೊಂದರೆ' ಎನ್ನುವಾಗ ಆತನ ಸಂಕಟ ಸ್ಫೋಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಚಲಕ್ಕೆ ಹೆಸರಾದ ದುರ್ಯೋಧನ ಚಲದ ಅಚ್ಚಿನಲ್ಲಿ ತೆಗೆದ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಮಾತ್ರವಾಗದೆ ಸಿಂಹಾಸನ ಸ್ವಾಭಿಮಾನ, ಸಂಕಟಗಳ ನಡುವೆ ತಳಮಳಿಸುವ ಮನುಷ್ಯನು ಆಗುತ್ತಾನೆ. ಶಾಸನ ಪದ್ಯದ ಏಕಮುಖತೆಗೆ ಬದಲಾಗಿ ಬಹುಮುಖತೆಯ ಶೋಧಕ್ಕೆ ತೊಡಗುವ ಪ್ರಯತ್ನ, ಪಂಪನಲ್ಲಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪಂಪನ 'ಮನುಷ್ಯ' ಹಿಂದಿನ ಮನುಷ್ಯನಲ್ಲ. ಹಿಂದಿನ ಕಾಲಘಟ್ಟಕ್ಕೆ ಹೋಲಿಸಿದಾಗ ಪುನರ್‌ಮೌಲ್ಯೀಕರಣ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿ ಹೊರಬಂದ ಮನುಷ್ಯನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಪಂಪನಲ್ಲಿ ಬರುವ 'ಚಲದೊಳ್ ದುರ್ಯೋಧನಂ' –ಗುಣಸ್ವಭಾವ ವಿಶೇಷ ಮತ್ತು 'ಏನಭಿಮಾನಧನಂ ಸುಯೋಧನಂ' ಎಂಬ ಮೆಚ್ಚುಗೆಗಳು ರನ್ನನ ಗದಾಯುದ್ಧದ ಕೇಂದ್ರಪ್ರಜ್ಞೆಯಾಗಿದೆ. ರನ್ನನ ದುರ್ಯೋಧನನು ಪ್ರಭುವಿನ ಆತ್ಮಪ್ರತ್ಯಯದಿಂದ ಪ್ರಜೆಯ ಸಂಕಟಕ್ಕೆ ಇಳಿಯುತ್ತ ತಳಮಳಿಸುವ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವಾಗುವುದು ಒಂದು ವಿಶೇಷವೇ ಸರಿ.

ವಚನ ಚಳುವಳಿಯು ತನ್ನ ಹಿಂದಿನ ಕಾಲಘಟ್ಟಕ್ಕೆ ಹೋಲಿಸಿದಾಗ ಪುನರ್ ಮೌಲ್ಯೀಕರಣ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಫಲವೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು. ವಚನ ಚಳುವಳಿಯ ಪರಂಪರೆಗೆ ಈಗ ಏನಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಇಪ್ಪತ್ತನೇ ಶತಮಾನದ ಕಡೆಗಾಲದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಆದರೆ ಹನ್ನೆರಡನೇ ಶತಮಾನದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಹತ್ತು ಮತ್ತು ಹನ್ನೊಂದನೆಯ ಶತಮಾನದವರೆಗಿನ ಬದುಕಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವುದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕ. ಹೀಗೆಂದ ಕೂಡಲೇ ಹಿಂದಿನ ಕಾಲಘಟ್ಟದಿಂದ ಕಡಿದುಕೊಂಡು ವಚನ ಚಳುವಳಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿದೆಯೆಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಹಿಂದಿನ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಅಧೀನವಾಗಿದ್ದು ಚಡಪಡಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಆಸೆಗಳು, ಆಶಯಗಳಾಗಿ ಖಚಿತ ಆಕೃತಿ ಪಡೆದದ್ದು ಹನ್ನೆರಡನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ. ಒಂದು ಕಾಲಘಟ್ಟ ಇನ್ನೊಂದು ಕಾಲಘಟ್ಟಕ್ಕೆ ಒಳಗಿಂದಲೇ ಎದುರಾಗುತ್ತ ಹೊರಬಂದು ಹೊಸ ಆಕಾರವನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಕ್ರಿಯೆ ನಿರಂತರವಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತ ಬಂದಿದೆ. ವಚನ ಚಳುವಳಿಯ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೂ ಈ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಬಹುದು. ಹಿಂದಿನ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಬದುಕನ್ನು ಪುನರ್‌ಮೌಲ್ಯೀಕರಿಸುವುದರಿಂದ ಹೊಸ ಮೌಲ್ಯಗಳು, ಹೊಸಮನುಷ್ಯನ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ. ವಚನ ಚಳುವಳಿ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ, ಸ್ಥಾವರ ವಿರೋಧಿಯಾಗಿ, ಜಂಗಮ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಪರವಾಗಿ ಹೊಸಶಕ್ತಿ ಸಂಚಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತ ಜಾತಿ ಮತ ಮೀರಿದ ಧಾರ್ಮಿಕ ವಿನ್ಯಾಸವನ್ನು ಪಡೆದದ್ದು, ವೈದಿಕ ಧರ್ಮದ ಜಡತೆಗೊಡ್ಡಿದ ಒಂದು ಪುನರ್‌ಮೌಲ್ಯೀಕರಣವೇ

ಆಗಿದೆ. ಇದರ ಫಲವೆಂಬಂತೆ ಹರಿಹರನ ರಗಳೆಗಳಲ್ಲಿ ಶಿವಭಕ್ತ ಸಾಮಾನ್ಯರೂ ನಾಯಕರಾದರು. ರಾಘವಾಂಕನ ಹರಿಶ್ಚಂದ್ರ ರಾಜನಾದರೂ ಕಟ್ಟಕಡೆಗೆ ವೀರಬಾಹುಕನ ಆಳಾಗಿ ಸ್ಮಶಾನದಲ್ಲಿ ಶಿವಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರ ಪಡೆಯುವ ಪ್ರಸಂಗ ಸಾಂಕೇತಿಕವಾಗಿ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾದುದು. ಅನಾಮಿಕೆಯರನ್ನು ಹೊಲೆತನದ ಆಧಾರದಲ್ಲಿ ಹೀಯಾಳಿಸಿದ ರಾಜನಿಗೆ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವಾಗುವುದು 'ಅಂತ್ಯಜ'ನಾದ ವೀರಬಾಹುಕನ ಆಳಾದ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಎಂಬ ಅಂಶ, ಅಪವರ್ಗೀಕರಣದ ಭಾಗವಾಗಿಯೂ ನನಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಕುಮಾರವ್ಯಾಸ ತನ್ನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಕೊಂಡ ಹೊಸ ನೆಲೆಗಳು ಮೂಲ ವ್ಯಾಸಭಾರತಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುವುದಕ್ಕೆ ಕಾಲದ ಚಲನಶೀಲಗುಣವನ್ನೂ ತನ್ನ ಸಂದರ್ಭವನ್ನೂ ಒಟ್ಟಿಗೆ ತನ್ನದಾಗಿಸಿಕೊಂಡ ಭಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಬದುಕಿನ ಅಭೇದ ಕಲ್ಪನೆಯೂ ಒಂದು ಕಾರಣ. ಈತನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುವ ದ್ರೌಪದಿ ಕನ್ನಡಕ್ಕೇ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದವಳು. ಸ್ಥಗಿತವೌಲ್ಯಗಳ ಪುನರ್‌ಮೌಲ್ಯೀಕರಣವನ್ನು ಮಾಡಿದವಳು. ಕನಕದಾಸರ 'ರಾಮಧಾನ್ಯ ಚರಿತೆ'ಯ ಆಶಯ ನಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ಆರ್ಥಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಒಂದು ಉತ್ತಮ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವಾಗಿದೆ.

ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನನಗೆ 'ಪಂಚತಂತ್ರ'ದ ನೆನಪು ಬರುತ್ತದೆ. 'ಪಂಚತಂತ್ರ' ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಕಷ್ಟಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕಿದ ಮೃಗರಾಜನಿಗೆ ಸಹಾಯ ಮಾಡುವ ಬಗ್ಗೆ ಕರಟಕ–ದಮನಕರಲ್ಲಿ (ನರಿಗಳು) ಚರ್ಚೆ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಕರಟಕ "ಉದರಭರಣ ಮಾತ್ರಮಪ್ಪಂತೆ ರಾಜಾನುಸೇವನಂಗೆಯ್ದಿರ್ಪೆವು" ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಈತನಿಗೆ ರಾಜಸೇವೆಗೆ ಉತ್ಸಾಹವೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಹೊಟ್ಟೆಪಾಡಿಗಾಗಿ ರಾಜಸೇವೆ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದೇನೆಯೇ ಹೊರತು ಬೇರೇನೂ ಅಲ್ಲವೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮೇಲೆ ಬಿದ್ದು ರಾಜನ ಸಹಾಯಕ್ಕೆ ಹೋಗಲು ಹಿಂದೇಟು ಹಾಕುತ್ತಾನೆ. ಮೃಗರಾಜನ ಸ್ನೇಹ ಬೆಳೆಸಬೇಕೆಂದು ಸಂಜೀವಕನನ್ನು ಒತ್ತಾಯಿಸಿದಾಗ "ಸೇವಾವೃತ್ತಿ ಕಷ್ಟಂ, ರಾಜಸೇವೆಯೆಂಬುದು ಜೀವನೋಪಾಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣಂ" ಎಂದು ಹೇಳುವುದಲ್ಲದೆ "ಇಂತು ಲಘುತರಮಪ್ಪ ಸೇವೆಯಿಂ ತನ್ನಿಚ್ಛೆಯೊಳ್ ಬರ್ದುಂಕುವ ಶುನಕಂ ಲೇಸೆಂದು ವಿದ್ವಾಂಸರ್ ಪೇಳ್ವರ್" ಎಂದು ಸಮರ್ಥನೆ ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ರಾಜಸೇವೆಗಿಂತ ತನ್ನಾರಕ್ಕೆ ತಾನು ಸ್ವತಂತ್ರ ವಾಗಿ ಬದುಕುವ ನಾಯಿಯೇ ಉತ್ತಮವೆಂಬ ಈ ಮಾತು ಅಂತರಂಗದ ಕಿಡಿಯಾಗಿದೆ. ಪಾತ್ರವೊಂದರ ಬಾಯಲ್ಲಿ ಬಂದರೂ ಆ ಕಾಲದ ಒಂದು ಒಳದನಿಯಾಗಿ ಇದಕ್ಕೆ ಮಹತ್ವವಿದೆ. ಇದೇ ಸಂಜೀವಕನ ಬಾಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಇನ್ನೊಂದು ಮಾತನ್ನು ಗಮನಿಸೋಣ. "ಅರಸಿಂಗೆ ಹಿತವ ಮಾಡುವಾತಂ ಪ್ರಜೆಗೆ ಹಗೆಯಹನು. ಪ್ರಜೆಗೆ ಹಿತವ ಮಾಡುವಾತನನ್ ಅರಸುಗಳ್ ಕೈಪಿಡಿಯರು"– ಎಂಬ ಈ ಮಾತು ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಪದ್ಧತಿಯ ನಡುವೆಯೇ ಕಿಡಿಯೊಡೆಯುತ್ತಿದ್ದ ವರ್ಗಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆ.

ಹೀಗೆ ಜನತೆಯ ಅನುಭವ, ನಿಯಂತ್ರಕಗಳ ನಡುವೆಯೂ ಅಂತರಂಗದ ಅಧಿಕೃತತೆಗೆ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಕೊಡುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತವೆ. ಪರಮ ವಿಧೇಯತೆಯ ವಾತಾವರಣದಲ್ಲೂ ಅನುಭವದ ಒತ್ತಡ ಹುಟ್ಟುಹಾಕುವ ಅರಿವಿನ

ಸೆಳೆತದಲ್ಲಿ ಸತ್ಯಸ್ಫೋಟಗೊಳ್ಳುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು 'ಪಂಚತಂತ್ರ'ದಲ್ಲಿ ಸಂಜೀವಕ ಹೇಳುವ ರಾಜವಿರೋಧಿ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ನೋಡಬಹುದು.

"ಕುಲಜನಪ್ಪನಂ ಕುಲಹೀನನೆಂದಪರ್, ಕುಲಹೀನನಂ ಕುಲಜಾತನೆಂದಪರ್, ಕಲಿಯು ಕಡುಪಂದೆಯೆಂದು ಮಾತಾಡುವರ್, ಕಡುಪಂದೆಯ ಕಲಿಯೆಂದು ನುಡಿವರ್, ಪಲಬರ್ ಜೀಯೆನೆ ನನ್ನಿಯಂ ನುಡಿವನಂ ಪುಸಿಗನೆಂಬರ್, ಪುಸಿವಾತಗಂ ನೆಲದೊಳೀತನೆ ಪುಸಿಯಿಲ್ಲದವನೆಂಬ ಅರಸುಗಳ್ಗಿದು ನೈಜ ಗುಣ ಮಾಗಿರ್ಕುಂ"–ಎಂಬ ಈ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ರಾಜರ ಅಪ್ರಮಾಣಿಕತೆ, ತಪ್ಪುಗ್ರಹಿಕೆ ಮತ್ತು ನೋಟಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು.

ಸರ್ವಾಧಿಕಾರೀ ಅರಸರ ಕಣ್ಣು, ಕಿವಿ, ನಾಲಗೆಗಳು ತಂತಮ್ಮ ಅನುಭವ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದಿಂದ ವಂಚಿತವಾಗಿರುವ 'ವ್ಯವಸ್ಥೆ'ಯೂ ಈ ಮಾತುಗಳಿಂದ ಅನಾವರಣಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಸಂಜೀವಕ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ–"ಇಂತಪ್ಪ ಅವಿವೇಕಿಗಳುಮ್ ಅಜ್ಞಾನಿಗಳುಮಪ್ಪ ಅರಸುಗಳನೋಲೈಪುದು ಅರಿದು, ಎಂತುಂ ಸೇವಾವೃತ್ತಿಯೇ ಕಷ್ಟಮ್."

–'ಪಂಚತಂತ್ರ'ದ ಈ ವಿವರಗಳು ಸಮಾಜ ಹಾಗೂ ರಾಜ್ಯ–ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಪುನರ್‌ಮೌಲ್ಯೀಕರಣವೆಂದೇ ನನ್ನ ಭಾವನೆ. (ಈ ಮಾದರಿಯ ಮತ್ತಷ್ಟು ವಿವರಗಳಿಗೆ ನನ್ನ 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಸೃಜನಶೀಲತೆ' ಕೃತಿಯನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು.)

ನವೋದಯ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಹುಟ್ಟು ಹೊಸಸಮಾಜದ ಸೃಜನಶೀಲ ಒತ್ತಡದಿಂದ ಉಂಟಾಗಿದೆ. ಬ್ರಿಟಿಷರ ಆಗಮನ, ಔದ್ಯಮೀಕರಣಗಳ ಫಲವಾಗಿ ಬದಕಿನಲ್ಲಾದ ಬದಲಾವಣೆಗಳು, ಹೊಸ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಅನುವು ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟವು. ನವೋದಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಉಪರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ, ನಿಸರ್ಗ ಪ್ರೇಮಗಳೊಂದಿಗೆ ಪ್ರಮುಖ ಲೇಖಕರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಸಾಮಾಜಿಕ ದುರಂತಗಳಿಗೆ ತೀವ್ರಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ನೀಡಿದ್ದು ಆಧುನಿಕ 'ಮನುಷ್ಯ'ನ ಆವಿರ್ಭಾವವನ್ನು ಸಾರಿಹೇಳಿದಂತಾಯಿತು. ಈ ಮನುಷ್ಯನ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಪರಂಪರೆಯ ಎಳೆಗಳಿದ್ದರೂ ಆಧುನಿಕ ಪೂರ್ವಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಿಂತಿದ್ದ, ರಾಜಪ್ರಭುತ್ವದಿಂದ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೆ ದಾಟುತ್ತಿರುವ ಸಂಧಿಕಾಲದಿಂದ ಹಿಡಿದು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಸಂದ ಸಂಭ್ರಮದ ವಿಸ್ತರಣೆಯವರೆಗೂ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿದ್ದ, ಹಿಂದಿನ ಜೀವನ ಶೈಲಿಗೆ ಭಿನ್ನವಾದ ಶೈಲಿಯೇ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪುನರ್‌ಮೌಲ್ಯೀಕರಣದ ಫಲ. ನವ್ಯಸಾಹಿತ್ಯವಂತೂ ನವೋದಯ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಭಾವುಕಲೋಕಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ 'ಮನುಷ್ಯ'ನನ್ನು ಶೋಧಿಸಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸತೊಡಗಿತು. ನಗರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಖರತೆಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ 'ನವ್ಯ ಮನುಷ್ಯ' ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಯಂತ್ರನಾಗರಿಕತೆಯ ಫಲವಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಬೌದ್ಧಿಕ–ಅಂತರ್ಮುಖಿ ಮತ್ತು ಮೇಲ್‌ಮಧ್ಯಮವರ್ಗದ ಪ್ರತಿನಿಧಿ. ದಲಿತ ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಳುವಳಿಯ ಸಂದರ್ಭ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಭಿನ್ನವಾದದ್ದು. ಪ್ರಶ್ನೆ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಭಟನೆಗಳು ಪ್ರತೀಕವಾಗಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದುಕು ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಬದಲಾವಣೆಯ ತೀವ್ರತೆಯಲ್ಲಿ

ಶೋಧಿಸುವ ಮತ್ತು ತೆರೆದಿಡುವ 'ಮನುಷ್ಯ' ಚಳುವಳಿಯ ಆದರ್ಶ. ಈತ ಸಮಾನತೆಗಾಗಿ ತುಡಿಯುತ್ತ, ನೋವಿನಿಂದ ನಲುಗುತ್ತ, ಆಶಾವಾದದಲ್ಲಿ ಅರಳುತ್ತ, ನೊಂದವರ ದನಿಯಾಗಬಯಸುವ ಮಾನವತಾವಾದಿ. ಈ 'ಬಂಡಾಯ ಮನುಷ್ಯ' ಸಾಮಾಜಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯ ತಿಳುವಳಿಕೆಯಿಂದ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಕರುಳು ಕೊಡಬಯಸುವ ಸಂಕಟಜೀವಿಯೂ ಹೌದು; ಸ್ಫೋಟಜೀವಿಯು ಹೌದು; ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಹಸಿಹಸಿಯಾಗಿ ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಹದವಾಗಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುವ ಈ ಸಂದರ್ಭ ನಮ್ಮ ಆಧುನಿಕತೆಯ ಒಂದು ಸುತ್ತು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗುತ್ತಿರುವಾಗ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಕ್ರಮವೇ ಹಿಂದಿನ ಬದುಕನ್ನು, ಬರಹವನ್ನು, ಪುನರ್‌ಮೌಲ್ಯೀಕರಣಕ್ಕೆ ಒಳಗುಮಾಡಿದೆ.

ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಈ ವಿವರಣೆ, ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಬದುಕು, ಹಿಂದಿನ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಪುನರ್‌ಸಂಯೋಜನೆಯಾಗುವುದನ್ನು ಮತ್ತು ಹೊಸಕಾಲಘಟ್ಟದ ಸಾಹಿತ್ಯಸೃಷ್ಟಿ ಪುನರ್‌ಮೌಲ್ಯೀಕರಣದ ಒಂದು ಅಂಗವಾಗುವುದನ್ನು ತಿಳಿಯಪಡಿಸಿದೆ. ಬದುಕು, ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ವಿಮರ್ಶೆ ಈ ಮೂರು ಹಂತಗಳಿಗೂ ಪುನರ್‌ಮೌಲ್ಯೀಕರಣ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ವ್ಯಾಪಿಸುತ್ತದೆ. ಕಾಲದಿಂದ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಬದುಕು ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಬದಲಾಗುತ್ತದೆಯೆಂದರೆ ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಯಂತ್ರಜ್ಞಾನದ ಫಲಿತಗಳಿಂದ ಮಿಶ್ರಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಂದರ್ಭ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರ ಪ್ರತಿಫಲನವಾಗಿ, ಶೋಧವಾಗಿ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಬದಲಾಗದ ಸ್ಥಗಿತನೆಲೆಗಳು ಬದುಕಿನಲ್ಲಿರುವಂತೆ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲೂ ಇರುತ್ತವೆಯೆನ್ನುವುದು ನಿಜವಾದರೂ ಹೊಸರೂಪಗಳ ಹುಟ್ಟನ್ನು ತಡೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಜಡಹಿಡಿತದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಹೊಂದಲು ಬದುಕು ತಹತಹಿಸಿದಾಗ, ಸಾಹಿತ್ಯವೂ ಅದನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಬದಲಾವಣೆಯ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಗೆ ಪ್ರಬುದ್ಧತೆ ತರುವ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆಯನ್ನು ವಿಮರ್ಶೆ ನಿರ್ವಹಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಬುದ್ಧತೆಯು ಬದುಕು, ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ವಿಮರ್ಶೆ–ಈ ಮೂರು ಹಂತಗಳಲ್ಲಿ ಅನಿವಾರ್ಯವಾದ ಒಂದು ಗುಣ. ಹೊಸಬದುಕಿನ ಆಶಯಗಳು ಹೊಸಸಾಹಿತ್ಯವಾಗಿ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಹೊಸ ಆಯಾಮಗಳನ್ನೂ ನಿರೀಕ್ಷಿಸುತ್ತವೆ.

ಬದುಕು ಮತ್ತು ಬರಹದ ಸಂಬಂಧವೇ ಹೀಗೆ. ಅತ್ಯಂತ ಗಾಢವಾದ ಈ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ದೃಢಗೊಳಿಸುವ, ದರ್ಶನಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನು ಬೆಳೆಸುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹೊಣೆಯನ್ನು ವಿಮರ್ಶೆಯೂ ಹೊರಬೇಕಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಮತ್ತು ಸಮಕಾಲೀನ ಪ್ರಜ್ಞೆಗಳು ಸಾವಯವಗೊಂಡ ಆಂತರಂಗಿಕ ಸ್ಥಿತಿ ಅಗತ್ಯವಾದುದು. ಇಂಥ ಸ್ಥಿತಿಯಿಂದ ಬದುಕು, ಬರಹ ಮತ್ತು ವಿಮರ್ಶೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಂವಾದ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ; ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುತ್ತಲೇ ಸಮಾಜಮುಖಿಯಾಗುವ ಆಶಯ ಹದಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಒಂದರೊಳಗೊಂದು ಸೇರುತ್ತಲೇ ಸ್ವತಂತ್ರ ಸಾಕ್ಷಿತ್ವ ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ವಿಶಿಷ್ಟತೆ ಲಭ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಬದುಕು, ಬರಹ, ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧವೇ ಇಲ್ಲದ ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆಗೆ ಈಡಾಗಿ ಅಹಂಕಾರದ

ವಿಕಾರದಲ್ಲಿ ವಿಜೃಂಭಿಸುತ್ತವೆ. ಆಗ ವಿಕೃತಿಯೇ ಆಕೃತಿಯಾಗಿ ಭ್ರಮೆಯೇ ಬದುಕಾಗಿ ಮುಖವಾಡವೇ ಮನುಷ್ಯನಾಗುವ ಅಪಾಯವಿದೆ.

ನಾವು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಮನಗಾಣಬೇಕು: ಬರಹವು ಬದುಕಿನ ಬಟ್ಟೆಯಾಗಬಾರದು: ಬದುಕಿನ ಚರ್ಮವಾಗಬೇಕು. ಬಟ್ಟೆ ಆಕರ್ಷಣೀಯವಾಗಿದ್ದರೂ ಬಣ್ಣಬಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವ ಸಂದರ್ಭಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಬದಲಾಯಿಸುವ ತುರಿಕೆಯೂ ಇರುತ್ತದೆ; ಬಟ್ಟೆಯಾಗುವ ಸಾಹಿತ್ಯ ಬದುಕಿನ ಭಾಗವಾಗುವುದಿಲ್ಲ; ಬದುಕಿನ ಹೊದಿಕೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಬದುಕಿನ ಚರ್ಮವಾದಾಗ ಅವಿನಾಭಾವ ಸಂಬಂಧ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ನಮ್ಮ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಚರ್ಮಕ್ಕೇ ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯಿರುವುದರಿಂದ ಅದು ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ. ಚರ್ಮ ಕಪ್ಪಾಗಿರಬಹುದು, ಕೆಂಪಾಗಿರಬಹುದು; ಎಣ್ಣೆಗೆಂಪಾಗಿರಬಹುದು. ಕಪ್ಪುಚರ್ಮಕ್ಕೆ ಕರಾಳ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟ ಸಮಾಜ ನಮ್ಮದು; 'ಕಪ್ಪಿಟ್ಟ ಮುಖ'ವೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆ ಈ ಕರಾಳ ಚರಿತ್ರೆಯ ಕೊಡುಗೆಯೇ ಆಗಿದೆ. ಇದಕ್ಕಿಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ನಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಚರ್ಮಕ್ಕೆ ಸ್ಪರ್ಶದ ಸಮಸ್ಯೆಯೂ ಇದೆ. ಈ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅನೇಕರ ಚರ್ಮವನ್ನು ಮುಟ್ಟಬಾರದೆನ್ನುವ 'ಮೌಲ್ಯ'ಗಳು ಮನುಷ್ಯನೊಳಗೆ ಮನೆ ಮಾಡಿವೆ. ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರ ಚರ್ಮವನ್ನಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತ ಶ್ರಮಜೀವಿಗಳ ಚರ್ಮವನ್ನು ಮುಟ್ಟದೆ ಮೂಗು ಮುಚ್ಚಿಕೊಂಡು ಮಾರುದ್ದ ಹಾರುವ 'ಮನುಷ್ಯ'ರು ನಮ್ಮಲ್ಲಿದ್ದಾರೆ. ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಬಲಾಢ್ಯರಾದ ಇವರು ಮೇಲ್‌ವರ್ಣ ಮತ್ತು ವರ್ಗವಾಗಿ ದೂರವೇ ಉಳಿಯುತ್ತಾರೆ. ಇತರರ ಚರ್ಮವನ್ನೂ ಮುಟ್ಟದೆ, ತಮ್ಮ ಚರ್ಮವನ್ನೂ ಮುಟ್ಟಿಸಿಕೊಳ್ಳದೆ ಇರುವ ಇಂಥವರು ಸಾಮಾಜಿಕ ಆರ್ಥಿಕ ಅಂತರವನ್ನು ಕಾಯ್ದುಕೊಳ್ಳುತ್ತ ತಮ್ಮದು ಮಾತ್ರವೇ ಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂಬ ಆತ್ಮರತಿಯಲ್ಲಿ ಆಳಬಯಸುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬರಹವು ಬದುಕಿನ ಚರ್ಮವೆಂಬ ತಾತ್ವಿಕ ಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ತಲುಪಿದಾಗ ತೆರೆದುಕೊಳ್ಳುವ ನಿಗೂಢಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕ ಮಹತ್ವ ಪಡೆಯುತ್ತವೆ. ಮನುವಿನ ನೆಲೆಗೂ ಮನುಷ್ಯತ್ವದ ನೆಲೆಗೂ ಇರುವ ಅಂತರಗಳು ಅನಾವರಣಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಾವಿರಾರು ವರ್ಷಗಳ ಕಾಲ ಮುಟ್ಟದೆ ಬಿಟ್ಟ 'ಚರ್ಮ'ದ ನೆಲೆಯಿಂದ ಒಟ್ಟು ಬದುಕು ಮತ್ತು ಬರಹವನ್ನು ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸುವುದು ನಮ್ಮ ಕಾಲದ ನಿಜವಾದ ಪುನರ್‌ಮೌಲ್ಯೀಕರಣ.

ಪುನರ್‌ಮೌಲ್ಯೀಕರಣದಲ್ಲಿ ನಾವು ನಿಂತ ನೆಲೆಗೆ ಮಹತ್ವವಿದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ನಮ್ಮ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಕ್ರಮವನ್ನು ನಾವು ನಿಂತಿರುವ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ನೆಲೆಗಳು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ಅನಿವಾರ್ಯ ನಿಯಂತ್ರಣದಲ್ಲಿ ಹದಗೊಂಡು ಹೊರಬರುತ್ತಾ ನಡೆಸುವ ಪರಿಶೀಲನೆಯ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟಕೋನವೊಂದು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಇದರ ಸ್ಪಷ್ಟನೆಗಾಗಿ ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ನೋಡಬಹುದು.

ಶಿವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನೆಲೆ

ವಚನ ಚಳುವಳಿ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯವು ಅದಕ್ಕಿಂತ ಹಿಂದಿನ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಿಂತು ನೋಡಿದಾಗ ಅತ್ಯಂತ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಕವಾದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ. ಆದರೆ ಇಪ್ಪತ್ತನೇ ಶತಮಾನದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಸಾವಿರಾರು ವರ್ಷ ಮುಟ್ಟದೇ ಬಿಟ್ಟ ಚರ್ಮದ ನೆಲೆಯಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ಪ್ರಗತಿಪರವಾಗಿ ಕಂಡರೂ ತೀರಾ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಕವಾಗಿ ಕಾಣದೇ ಇರಬಹುದು.

ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತ, ನಾನು ವಚನ ಚಳುವಳಿ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಖಂಡಿತ ಅಲ್ಲಗಳೆಯುತ್ತಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಮಹತ್ವ ಮತ್ತು ಸಮಕಾಲೀನ ಪ್ರಸ್ತುತತೆಗಳ ನಡುವೆ ಸೂಕ್ಷ್ಮಗೆರೆಯೊಂದು ಇರಲೇಬೇಕು ಎಂದು ಬಯಸುತ್ತೇನೆ. ಆಗ ನನ್ನಂಥವರಿಗೆ ವಚನ ಚಳುವಳಿ ಕಾಣುವ ಬಗೆ, ಬೇರೆ ಕೆಲವರಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿದ್ದರೆ ಅದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಹಜತೆ; ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸ್ವಾಭಾವಿಕತೆ; ಅಲ್ಲದೆ, ಇದು ಪುನರ್‌ಮೌಲ್ಯೀಕರಣದ ಒಂದು ಸಹಜ ವಿಧಾನವೂ ಆಗುತ್ತದೆ.

ವಚನ ಚಳುವಳಿಯು 'ಭಕ್ತಿ'ಗೆ ಚಲನಶೀಲ ಸ್ವರೂಪ ತಂದು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಮಹತ್ವ ಪಡೆದಿದೆ. ನಮ್ಮ ನೆಲದಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿಯೂ ರಾಜಪ್ರಭುತ್ವದ ಯಥಾಸ್ಥಿತಿ ಸಾಧನವಾಗುವ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಡಿ.ಡಿ.ಕೋಸಾಂಬಿಯವರು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅರಮನೆ ಮತ್ತು ದೇವಾಲಯವನ್ನೂ ರಾಜ ಮತ್ತು ದೈವವನ್ನೂ ಸಮೀಕರಿಸುವ ಅವರು ಸಮಾಜದ ಸ್ಥಿರತೆಗೆ ಭಕ್ತಿ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯ ಮತ, ಪೂರಕವಾಗಿರುವುದನ್ನು ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಭಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ನಿಷ್ಠೆಯೇ ಪ್ರಧಾನವೆಂಬ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ರಾಜನ ಸ್ಥಿರತೆಗೆ ಭಕ್ತಿಯೂ ಸಾಧನವಾಗುವ ಪ್ರಧಾನ ಸೂಚನೆಗಳನ್ನು ಕೋಸಾಂಬಿಯವರ ವಿಚಾರ ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಕೃಷಿಕನು ಜಮೀನ್ದಾರನಿಗೂ ಜಮೀನ್ದಾರನು ಪಾಳೇಗಾರನಿಗೂ ಪಾಳೇಗಾರನು ಸಾಮಂತನಿಗೂ ಸಾಮಂತ ರಾಜನಿಗೂ ನಿಷ್ಠೆಯಿಂದಿರಲು 'ಭಕ್ತಿ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ' ಸಹಾಯಕವಾಗುತ್ತದೆಯೆಂಬುದು ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದ ಸಾರ. ಭಕ್ತಿಯ ನಿಷ್ಠೆ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ರಾಜಪ್ರಭುತ್ವ ನಿಷ್ಠೆಯಾಗುವ ರೀತಿಯನ್ನು ಈ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. 'ದೇವಾಲಯ ಭಕ್ತಿ'ಮತ್ತು 'ಅರಮನೆ ಭಕ್ತಿ'ಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಆತಂಕದಿಂದ ಪರಿಶೀಲಿಸಿದೆ.

ಆದರೆ ವಚನ ಚಳುವಳಿ, ಭಕ್ತಿಯನ್ನು ದೇವಾಲಯದಿಂದ ದೂರ ಮಾಡಿ ಖಾಸಗೀಕರಣಗೊಳಿಸಿತು. "ಉಳ್ಳವರು ಶಿವಾಲಯವ ಮಾಡುವರು । ನಾನೇನ ಮಾಡಲಿ ಬಡವನಯ್ಯ" ಎಂದು ಹೇಳಿದ ಬಸವಣ್ಣನವರು "ಎನ್ನ ಕಾಲೇ ಕಂಬ ದೇಹವೇ ದೇಗುಲ । ಶಿರ ಹೊನ್ನ ಕಳಸವಯ್ಯ" ಎಂಬ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ತೀವ್ರಗೊಳಿಸಿದರು. ಭಕ್ತಿಯನ್ನು 'ಸಾಂಸ್ಥಿಕ'ಗೊಳಿಸದೆ ವೈಯಕ್ತಿಕವಾಗಿಸಿದರು. 'ಸ್ಥಾವರಕ್ಕಳಿವುಂಟು ಜಂಗಮಕ್ಕಳಿವಿಲ್ಲ' ಎಂಬ ದರ್ಶನದ ಮೂಲಕ ದೇವಾಲಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಚಲನಶೀಲ ಭಕ್ತಿಯ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಮಾಡಿದ್ದು ಇಪ್ಪತ್ತನೇ ಶತಮಾನದ ಇವತ್ತಿಗೂ ಸಂಗತವಾದ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ವಿಚಾರವಾಗಿದೆ. "ದೇಹದೊಳಗೆ ದೇವಾಲಯವಿದ್ದು ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ದೇವಾಲಯವೇಕೆ?"

ಎಂಬ ಅಲ್ಲಮನ ಮಾತು ಇವತ್ತಿಗೂ ಮುಖ್ಯಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿ ಕಾಡಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಲಮ ಹೇಳಿದಂತೆ 'ಭಕ್ತಿ ಎಂಬುದು ತೋರಿ ಉಂಬ ಲಾಭ'ವಾಗಬಾರದು; ಆದರೆ ಇಂದು ಹಾಗೇ ಆಗುತ್ತಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವಚನಕಾರರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ಭಕ್ತಿಯ ಖಾಸಗೀತನ ಮತ್ತು ದೇವಾಲಯ ವಿರೋಧಿ ನೀತಿ ಯಾವತ್ತಿಗೂ ಪ್ರಸ್ತುತವಾಗುವ ಅದ್ಭುತ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿದೆ. ಇದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಿವಿಧ ಜಾತಿ ವರ್ಗಗಳನ್ನು ತನ್ನ ಧಾರ್ಮಿಕ ವಲಯಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಂಡ ಸಾಧನೆ ಸಣ್ಣದೇನಲ್ಲ. ಈ ಸಾಧನೆಗಳ ನಡುವೆಯೇ ನನ್ನಂಥವರಿಗೆ ಕೆಲವು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳೂ ಇವೆ. ಹನ್ನೆರಡನೇ ಶತಮಾನದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವೈದಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ವಿರೋಧಿಯಾದ ವಚನಕಾರರ ಹೋರಾಟ ಭಕ್ತಿಯ ಖಾಸಗೀಕರಣದೊಂದಿಗೆ ದೈವದ ಕೇಂದ್ರೀಕರಣವನ್ನೂ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲಿಲ್ಲವೇ? ಎಂಬುದು ನನ್ನ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಶ್ನೆ.

ವಚನಕಾರರು ಎಲ್ಲ ಜಾತಿ-ವರ್ಗಗಳನ್ನು ಒಂದುಗೂಡಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದು ನಿಜವಾದರೂ ಅದಕ್ಕೆಲ್ಲ ಕೇಂದ್ರವೆಂದರೆ 'ಶಿವಭಕ್ತಿ'. ಶಿವಭಕ್ತನಲ್ಲದವನು ರಾಜನಾದರೂ ಒಂದೇ ಸಾಮಾನ್ಯನಾದರೂ ಒಂದೇ. ಭವಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರೀತ್ಯಾದರಗಳಿಲ್ಲದ ನಿಲುವು ತೆಗೆದುಕೊಂಡ ವಚನ ಚಳುವಳಿ 'ಭಕ್ತಿ'ಯನ್ನು ಅದರಲ್ಲೂ 'ಶಿವಭಕ್ತಿ'ಯನ್ನು ಶಕ್ತಿಕೇಂದ್ರವನ್ನಾಗಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ಏಸುಕ್ರಿಸ್ತನನ್ನು ಒಪ್ಪುವವರೆಲ್ಲ ಕ್ರೈಸ್ತರಾದಂತೆ ಶಿವಭಕ್ತರೆಲ್ಲ ಒಂದಾಗುತ್ತ ಬಂದರು. ವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲೇ ಭಕ್ತಿಯ ಬೀಜ ಮತ್ತು ಬೆಳೆಯನ್ನು ಕಾಣಬಯಸಿದ ವಚನಚಳುವಳಿ ಭಕ್ತಿಯ ಖಾಸಗೀಕರಣ ಮತ್ತು ಕೇಂದ್ರೀಕರಣಗಳ ವೈರುಧ್ಯವನ್ನು ಒಡಲೊಳಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ಬೆಳೆಯಿತು. ಏಕದೇವೋಪಾಸನೆಯ ತತ್ವಕ್ಕೆ ಶಿವನೇ ಕೇಂದ್ರ ಶಿವನೇ ಶಕ್ತಿ. ಈ ಕೇಂದ್ರಶಕ್ತಿಗೆ ಬದ್ಧರಾದವರು ಮಾತ್ರ ಭಕ್ತರು. ವೈದಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ, ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಬೆಳೆದ ವಚನ ಚಳುವಳಿ ಬೆಳೆಸಬಯಸಿದ್ದು ಶಿವ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು; ಶಿವವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಶಿವಮನಸ್ಸು ಬೇಕು; ಆಗ ಆತ ಶಿವಮನುಷ್ಯನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಶಿವಮನಸ್ಸು, ಶಿವ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಶಿವಮನುಷ್ಯ ಮುಖ್ಯವಾದ ವಚನ ಚಳುವಳಿಯ ಫಲಿತವನ್ನು ನಾನು 'ಶಿವಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಯೆಂದು ಕರೆಯಬಯಸುತ್ತೇನೆ. ಒಂದು ಧರ್ಮದ ಕಕ್ಷೆಗೆ ಕೆಳಜಾತಿ ವರ್ಗಗಳು ಪ್ರವೇಶ ಮಾಡುವುದೇ ಅಸಾಧ್ಯವಾಗಿದ್ದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಸಾಧ್ಯಮಾಡಹೊರಟ ಈ 'ಶಿವಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಯಲ್ಲಿ ಪ್ರವೇಶ ಪಡೆದ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರು ಕೇವಲ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರಾಗಿ ಬಂದರು; ಶಿವಶರಣರಾದರು. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಡೀ ವಚನ ಚಳುವಳಿಯನ್ನು ಬೇರೆಲ್ಲ ಅಂಶಗಳಿಗಿಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ 'ಶಿವಸಂಸ್ಕೃತಿ ಚಳುವಳಿ'ಯೆಂದು ಗುರುತಿಸುವುದೇ ಸರಿ.

ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನನಗೆ ಅನ್ನಿಸಿದ್ದು; ಶಿವಸಂಸ್ಕೃತಿ ಚಳುವಳಿಯು ಭಕ್ತಿಯ ಖಾಸಗೀಕರಣದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇಂದಿಗೂ ಪ್ರಸ್ತುತ. ಅದರೆ (ದೈವ)ಭಕ್ತಿಯ ಕೇಂದ್ರೀಕರಣ ಅಂಶ ಇಂದು ಅಪ್ರಸ್ತುತ; ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ; ಭಕ್ತಿಯ ಕೇಂದ್ರೀಕರಣ ಇಂದು ಅಪಾಯಕಾರಿಯಾಗಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಮುಂದೆಯೂ ಅಪ್ರಸ್ತುತವಾಗುತ್ತದೆ. ಕ್ರಿಸ್ತನನ್ನು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡ ಕ್ರೈಸ್ತರು ಭಕ್ತಿಗೆ ಸೇವಾ

ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ನೆಲೆ ಒದಗಿಸಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಮೂಲಭೂತವಾದಿತನದಿಂದ ದೂರ ಉಳಿದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತಾರೆ. ಧಾರ್ಮಿಕ ವಿಸ್ತರಣೆಗೆ 'ಸೇವೆ'ಯೆಂಬುದು ತನಗೆ ತಾನೇ ಒಂದು ಸಾಧನವಾಗಬಹುದಾದರೂ ಧಾರ್ಮಿಕ ಉಗ್ರಗಾಮಿತನವನ್ನಂತೂ ಪಡೆದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಕೇಂದ್ರಿಕೃತ ಅಲ್ಲಾ ಭಕ್ತಿ, ರಾಮಭಕ್ತಿ, ಶಿವಭಕ್ತಿಗಳು ಉಗ್ರರೂಪ ಪಡೆದಂತಲ್ಲ ಧಾರ್ಮಿಕ ಮೂಲಭೂತವಾದೀ ಶಕ್ತಿಗಳಾಗುವ ಅಪಾಯವಿರುತ್ತದೆ.

ಇದನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯೀಕರಿಸಲಾಗದಿದ್ದರೂ ಭಕ್ತಿಯ ಕೇಂದ್ರೀಕರಣಕ್ಕೂ ಮೂಲಭೂತವಾದಕ್ಕೂ ಆಳದಲ್ಲಿ ಸಂಬಂಧ ಸಾಧ್ಯವೆಂಬ ಸೂಚನೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಸಾದರಪಡಿಸುತ್ತಿದ್ದೇನೆ; ಅಷ್ಟೆ. ಹನ್ನೆರಡನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾವರ ವಿರೋಧಿಯಾಗಿ, ಜಂಗಮ ಪರವಾಗಿ, ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಪಕತೆ ಮತ್ತು ಮಾನವೀಯತೆಯನ್ನು ತಂದುಕೊಡಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ 'ಶಿವಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಯು ಇಂದು 'ಶಿವಾಲಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಯಾಗಿ ಸ್ಥಾವರಕ್ಕಳಿವಿಲ್ಲವೆಂಬ ಮಟ್ಟ ಮುಟ್ಟುತ್ತಿರುವುದು ಕಣ್ಣೆದುರಿಗಿನ ದುರಂತವಾಗಿ ಕಾಡಿಸುತ್ತದೆ. 'ಶಿವಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಯಲ್ಲಿದ್ದ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಪಡೆದುಕೊಂಡ ವಿಚಿತ್ರ ತಿರುವಿಗೆ ಈ ದುರಂತ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿದೆ. 'ಭಕ್ತಿ'ಯನ್ನು ಸಾಂಸ್ಥಿಕಗೊಳಿಸುವುದು 'ಶಿವಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಯ ಆಶಯವಲ್ಲ. ಜಂಗಮ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯು ಭಕ್ತಿಯ ಸಂಸ್ಥೀಕರಣಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದದ್ದು. ಇದು ಥಟ್ಟನೇ ಕಾಣುವ ಅಂಶವಾದರೂ ಆಳದಲ್ಲಿ ಶಿವನೊಬ್ಬನೆ ಸಕಲ ಶಕ್ತಿಯಾದ ಕೇಂದ್ರೀಕರಣವು ಆಧುನಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅಪಾಯಕಾರಿಯಾಗಿ ಬೆಳೆದು ಶಿವಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು 'ಶಿವಾಲಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಯಾಗಿ ಮಾರ್ಪಡಿಸಿತಲ್ಲವೆ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ನನ್ನೊಳಗನ್ನು ಕೆಣುಕುತ್ತಲೇ ಇದೆ.

'ಶಿವಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಯನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವಾಗ ನಮ್ಮ ನಾಡಿನ 'ಉಪಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಗಳ ಪ್ರಸ್ತಾಪ ಉಪಯುಕ್ತವೂ ಅನಿವಾರ್ಯವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಅಂದಿನ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅಗತ್ಯವೆಂಬಂತೆ ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾದ 'ಏಕದೇವೋಪಾಸನೆ'ಯ ಫಲವಾಗಿ ಉಳಿದ ದೈವಗಳನ್ನು ಅದರಲ್ಲೂ ಕೆಳಜಾತಿ–ವರ್ಗಗಳ: 'ಉಪಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಯ ದೈವಗಳನ್ನು ದೂರಲಾಯಿತು, ದೂರಮಾಡಲಾಯಿತು. 'ಉಪಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಗೆ ಸೇರಿದ ಹಿಂದುಳಿದ ಕೆಳಜಾತಿ–ವರ್ಗಗಳು 'ಉಪಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಯಾಗಿ ವಚನ ಚಳುವಳಿಯ ಪ್ರವೇಶ ಪಡೆಯಲಿಲ್ಲ. 'ಶಿವಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಯಾಗಿ ಪ್ರವೇಶ ಪಡೆದವು. ಇದೇ 'ಉಪಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಗೆ ಸೇರಿದ 'ಭವಿ'ಗಳಿಗೆ ಶಿವಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾನವೇ ಇರಲಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಮೊದಲೇ ಹೇಳಿದಂತೆ 'ಭವಿ'ಯಾದ ಮೇಲ್ವರ್ಗದವರಿಗೂ ಶಿವಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾನವಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ 'ಶಿವಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಯೇ ಮುಖ್ಯ. ಯಾವುದೇ ಚಳುವಳಿಗೆ ಕೆಲವು ಪ್ರಧಾನ ಆಶಯಗಳಿರುವಂತೆ ಶಿವಸಂಸ್ಕೃತಿ ಚಳುವಳಿಗೆ ಶಿವಶರಣ ಸ್ಥಿತಿಯೇ ಪ್ರಧಾನ ಆಶಯವಾಯಿತು; ಪ್ರಧಾನ ಸಾಧನವೂ ಆಯಿತು. ಆದ್ದರಿಂದ ವಚನಕಾರರ ಹೋರಾಟ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪುನರ್‌ಮೌಲ್ಯೀಕರಣಕ್ಕೆ ಒತ್ತಾಸೆ ಒದಗಿಸುವುದು ಶಿವಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲ, ಉಪಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನೆಲೆ. ಉಪಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಒಡಲಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳ, ಮೂಲಕ ಪುನರ್‌ಮೌಲ್ಯೀಕರಣಕ್ಕೆ

ತೊಡಗಿದಾಗ ವಚನಕಾರರ ಹೋರಾಟ 'ಶಿವಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಯಾಗಿಯೂ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರು 'ಶಿವಸಾಮಾನ್ಯ'ರಾಗಿಯೂ ಕಾಣುತ್ತಾರೆ.

ವಚನಕಾರರ ಈ ಹೋರಾಟ ನಮ್ಮ ನೆಲದ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚಲನೆ ಎಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಎರಡು ಮಾತಿಲ್ಲ. ಕೆಳವರ್ಗದ ಜನಶಕ್ತಿಯನ್ನು ತನ್ನ ತೆಕ್ಕೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವುದರ ಮೂಲಕ ಸಾಮಾಜಿಕ ಆಯಾಮ ಪಡೆಯುತ್ತ ಧಾರ್ಮಿಕ ವಿಮೋಚನೆಯ ಹಾದಿ ತೆರೆದ ಈ ಹೋರಾಟ ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದ ಕನಸುಗಳು, ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸಿದ ವಚನಗಳು ಅನನ್ಯವಾದವು. ಮಹಿಳೆಯರು ಮತ್ತು ಕೆಳವರ್ಗದ ಸೃಜನಶೀಲರು ಅಕ್ಷರಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮೂಲಕ ಶಿವಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಒತ್ತಾಸೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಿದ್ದು ಅಸಾಧಾರಣ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಘಟನೆ. ವಚನಕಾರರು ಕಟ್ಟಿಕೊಟ್ಟ ಹೊಸ ಆಕಾರ ಮತ್ತು ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಟ್ಟ ಆಡುಮಾತಿನ ಶಕ್ತಿ ಚೈತನ್ಯದಾಯಕವಾದುದು. ಇಂಥ ಅಪೂರ್ವ ಕೊಡುಗೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಲೇ ಈ ಹೋರಾಟದ ತಾತ್ವಿಕ ಸ್ವರೂಪದ ಇತಿಮಿತಿಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವುದು ಪುನರ್ ಮೌಲ್ಯೀಕರಣದ ಸಕಾರಾತ್ಮಕ ಒತ್ತಾಸೆಯಾಗಬೇಕು.

ಉಪ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನೆಲೆ

ಇನ್ನೂ ಮುಂದುವರೆದು ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ನಮ್ಮ ಸಮಕಾಲೀನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಶಿವಸಂಸ್ಕೃತಿಯುನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡಂತೆ ಒಟ್ಟು ಸಾಹಿತ್ಯ-ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಪುನರ್‌ಮೌಲ್ಯೀಕರಣವನ್ನು ಉಪಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನೆಲೆಗಳಿಂದ ನಡೆಸುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಔಚಿತ್ಯಪೂರ್ಣ. ಇಂದು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಘಟ್ಟವನ್ನು ತಲುಪಿದೆ. ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಮಧ್ಯಮ ಮತ್ತು ಮೇಲ್‌ಮಧ್ಯಮವರ್ಗದ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಆಶೋತ್ತರಗಳ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿದ್ದ ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಂಪರೆಗೆ ಇಂದು ಕೆಳವರ್ಗದ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಆಶೋತ್ತರಗಳ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯೂ ಸೇರಿದೆ; ಅದೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗುತ್ತಿದೆ. ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ನೆಲೆಯಿಂದ ನೋಡಿದರೂ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅನುಭವ ದ್ರವ್ಯ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಮೇಲ್‌ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಪ್ರಬಲವಾದ ಎರಡು ಮಧ್ಯಮ ಜಾತಿಗಳಿಂದ ಸಂಚಯಿತವಾಗಿತ್ತು; ಅಲ್ಲಿನ ಆಶೋತ್ತರಗಳಿಗೆ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅವಕಾಶ ಒದಗಿತ್ತು. ಈಗ ಈ ಜಾತಿ ಮತ್ತು ವರ್ಗಗಳನ್ನು ಮೀರಿದ ಸ್ತರಗಳಿಂದ ಸಂವೇದನೆ ಹೊಮ್ಮುತ್ತಿದೆ. ನಿರ್ಲಕ್ಷಿತ ಲೋಕದ ಅನುಭವ ದ್ರವ್ಯ ದ್ವೀಪಗಳನ್ನು ದಾಟಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮಹತ್ವವನ್ನು ತಂದುಕೊಡುತ್ತಿದೆ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಚಲನಶೀಲ ವಲಯವನ್ನು ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡುತ್ತಿದೆ. ನಾಗರಗಳ ನೆರಳಲ್ಲಿ ಮೂಕವಾಗಿದ್ದ ನಾಲಗೆಗಳು ಹೆಡೆಗಳನ್ನು ದೂಡಿ ದನಿಮಾಡತೊಡಗಿದಾಗ ಹೊಸಭಾಷೆಯ ಬಿಸಿತಟ್ಟಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ನಾಕ-ನರಕಗಳ ನಿಜ ನೆಲೆಗಳು ಅನಾವರಣಗೊಳ್ಳುತ್ತಿವೆ. ಜಾತಿ ಮತ್ತು ವರ್ಗವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ದಮನಶೀಲ ನೀತಿಯಿಂದ, ಇತಿಹಾಸದುದ್ದಕ್ಕೂ ನಿರ್ಲಕ್ಷಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿ ಕಾಡನ್ನೇ ಊರು ಮಾಡಿಕೊಂಡವರು, ಊರೊಳಗಿದ್ದೂ ಕಾಡಾಗಿ ಬದುಕುತ್ತಿರುವವರು ಇಂದು ಮೊಟ್ಟಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ ದೊಡ್ಡ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಷೇತ್ರವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಉಪಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ವಲಯದವರಾದ ಇವರು ಬೀರುವ ಹಿನ್ನೋಟ ಮತ್ತು ಮುನ್ನೋಟಗಳ ಸ್ವರೂಪ ವಿಭಿನ್ನವಾದುದು. ಹತ್ತನೇ ಶತಮಾನವನ್ನು ಹನ್ನೆರಡನೇ ಶತಮಾನ ನೋಡುವ ವಿಧಾನಕ್ಕಿಂತ ಹದಿನೈದನೇ ಶತಮಾನ ನೋಡುವ ವಿಧಾನ ಬೇರೆಯಾಗಿರಲು ಸಾಧ್ಯ. ಅಂದರೆ ಹದಿನೈದಕ್ಕೆ ಹತ್ತು ಹನ್ನೆರಡು–ಈ ಎರಡು ಘಟ್ಟಗಳೂ ಮೌಲ್ಯಪರಿಶೀಲನೆಗೆ ದಕ್ಕುತ್ತವೆ. ಅದರಂತೆಯೇ ಇಪ್ಪತ್ತನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿದ್ದು ಅಲಕ್ಷ್ಯಕ್ಕೆ ಈಡಾದ ಉಪಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಿಗೆ ವಿವೇಕ ಹುಟ್ಟಿ ಹಿಂದಿನ ಶತಮಾನಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಕ್ರಮವೇ ಪುನರ್‌ಮೌಲ್ಯೀಕರಣದ ಪ್ರಧಾನ ನೆಲೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಮಕಾಲೀನ ಉಪಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಆಶೋತ್ತರಗಳಿಗೂ ಪುನರ್‌ಮೌಲ್ಯೀಕರಣಕ್ಕೂ ಅಂತರ್‌ಸಂಬಂಧವಿದೆ.

ಉಪಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಆಶೋತ್ತರಗಳ ಮೂಲಕ ನಡೆಯುವ ಪುನರ್‌ಮೌಲ್ಯೀಕರಣ ಮಾತ್ರವೇ ಪರಿಪೂರ್ಣವೆಂದೇನೂ ಅಲ್ಲ. ಸಮಕಾಲೀನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಉಪಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಆಶೋತ್ತರಗಳ ನೈಜನೆಲೆ ಪುನರ್‌ಮೌಲ್ಯೀಕರಣದ ಪ್ರಧಾನ ನೆಲೆಯಾಗುತ್ತದೆ–ಎಂಬುದಷ್ಟೇ ನನ್ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಪರಿಪೂರ್ಣತೆ ಎನ್ನುವುದು ಬದುಕು ಮತ್ತು ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಅಸಾಧ್ಯವಾದ ಅಸಾಧಾರಣ ಆದರ್ಶ, ಪೂರ್ಣ ಎನ್ನುವುದು ಅಪೂರ್ಣವಾಗುತ್ತ, ಅಪೂರ್ಣವಾದದ್ದು ಪೂರ್ಣವಾಗಬೇಕೆಂದು ಹಂಬಲಿಸುತ್ತ, ಪೂರ್ಣತೆ–ಅಪೂರ್ಣತೆಗಳ ಮುಖಾಮುಖಿಯಲ್ಲಿ ಮೂಡುವ ಅಂತರ್ ಸ್ಥಿತಿಯೇ ಬದುಕಿನ ವಾಸ್ತವ; ಆದ್ದರಿಂದ ಇದು ಬರಹದ ವಾಸ್ತವವೂ ಹೌದು.

ಇಂದು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಮೂರು ಮುಖ್ಯ ಸಂವೇದನೆಗಳ ಚರ್ಚೆ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದು ಪುನರ್‌ಮೌಲ್ಯೀಕರಣದ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸಿವೆ. ಸಾಹಿತ್ಯಾಭ್ಯಾಸಿಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಗೊತ್ತಿರುವಂತೆ ದಲಿತ ಸಂವೇದನೆ, ಸ್ತ್ರೀ ಸಂವೇದನೆ ಮತ್ತು ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಂವೇದನೆಗಳು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿರುವ ತೀವ್ರ ತಿರುವಿಗೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿವೆ. ಈ ಮೂರು ಸಂವೇದನೆಗಳು ಮುಪ್ಪುರಿಗೊಂಡ ಸಮಾನ ನೆಲೆಯಾಗಿ ಬಂಡಾಯ ಸಂವೇದನೆ ವ್ಯಾಪಕಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದೆ. ನಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂರಚನೆಯ ಅಸಮತೋಲನದ ಕಾರಣದಿಂದ ವಿಶಿಷ್ಟ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸುತ್ತಿರುವ ಸ್ತ್ರೀಯರು, ದಲಿತರು, ಮುಸ್ಲಿಮರು ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯೊಳಗೆ ಅಂತರಂಗವನ್ನು ಅನಾವರಣಗೊಳಿಸಿದಾಗ ತೆರೆದುಕೊಂಡ ಅನುಭವಲೋಕ ವಿಸ್ಮಯಕಾರಿಯಾದುದು. ಮುಸ್ಲಿಂರಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವಲ್ಲದ ಉಪಪಂಗಡಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಂತೆ, ದಲಿತರು ಸ್ತ್ರೀಯರು ಉಪಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವ್ಯಾಪಕವಲಯಕ್ಕೆ ಸೇರುತ್ತಾರೆ.

ಉಪಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಆಶೋತ್ತರಗಳನ್ನು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ವಿಧಾನವಾಗತೊಡಗಿದ್ದು ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಫೋಟ; ಈ ಸ್ಫೋಟಕ್ಕೆ ಸಂವೇದನಾಶೀಲತೆಯಿರುವುದರಿಂದ ಹೊಸಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮೂಲವಾದ ಮನುಷ್ಯತ್ವ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ; ಸಿಡಿಯುವುದಷ್ಟೇ ಅಂತಿಮ ಗುರಿಯಲ್ಲ.

ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಫೋಟ ಒಂದು ಸಂವೇದನೆಯಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲೂ, ಹೋರಾಟವಾಗಿ ಸಮಾಜದಲ್ಲೂ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದೆ. ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ಜೊತೆಗೆ ನಮ್ಮ ಅನೇಕ ಲೇಖಕರು, ಕಲಾವಿದರು ಬೀದಿಗಿಳಿದು ಹೋರಾಟದ ಬಾವುಟ ಹಿಡಿದಿದ್ದಾರೆ. ಇದು ಸಾಂಕೇತಿಕ ಹೋರಾಟವೇ ಇರಬಹುದಾದರೂ ಇದರಿಂದ ಲಭ್ಯವಾಗುವ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಇದನ್ನು ಸಾಧ್ಯಮಾಡಿದ ಅನುಭವ ಅಸಾಧಾರಣವಾದುದು. ಮೈಚಳಿ ಬಿಟ್ಟು ಬೀದಿಗೆ ಬರುವ ಬರಹಗಾರನ ಹಿಂದೆ ಅನುಭವದ ಚರಿತ್ರೆಯೊಂದು ಕಾಡಿಸುತ್ತಿದ್ದರೆ, ಬೀದಿಗಿಳಿದು ಬಾವುಟ ಹಿಡಿದ ಮೇಲೆ ಬರುವ ಅನುಭವ ಹೊಸ ಒತ್ತಡಗಳನ್ನುಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ. ಇದು ಕಲಾಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಗೊಂಡಾಗ–ಅದು ಹಸಿಯಾಗಿರಲಿ, ಹದವಾಗಿರಲಿ–ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಮಹತ್ವವಂತೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿಯೇ ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು. ಬರಹಗಾರರು–ಕಲಾವಿದರು ಬೀದಿಗೆ ಬರುವುದೆಂದರೆ ಬೀದಿಯಲ್ಲಿ ಇರಬೇಕೆಂದಲ್ಲ. ಬೀದಿಯಿಂದ ಮನೆಗೆ ಮರಳಿದಾಗ ಅಂತರಂಗಿಕ ಅನುಭವ ವಲಯವಾಗಿ ಪುನಾರಚನೆಗೊಳ್ಳುವ ಬೀದಿ ಮತ್ತು ಬಾವುಟಗಳು ಬದುಕಿನ ವಿಶಿಷ್ಟ ಅನುಭವವಾಗಿ, ವಿಭಿನ್ನ ಪ್ರತಿಮೆಗಳಾಗಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ.

ಬೀದಿ ಮತ್ತು ಬರಹಗಾರರು ಹಾಗೂ ಕಲಾವಿದರ ನಡುವೆ ಬೆಳೆಯುವ ಸಂಬಂಧ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಬೀದಿ ಮತ್ತು ಮನೆಗಳ ನಡುವೆ ಉಂಟಾಗುವ ಈ ಅಂತರ್‌ಕ್ರಿಯೆ 'ಬೀದಿ'ಯನ್ನೂ 'ಮನೆ'ಯನ್ನೂ ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸಂವೇದನಾಶೀಲವಾಗಿಸುತ್ತವೆ, ಮಾನವೀಯವಾಗಿಸುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತಿ–ಕಲಾವಿದರು ಬೀದಿಗಿಳಿದು ಮನೆಗೆ ಮರಳಿದಾಗ ಅಂತರಂಗದಲ್ಲಿ ಸಂಚರಿಸುವ 'ಬೀದಿ' ಸೃಜನಾತ್ಮಕತೆಗೆ ಚಲನಶೀಲ ಗುಣವನ್ನು ತಂದುಕೊಟ್ಟು ತಳಮಳವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವುದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಸಂಗತಿಯಲ್ಲ. ಮನೆ–ಮಹಲುಗಳಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿದಾಗ 'ಬೀದಿಯೂ' ಒಂದು ಉಪಸಂಸ್ಕೃತಿ. ಇಲ್ಲಿಂದ ನಮ್ಮೊಳಗೆ ಇಳಿಯುವ ಬೆಳೆಯುವ ಸಂವೇದನೆ ಮತ್ತು ಚಿಂತನೆಗಳು ಪುನರ್‌ಮೌಲ್ಯೀಕರಣದ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸುತ್ತವೆ.

ಸಂಶೋಧನೆಯ ನೆಲೆ

ಉಪಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಪುನರ್‌ಮೌಲ್ಯೀಕರಣದ ಅಂತರಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುವಾಗ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಸಂಶೋಧನೆಗಳ ಸಮಕಾಲೀನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕುರಿತು ಮರುಚಿಂತನೆ ಮಾಡಬೇಕೆನ್ನಿಸುತ್ತದೆ.

ನಮ್ಮ ಸಂಶೋಧನೆಯು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಶೋಧಿಸುತ್ತ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವ ಕೆಲಸಮಾಡುತ್ತ ಬಂದಿದೆ. ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಸಂಶೋಧನೆಯು ಆತ್ಮವಿಶ್ವಾಸ ತುಂಬುವ ಸಾಧನವಾಗಲು ಸಾಧ್ಯ.

ಬೇರೆ ಭಾಷೆಯವರ ಮುಂದೆ ತನ್ನ ಭಾಷೆಯೇನೂ ಕಡಿಮೆಯಲ್ಲವೆಂದೋ ಅನ್ಯಸಂಸ್ಕೃತಿಗಿಂತ ತನ್ನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂದೋ ಸಾಧಿಸಿ ತೋರಿಸುವ ಉತ್ಸಾಹ

ಆಯಾ ಭಾಷೆ–ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ವಲಯಕ್ಕೆ ಆತ್ಮವಿಶ್ವಾಸವನ್ನು ತಂದುಕೊಡಬಹುದು. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಳುವಳಿಯ ಸಂದರ್ಭವು ಇಡೀ ಇಂಡಿಯಾಕ್ಕೆ ಇಂಥ ಒತ್ತಡವನ್ನು ಹೇರಿತ್ತು: ಅನ್ಯದೇಶಿಯರ ರಾಜಕೀಯ ಹಾಗೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹಿಡಿತವನ್ನು ತಪ್ಪಿಸುವ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪ್ರಧಾನವಾಗುವ ಪುನರುತ್ಥಾನದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಕೊಡುಗೆಯೂ ಇರುತ್ತದೆ; ಬರಬರುತ್ತ ಆತ್ಮವಿಶ್ವಾಸದ ಕ್ರಿಯೆ ಆತ್ಮಪ್ರಶಂಸೆಯ ಪಾಠವಾಗುವ ಅಪಾಯವೂ ಇರುತ್ತದೆ.

ನಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಆಳದಲ್ಲಿ ಅದೆಷ್ಟು ಅಪಾಯಕಾರಿಯೆಂದರೆ, ಅನ್ಯದೇಶಿಯರ ಎದುರು ಎದೆ ಸೆಟೆದು ನಿಲ್ಲಲು ದೇಶೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪುನರುತ್ಥಾನವನ್ನು ಏರುದನಿಯಲ್ಲಿ ಸಾರುವಷ್ಟಕ್ಕೇ ನಿಲ್ಲದ ಸಂಶೋಧನೆ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳನ್ನೂ ಒಳಗೊಳ್ಳತೊಡಗಿತೇನೋ ಎಂಬ ಆತಂಕವನ್ನುಂಟುಮಾಡಿದೆ. ಅನ್ಯ ಜಾತಿಗಿಂತ ತನ್ನದೇನೂ ಕಡಿಮೆಯಿಲ್ಲವೆಂದು ತೋರಿಸುವ ಸಲುವಾಗಿ ಹಿರಿಯ ಸಾಧಕರ ಜಾತಿಮೂಲ ಹುಡುಕಿ ತನ್ನ ಜಾತಿಯೆಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವ ಕೆಲಸವೂ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಹಿಂದುಳಿದ–ಕೆಳಜಾತಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತಿದೆ. ನಮ್ಮ ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಜಡನೀತಿಯ ಫಲವಾಗಿ ಹಿಂದುಳಿದ–ಕೆಳಜಾತಿಗಳು ಕೀಳರಿಮೆಯಿಂದ ನರುಳವಂತಾಗಿದ್ದು, ಕೀಳರಿಮೆಯನ್ನು ಕಳಚಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಾಧನವಾಗಿ ಇಂಥ ಕೆಲಸ ನಡೆಯುತ್ತಿದೆ. ಕೆಳಜಾತಿಗಳು ಹೀಗೆ ಭೂತವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳತೊಡಗಿದಾಗ ಮೇಲ್‌ಜಾತಿಗಳು ಭವಿಷ್ಯವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ಹವಣಿಕೆಯಲ್ಲಿರುತ್ತವೆ. ಆತ್ಮವಿಶ್ವಾಸದ ಕೃತಕ ಅಭಾವವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆ, ಸಂಶೋಧನೆಯ ಆದ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಏರುಪೇರುಗೊಳಿಸುವಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗಂತೂ ಅಪಾಯಮಾಡಿದೆ. ಕವಿಗಳ–ಸಾಧಕರ ಜಾತಿಯನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಸಂಶೋಧನೆಗೆ ತಕ್ಕುದೇ ಅಲ್ಲವೆಂದು ನಾನು ಹೇಳುತ್ತಿಲ್ಲ. ಜಾತಿಯ ಪತ್ತೆಕಾರ್ಯ ಕೇವಲ ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಯ ಶೋಧವಾಗುವಂಥ ಆರೋಗ್ಯಕರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಸರವಿಲ್ಲದಿದ್ದಾಗ ಸಂಶೋಧನೆಯೊಳಗೆ ಅಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿಯಾದರೂ ಜಾತಿಪರ ಪ್ರಶಂಸೆಯ ನೆಲೆಗಳು ಕೆಲಸ ಮಾಡುವುದನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲಾಗದು. ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಶೋಧನೆಯನ್ನು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಗಮನಿಸಿದಾಗ ತಮ್ಮದಲ್ಲದ ಜಾತಿ–ಮತಗಳ ಕೃತಿ ಹಾಗೂ ಕೃತಿಕಾರರ ಬಗ್ಗೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದ ಎಷ್ಟು ಮಂದಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತಾರೆಂಬುದು ಕುತೂಹಲಕರ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ. ಆತ್ಮವಿಶ್ವಾಸ, ಆತ್ಮಪ್ರಶಂಸೆಯಾಗಿ ಅನಂತರ ಆತ್ಮಪ್ರತ್ಯಯದ ಅತಿರೇಕಕ್ಕೆ ಹೋಗದಂತೆ ತಡೆಯುವ ವಿವೇಕವನ್ನು ನಮ್ಮ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಉಳಿಸುತ್ತದೆಯೆ? ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ವಿವೇಕವನ್ನು ಉಳಿಸದಿದ್ದರೂ ಸಂಶೋಧನೆಯು ಉಳಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ; ಆದರೆ ನಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಒತ್ತಡಗಳು ಇಷ್ಟು ಸುಲಭವಾಗಿಲ್ಲವೆಂಬ ಅನುಮಾನ ನನ್ನದು. ಸಾಮಾಜಿಕ ಸತ್ಯವಾದ ಜಾತಿಯನ್ನು ಔಚಿತ್ಯದ ಅಂಚಿನೊಳಗೆ ಬಂಧಿಸಿ ವಿವೇಕಕ್ಕೆ ವಿಷಬೆರೆಸದ ವಾತಾವರಣವನ್ನು ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡುವ ಕೆಲಸ ಕಲೆಗಳ ಕರ್ತವ್ಯವಾಗಿದೆ; ಕಲೆಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಕರ್ತವ್ಯವೂ ಆಗುತ್ತದೆ.

ಸಂಶೋಧನೆಯೆಲ್ಲವೂ ಜಾತಿಮೂಲದಿಂದ ಕೂಡಿದೆಯೆಂದು ಭಾವಿಸುವುದು ನಮ್ಮ ಸಂಶೋಧನಾ ಪರಂಪರೆಗೆ ಮಾಡುವ ಅನ್ಯಾಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಮ್ಮ ಸಕಲ ಸಂಶೋಧನೆಗಳೂ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಒತ್ತಡಗಳನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣ ಮೀರಿ ನಿಂತಿವೆಯೆಂದು ಸಾರುವುದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಲನಶೀಲತೆಗೆ ಮಾಡುವ ವಂಚನೆಯಾಗುತ್ತದೆ.

ದೇಶ ಪ್ರಾಂತ್ಯ ಮತ್ತು ಜಾತಿಮತಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದ ಸಂಶೋಧನೆಗೆ ಎದುರಾಗುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯ ತೊಡುಕುಗಳತ್ತ ಗಮನ ಸೆಳೆಯುವುದಷ್ಟೇ ನನ್ನ ಅಪೇಕ್ಷೆ.

ಇನ್ನು, ಸಂಶೋಧನೆಯೆಂದರೆ ಹಳೆಯದನ್ನು ಹುಡುಕುವ ಹಳೆ ಮನಸ್ಥಿತಿಯ ಕೆಲಸವೆಂಬ ತಪ್ಪು ಕಲ್ಪನೆಯೂ ಇದೆ. ಭೂತದಲ್ಲಿ ಅಡಗಿಹೋಗಿರುವ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಶೋಧಿಸಿ ಹೊರತರುವುದು ಸಂಶೋಧನೆಯ ಒಂದು ಕೆಲಸವಾದರೂ ವರ್ತಮಾನದ ವಿವೇಕದಿಂದ ವಂಚಿತವಾಗಬೇಕಿಲ್ಲ.

ಸಂಶೋಧನೆಯು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಕಟ್ಟುವ ಕೆಲಸ; ಕಾಲವನ್ನು ಕ್ರಮಬದ್ಧವಾಗಿ ಕಟ್ಟುವ ಕೆಲಸ; ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲಿ ನಿಂತು ಭೂತವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವಾಗ ಉಂಟಾಗುವ ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ಮೀರುತ್ತ ಸಮಚಿತ್ತವನ್ನು ಕಾಯ್ದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯ ಕ್ರಿಯೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪುನಾರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಪಾತ್ರ ಮಹತ್ವದ್ದು. ರಚನೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗಿರಬಹುದಾದ ತಪ್ಪುಗ್ರಹಿಕೆಗಳ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ ಪುನಾರಚನೆಯ ಅಗತ್ಯ ಬೀಳುತ್ತದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪುನಾರಚನೆ ಮತ್ತು ಸಂಶೋಧನೆಗೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧ ಈ ರೀತಿಯದು. ಉಪಸಂಸ್ಕೃತಿ ವಲಯಗಳು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಲೋಕವನ್ನು ಹಿಂದೆಂದಿಗಿಂತ ದೊಡ್ಡ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೇಶ ಮಾಡಿರುವ ಈ ಸಂದರ್ಭವು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪುನಾರಚನೆಯನ್ನು ತಾನಾಗಿಯೇ ಒತ್ತಾಯಿಸುತ್ತಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಂಶೋಧನೆಯು ಪುನರ್‌ಮೌಲ್ಯೀಕರಣಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತಲೇ ಪುನರ್‌ಮೌಲ್ಯೀಕರಣದ ಸಾಧನವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಆಗ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಕಳಚಿಕೊಂಡ ಕೊಂಡಿಗಳು ಕಾಣಿಸತೊಡಗುತ್ತವೆ; ಹಿನ್ನೆಲೆಗೆ ಸರಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಸಂಗತಿಗಳು ಮುನ್ನೆಲೆಗೆ ಬಂದು ಮಾತುಕತೆ ಆರಂಭಿಸುತ್ತವೆ; ಹೊಸ ಸಂವಾದಕ್ಕೆ ಸಜ್ಜಾಗುತ್ತವೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪುನರ್‌ಮೌಲ್ಯೀಕರಣವು ಒಂದು ಹೊಸ ಸಂವಾದ.

ಜಾತಿಮತ ಮೀರಿದ ಸಂಶೋಧನೆಯನ್ನು ಹೊಸ ಸಂವಾದದ ಸಾಧನವಾಗಿ ರೂಪಿಸಬೇಕೆಂದು ಚರ್ಚಿಸುವಾಗ, ಶಕ್ತಿ ರಾಜಕಾರಣವು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಸಂಶೋಧನೆಗಳ ಜೊತೆ ಬೆಳೆಸುತ್ತಿರುವ 'ಸ್ನೇಹ ಸಂಬಂಧ'ದ ನೆನಪು ಆತಂಕ ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಕವಿಗಳ ಕಾಲಾದೇಶಾದಿಗಳನ್ನು ಜನ್ಮ ಸ್ಥಾನ-ಮೃತ್ಯು ಸ್ಥಾನಗಳನ್ನೂ ಸಂಶೋಧಿಸುವ ವಿಧಾನವೊಂದಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವ ಒಂದು ಸಾಧನವಾಗಿ ಈ ವಿಧಾನವನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಇದು

ಸಂಶೋಧನೆಯ ಒಂದು ಕೆಲಸವೆನ್ನುವುದು ನಿಜ. ಜನ್ಮಸ್ಥಾನ ಮತ್ತು ಮೃತ್ಯುಸ್ಥಾನದ ಚರ್ಚೆ ಕವಿಗಳಿಗೆ ಸೀಮಿತವಾಗಿದ್ದಾಗ ಅಂಥ ಅಪಾಯವೇನೂ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಶಕ್ತಿ ರಾಜಕಾರಣದ ಫಲವಾಗಿ ದೇವರ ಜನ್ಮಸ್ಥಾನ ಮೃತ್ಯುಸ್ಥಾನಗಳಿಗೂ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಕೆಲಸ ವ್ಯಾಪಿಸುತ್ತಿರುವುದು ಅಪಾಯಕಾರಿಯಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿದೆ. ಸಂಶೋಧನೆಯ ಆದ್ಯತೆಗಳು ಬದಲಾಗುವ ಆತಂಕ ಹುಟ್ಟಿದೆ. ಇದೇ ಜನ್ಮಸ್ಥಾನವೆಂದು ಸಾಧಿಸಿ ತೋರಿಸಲು ಸಂಶೋಧನೆ ನಡೆಸುತ್ತ ಹೋಗುವ ಸಂಶೋಧಕರು ಒಂದು ಕಡೆ, ಇದು ಜನ್ಮಸ್ಥಾನವಲ್ಲವೆಂದು ಸಾಧಿಸಿ ತೋರಿಸಲು ಸಾಕ್ಷ್ಯ ಶೋಧಿಸುವ ಸಂಶೋಧಕರು ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆ ಕಾರ್ಯಮಗ್ನವಾದಾಗ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಆಗುವುದು ಏನು? ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ಏನಾಗುತ್ತದೆಯೆಂಬುದು ಬೇರೆ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಆದರೆ ಎರಡೂ ಕಡೆಯ ಸಂಶೋಧಕರು ಶಕ್ತಿರಾಜಕಾರಣದ ಸಾಧನಗಳಾಗಿ ದುಡಿಯುವ ಅಪಾಯವೇ ಹೆಚ್ಚು. ಸಂಶೋಧನಾವಲಯದಲ್ಲಿ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಅಂತರವುಂಟಾಗುವುದು ಅಪಾಯಕಾರವಲ್ಲ; ಆರೋಗ್ಯಕರ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಶೋಧನೆಯನ್ನು ಮತ್ತಷ್ಟು ಪ್ರಾಮಾಣಿಕಗೊಳಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯ. ಆದರೆ ಶಕ್ತಿ ರಾಜಕೀಯದ ಸಾಧನವಾಗಿ ಸಂಶೋಧಕರು ಅಪ್ರಸ್ತುತ ಸಂಗತಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಅಭಿಪ್ರಾಯದ ಅಂತರವನ್ನು ಅತಿರೇಕಕ್ಕೊಯ್ಯುವುದು, ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಬೆವರು ಹರಿಸುವುದು, ಅನಾರೋಗ್ಯಕರ ಸಮಾಜದ ಲಕ್ಷಣ. ಶಕ್ತಿ ರಾಜಕೀಯದ ಒತ್ತಡದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವ ಸಂಶೋಧನಾಶಕ್ತಿ ಕ್ಷುಲ್ಲಕ ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಬಹುದು. ಅಂದರೆ ನಾನು ಸಂಶೋಧಕರಿಗೆ ರಾಜಕೀಯಾಸಕ್ತಿಯೇ ಇರಬಾರದೆಂದು ವಾದಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ. ಸಾಹಿತಿಗಳು, ಕಲಾವಿದರು, ಸಂಶೋಧಕರು–ಹೀಗೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಲೋಕದ ವಿವಿಧ ವಲಯದ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಗಳು ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಒಂದು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಹಾಗೂ ಸೃಜನಶೀಲ ಗ್ರಹಿಕೆಯಾಗಿ ಒಳಗೊಳ್ಳುವುದು ತಪ್ಪಲ್ಲ. ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಸಂವೇದನೆಯನ್ನಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಲೋಕ ಹೊಸಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ತೆರೆಯಬಲ್ಲದು; ಆದರೆ ಸಂಶೋಧಕರು ಕುರ್ಚಿಕೇಂದ್ರಿತ ಶಕ್ತಿ ರಾಜಕೀಯಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಾಧನ ಮಾತ್ರವಾಗುವ ಸನ್ನಿವೇಶ ಆತಂಕಕಾರಿಯಾದುದು; ಅಸಂಗತವಾದುದು.

ಶಕ್ತಿರಾಜಕೀಯ, ಸಂಶೋಧನೆ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಾಗುವ ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಭಾವೈಕ್ಯತೆ ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ಒಂದು ವಲಯ ಬಳಸಿದಾಗ ಪ್ರಗತಿಪರವೂ ಇನ್ನೊಂದು ವಲಯ ಬಳಸಿದಾಗ ಪ್ರತಿಗಾಮಿಯೂ ಆಗಿ ಅರ್ಥಕೊಡುತ್ತದೆ. ಏಕತೆ ಎಂದರೆ ದೇಶದ್ದೊ ಧರ್ಮದ್ದೊ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇಳುತ್ತದೆ. 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಎಂದಾಗ ವ್ಯಾಪಕಾರ್ಥದ ಬದಲು ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಂಕುಚಿತತೆ ತಲೆಹಾಕುವುದುಂಟು. ಜೊತೆಗೆ ಜಾತ್ಯತೀತ ಕಲ್ಪನೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಜಗಳವೆದ್ದಿದೆ. ಸೋವಿಯತ್ ಯೂನಿಯನ್ ವಿಘಟನೆಗೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಸ್ವಲ್ಪ ಮುಂಚೆನಿಂದ ನಮ್ಮ ಪತ್ರಿಕೆಗಳ ಭಾಷಾಪ್ರಯೋಗದಲ್ಲಾದ ಅರ್ಥ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಸಮತಾವಾದವು ನಿರಂತರ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಕ ಸಿದ್ಧಾಂತವೆಂದು

ಕಮ್ಯೂನಿಸ್ಟರ ಅಚಲ ನಂಬಿಕೆ. ಅದರ ಅನುಷ್ಠಾನದಲ್ಲಾದ ಅಸಮಗ್ರತೆಯ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಕ ಗುಣವನ್ನೆ ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲಾಗದು ಎಂಬುದು ಅವರ ವಿಚಾರ. ಕಮ್ಯೂನಿಸಮ್ಮಿಗೆ ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳದ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಸೋವಿಯತ್ ಯೂನಿಯನ್‌ನಲ್ಲಿ ಅಳವಡಿಸತೊಡಗಿದ್ದಾಗ ಕಮ್ಯೂನಿಸ್ಟ್ ವಿರೋಧಿ ವಲಯಗಳು ಈ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು 'ಸುಧಾರಣೆ'ಗಳೆಂದೂ ಇದರ ಪ್ರತಿಪಾದಕರನ್ನು 'ಸುಧಾರಣಾವಾದಿ' ಗಳೆಂದೂ ಕರೆಯುತ್ತ ಬಂದವು. ಕಮ್ಯುನಿಸಂ 'ಯಥಾಸ್ಥಿತಿವಾದ'ವೆನ್ನಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ಕಮ್ಯುನಿಸ್ಟರು 'ಸಂಪ್ರದಾಯವಾದಿ'ಗಳೆನ್ನಿಸಿಕೊಂಡರು. ಇದಕ್ಕೆ ಅಮೇರಿಕಾ ಪ್ರೇರಿತ ಹಿನ್ನೆಲೆಯೂ ಇತ್ತು. ನಮ್ಮ ಭಾಷೆಯ ಪತ್ರಿಕೆಗಳು–ಬರಹಗಳು ಈ ಪಶ್ಚಿಮದ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು ಹಾಗೇ ಬಳಕೆಗೆ ತಂದವು. ಬೆಳಕು ಮೂಡುವುದರಲ್ಲಿ ಕಮ್ಯುನಿಸ್ಟ್ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಿಗಳು 'ಸಂಪ್ರದಾಯವಾದಿ'ಗಳಾಗಿದ್ದರು. ಕಮ್ಯುನಿಸ್ಟ್ ವಿರೋಧಿಗಳು ಸುಧಾರಣಾವಾದಿಗಳೂ; ಬದಲಾವಣೆಯ ಪ್ರತಿಪಾದಕರೂ ಆಗಿದ್ದರು. ಶಕ್ತಿರಾಜಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಆದ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಗಳು ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಯಾರಿಗೆ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಿ ಎನ್ನಬೇಕು ಯಾರಿಗೆ ಸಂಪ್ರದಾಯವಾದಿ ಎನ್ನಬೇಕು. ಯಾವುದು ಯಥಾಸ್ಥಿತಿವಾದ–ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ನಾವು ನಿಂತಿರುವ ನೆಲೆಯಿಂದ ಉತ್ತರ ಸಿಕ್ಕುವುದು. ನನಗೆ ಸಂಪ್ರದಾಯವಾದಿಗಳೆನ್ನಿಸಿದವರು ಇನ್ನೊಬ್ಬರಿಗೆ ಸುಧಾರಣಾವಾದಿಗಳಾಗಬಹುದು. ಅಂದರೆ ಮೊದಲಿದ್ದ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ನೆಲೆಯೊಂದಿಗೆ ಪರಿಭಾಷೆಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿ ಖಚಿತ ಅರ್ಥಕೊಡುವ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಕೆಡಿಸಲಾಗಿದೆ. ಶಕ್ತಿರಾಜಕಾರಣದ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಗಳು ಭಾಷೆಯ ಬಳಕೆ ಮತ್ತು ಅರ್ಥಪಲ್ಲಟಗಳಲ್ಲಿ ಪರಿಣಾಮಕಾರಿ ಪಾತ್ರ ವಹಿಸುವ ರೀತಿಯನ್ನು ನಾವಿಲ್ಲಿ ತಿಳಿಯಬಹುದು.

ಮತಧರ್ಮೀಯ ಮೂಲಭೂತವಾದದಿಂದ ಮಾತು ಮತೀಯವಾಗುತ್ತಿದೆ. ಶಕ್ತಿರಾಜಕಾರಣವು ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕ ಅರ್ಥಪಲ್ಲಟದಿಂದ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಭ್ರಷ್ಟಗೊಳಿಸಬಯಸುತ್ತಿದೆ.

ಆದ್ದರಿಂದ ಪುನರ್‌ಮೌಲ್ಯೀಕರಣದ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಗೆ ಈ ಅಂಶಗಳೂ ಕಾರಣವಾಗಬಹುದು.

ಪುನರ್‌ಮೌಲ್ಯೀಕರಣದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ರಾಜಕಾರಣವು ವಿಶಾಲಾರ್ಥದ ಒಂದು ದರ್ಶನವಾಗಿ, ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಭಾಗವಾದ ಸಂವೇದನೆಯಾಗಿ, ಕೆಲಸಮಾಡಿದರೆ ತಪ್ಪಲ್ಲ. ಬದುಕಿನ ಬದಲಾವಣೆಯಲ್ಲಿ ರಾಜಕೀಯ ಶಕ್ತಿಯು ಪ್ರಮುಖ ಪ್ರೇರಣೆಗಳಲ್ಲೊಂದಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯಾದಿ ಕಲೆಗಳು ರಾಜಕೀಯ ಸಂವೇದನೆಯಿಂದ ತಮ್ಮನ್ನು ತಾವು ಕಡಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಕಡ್ಡಾಯ ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯ, ವಿಮರ್ಶೆ ಮತ್ತು ಸಂಶೋಧನೆಗಳು ಸಮಯಸಾಧಕ ರಾಜಕೀಯಕ್ಕೆ ಸಂವಾದಿಯಾದ ಶಕ್ತಿರಾಜಕೀಯದ ಪ್ರಚಾರ ಸಾಧನವಾಗಬಾರದು. ಪುನರ್‌ಮೌಲ್ಯೀಕರಣಕ್ಕೂ ಈ ಮಾತು ಪೂರ್ಣ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ.

ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ನೆಲೆ

ಪುನರ್‌ಮೌಲ್ಯೀಕರಣ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಭಾಗವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಬಹುದಾದ ಇನ್ನೊಂದು ವಿಷಯವೆಂದರೆ–ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ತಂತ್ರಜ್ಞಾನಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯಾದಿ ಕಲೆಗಳ ಮೇಲೆ ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಪರಿಣಾಮ ಮತ್ತು ಒಡ್ಡುತ್ತಿರುವ ಸಮಸ್ಯೆ.

ಜಾಗತಿಕ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳ ಫಲವಾಗಿ ನಮ್ಮ ಸಮಾಜ ಸಾಕಷ್ಟು ಚಲನಶೀಲವಾಗಿದೆ. ಜೀವನಶೈಲಿಯ ಮೇಲೆ ಉಂಟಾದ ಪರಿಣಾಮವೂ ಅಗಾಧ. ಶಿಷ್ಟಶಿಕ್ಷಣ ಪಡೆದ ಬಹುಪಾಲು ಜನ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಫಲಿತಗಳನ್ನು ಬಹುಬೇಗ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಬಟ್ಟೆ, ವಾಹನ, ಗೃಹೋಪಕರಣ–ಇತ್ಯಾದಿ ಯಾವುದೇ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಫಲಿತಗಳು ಮೊದಲು ತಲಪುವುದು ವಿದ್ಯಾವಂತವಲಯಕ್ಕೆ. ಇದಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ಇವರ ಬಾಹ್ಯ ಜೀವನಶೈಲಿ ಬದಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಆದರೆ ಈ ಬದಲಾವಣೆ ಅದೇ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಅಂತರಂಗವನ್ನು ಅಲುಗಾಡಿಸಲಿಲ್ಲ. ಅನಕ್ಷರಸ್ಥ ಜನರು ಅಂತರಂಗ ಮತ್ತು ಬಹಿರಂಗಗಳಲ್ಲಿ ಮುಗ್ಧರೂ ಮೌಢ್ಯವುಳ್ಳವರೂ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ಅವರ ಜೀವನಶೈಲಿಯಲ್ಲಿ ದ್ವಂದ್ವ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅಕ್ಷರಸ್ಥ ವಿದ್ಯಾವಂತರು ಬಹಿರಂಗದಲ್ಲಿ ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾಗಿಯೂ ಅಂತರಂಗದಲ್ಲಿ ಅವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾಗಿಯೂ ಇರುವುದೇ ಹೆಚ್ಚು. ಹೊರಗೆ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಉಪಕರಣಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಉಪಯೋಗಿಸುವ ಅನೇಕ ವಿದ್ಯಾವಂತರು ಒಳಗೆ ಅನಕ್ಷರಸ್ಥರ ಆಚರಣೆ ಹಾಗೂ ನಂಬಿಕೆಗಳ ಆಗರವೇ ಆಗಿರುತ್ತಾರೆ. ನಗರದ ಬಹುಪಾಲು ಜನರ ಮನಸ್ಥಿತಿಯೂ ಅಷ್ಟೇ. ಹೊರಗೆ ನಗರ; ಒಳಗೆ ಹಳ್ಳಿ. ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಪ್ರಗತಿಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಿದ್ಯಾವಂತರು 'ದ್ವಂದ್ವ'ಕ್ಕೆ ಈಡಾಗಿ 'ದ್ವಿಪಾತ್ರಾಭಿನಯ'ದಲ್ಲಿ ತೊಡುಗುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಬಹಿರಂಗದಲ್ಲಿ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಪಾತ್ರ; ಅಂತರಂಗದಲ್ಲಿ ಅವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಪಾತ್ರ. ಇಂಥ ಮನಸ್ಥಿತಿಯ ಹಿಂದೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡುವ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ನಿಯಂತ್ರಕಗಳ ನೆಲೆಯನ್ನು ನಾವು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಜೀವನದ ಅಭದ್ರ ಹಾಗೂ ಅನಿಶ್ಚಿತ ಸ್ಥಿತಿಗಳು ಸಾಮಾನ್ಯ ಮುಗ್ಧಜನರನ್ನು ಮೂಢನಂಬಿಕೆಗಳ ನೆಲೆಗೆ ಕೊಂಡೊಯ್ಯುವುದಕ್ಕೂ ವಿದ್ಯಾವಂತರ 'ದ್ವಿಪಾತ್ರಾಭಿನಯ'ಕ್ಕೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ವಿದ್ಯೆ ಮತ್ತು ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳು ಸಮಾಜ ಬದಲಾವಣೆಯ ಸಾಧನವಾಗಿ ಬಳಕೆಯಾಗುವುದು ನಮ್ಮ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕಷ್ಟಸಾಧ್ಯ ಸಂಗತಿಯೆಂಬ ಅಂಶದ ಮೇಲೆ ಈ 'ದ್ವಿಪಾತ್ರಾಭಿನಯ ಸ್ಥಿತಿ' ಬೆಳಕು ಚೆಲ್ಲುತ್ತದೆ. ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಉಪಯುಕ್ತ ಉಪಕರಣವನ್ನಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ನಮ್ಮ ಸಮಾಜ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಮನೋಧರ್ಮವನ್ನು ಅಷ್ಟೇ ತೀವ್ರವಾಗಿ ಬೆಳೆಸುತ್ತಿಲ್ಲ. ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಮನೋಧರ್ಮಗಳ ನಡುವಿನ ಅಂತರವೇ ವಿದ್ಯಾವಂತರ 'ದ್ವಿಪಾತ್ರಾಭಿನಯ ಸ್ಥಿತಿ'ಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗುತ್ತಿದೆ.

ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ವಿನಯಶೀಲವನ್ನಾಗಿಸುವ ಹೊಣೆ ನಮ್ಮ ಸಮಾಜದ ಮೇಲಿದೆ. ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಾವು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ ಸನ್ನಿವೇಶ ಹೋಗಿ ವಿಜ್ಞಾನವೇ ನಮ್ಮನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ ಸ್ಥಿತಿ ತಲುಪಿದರೆ ವಿಜ್ಞಾನವು 'ವಿಧಿ'ಯಾಗುವ ಅಪಾಯವಿದೆ.

ನಾನು ಯಾವುದೇ ಕಾರಣಕ್ಕೂ ವಿಜ್ಞಾನದ ಬೆಳೆವಣಿಗೆಗಳನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಪರಿಸರ ಸಂರಕ್ಷಣೆಯ ನೆಪದಲ್ಲೂ ನಾನು ವಿಜ್ಞಾನದ ಬೃಹತ್ ಫಲಿತಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಲು ಇಷ್ಟಪಡುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ವಿಜ್ಞಾನ ಒಂದು ಅಹಂಕಾರವಾಗಿ, ಅಧಿಕಾರ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿ ಬೆಳೆಯಬಾರದೆಂದು ಬಯಸುತ್ತೇನೆ. ಅಣುಬಾಂಬು ಹಾಗೂ ಕ್ಷಿಪಣಿಗಳ ಮೂಲಕ ಯಾವ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಾದರೂ ನಿರ್ದಿಷ್ಟಪ್ರದೇಶವನ್ನು ನಾಶಮಾಡಬಹುದೆಂಬ 'ಶಕ್ತಿ' ಯುದ್ಧಪರ ವಾತಾವರಣದಲ್ಲಿ 'ವಿಧಿ ಶಕ್ತಿ'ಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದರೆ ಆಶ್ಚರ್ಯವಿಲ್ಲ. ಯಾವ ಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ಏನಾದೀತೆಂಬ ಅಭದ್ರ ಹಾಗೂ ಅನಿಶ್ಚಿತ ಆತಂಕಗಳಲ್ಲಿ 'ವಿಧಿ'ಯು ಒಂದು ಅಗೋಚರಶಕ್ತಿಯಾಗಿ ಅಧಿಕಾರ ನಡೆಸುತ್ತದೆ. ವಿಜ್ಞಾನವು ಹಾಗೆ ಆಗಬಾರದೆಂದು ನಾವು ಹಾರೈಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಅದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಶೀಲರಾಷ್ಟ್ರಗಳ ಪ್ರಗತಿಯನ್ನು ಕುಂಟುನೆಪಗಳ ಮೂಲಕ ತಡೆಯಲು ವಿಜ್ಞಾನದ ಕೆಡುಕುಗಳನ್ನಷ್ಟೇ ವಿಜೃಂಭಿಸುವ ಅಗೋಚರ ಶಕ್ತಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಮತ್ತು ಗೋಚರ ಸಾಧನಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಅರಿವಿರಬೇಕು. ವಿಜ್ಞಾನದ ಕೆಡುಕುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವ ವಿರೋಧ ಅತಿಗೆ ಹೋಗಿ ವಿಜ್ಞಾನದ ವಿರೋಧವೇ ಆಗಬಾರದೆಂಬ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದ ಈ ಮಾತು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದೇನೆ. ವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಗೂ ಜೀವನ ವಿಧಾನವಾದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೂ ನಿಕಟಸಂಬಂಧವಿದ್ದು ಸಮತೋಲನ ಸಾಧಿಸುವ ವಿಧಾನವನ್ನು ಹುಡುಕಿಕೊಳ್ಳುವ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ನಾನು ಮನಗಂಡಿದ್ದೇನೆ. ವಿಜ್ಞಾನವು ಹೊಸ ಅನುಭವ ವಲಯಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕುತ್ತ, ವಿಸ್ತರಿಸುತ್ತ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಲೋಕದೊಳಗಿನ ತಳಮಳವಾಗಬಲ್ಲದು; ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ವಿನ್ಯಾಸ ಒದಗಿಸುವ ಒಂದು ಸಾಧನವಾಗಬಲ್ಲದು. ಹೀಗೆ ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಅಂತರ್‌ಸಂಬಂಧವು ಸಾಹಿತ್ಯಾದಿ ಕಲೆಗಳಲ್ಲೂ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡ ಫಲವಾಗಿಯೇ ನನ್ನಂಥವರು ವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿನಯ ಒದಗಬೇಕೆಂದು ಮಾತನಾಡುತ್ತೇವೆ. ವಿಜ್ಞಾನ ಕ್ಷೇತ್ರದ ಕೆಲವರು ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನದ ಒಳಸಂಚಾರವನ್ನು ಕುರಿತು ಮಾತನಾಡುತ್ತಾರೆ: ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಮನೋಧರ್ಮದ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ.

ವಿಜ್ಞಾನ, ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಮನೋಧರ್ಮವೂ ಆದಾಗ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವ 'ಮನುಷ್ಯ'ನೇ ಬೇರೆ. ಈ 'ಮನುಷ್ಯ' ಹೊಸಭಾಷೆ–ಪರಿಭಾಷೆಗಳ ಮೂಲಕ ಮಾತನಾಡತೊಡಗುತ್ತಾನೆ. ವಿಜ್ಞಾನ, ವಿಧಿ, ಎಲ್ಲವನ್ನು ಮನುಷ್ಯಕೇಂದ್ರಿತ ಪರೀಕ್ಷೆಗೆ ಒಳಗುಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಈತನಿಗೆ ವಿಧಿವಿಲಾಸ ಮತ್ತು ವಿಜ್ಞಾನವಿಲಾಸಗಳ ವೈಭವೀಕರಣದ ಬದಲು ಮಾನವೀಕರಣ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಮನೋಧರ್ಮವು ನಮ್ಮ ಬದುಕಿನ ಪುನರ್‌ಮೌಲ್ಯೀಕರಣದ ಫಲವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವ ಒಂದು ಮನೋವಲಯ. ಮನೋವಲಯಕ್ಕೂ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವಿರುವುದರಿಂದ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಮನೋಧರ್ಮವು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪುನರ್‌ಮೌಲ್ಯೀಕರಣ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಹಿಸುವ ಪಾತ್ರ ಹಾಗೂ ಎದುರಿಸುವ ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ಶೋಧ ಆಸಕ್ತಿದಾಯಕವಾದುದು.

ಸಾಹಿತ್ಯದ ನಿಷ್ಠಾವಂತ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಯೊಬ್ಬನಲ್ಲಿ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಮನೋಧರ್ಮವಿದ್ದಾಗ ಎಲ್ಲ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲೂ ಅದನ್ನೇ ಹುಡುಕಬೇಕೆ? ಸಾಹಿತ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಮನೋಧರ್ಮದ ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕ ಬಳಕೆಯಾಗಬೇಕೆ? ಈ ಮಾದರಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಕೇಳಿಬರುವುದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕ. ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಮನೋಧರ್ಮವನ್ನು ವಾಚ್ಯದಲ್ಲಿ ಒಳಗೊಂಡಾಗ ಇದೊಂದು ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ವಿಜ್ಞಾನದ ಉಪಕರಣಗಳಂತೆ ಸಾಹಿತ್ಯಾದಿ ಕಲೆಗಳ ಒಳವಿವರಗಳನ್ನು ವಿಂಗಡಿಸಿ ನೋಡುವ ರೀತಿ ವೈಜ್ಞಾನಿಕವೂ ಅಲ್ಲ; ಸಾಹಿತ್ಯಕವೂ ಅಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ವಾಚ್ಯ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಮನೋಧರ್ಮವೆನ್ನುವುದು ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ 'ಮನೋಧರ್ಮ'ವೇ ಅಲ್ಲ. ಮನೋಧರ್ಮವೆನ್ನುವುದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ವಿವಿಧ ಒತ್ತಡಗಳ ನಡುವೆ, ಒಳಗೊಳ್ಳುವ, ಹೊರಹಾಕುವ, ಮೀರುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯಾ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡ ಮನೋವಲಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ; ಗಣಿತದ ಲೆಕ್ಕಾಚಾರದಂತೆ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವುದು ಮನೋಧರ್ಮವಲ್ಲ; ವ್ಯಾಪಾರಧರ್ಮ. ಆದ್ದರಿಂದ ವಿಜ್ಞಾನವು ವಾಚ್ಯವಾಗದೆ ಮನಸ್ಸಿನೊಳಗೆ ಸೇರಿದ ವೈಚಾರಿಕ ವಿಧಾನವಾದಾಗ ಆಗುವ ಅನುಭವ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದುದು. ಸೃಜನಶೀಲ ಮನಸ್ಸು ಈ ಅನುಭವವನ್ನು ತನ್ನ ತಲಸ್ಪರ್ಶತೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಲು ಸಂಘರ್ಷ ನಡೆಸುತ್ತದೆ. ತನ್ನದಾಗಿಸಿಕೊಂಡಾಗ ಮನೋಧರ್ಮವಾಗುತ್ತದೆ. ತನ್ನದಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳದೆ ಇದ್ದಾಗ 'ದ್ವಿಪಾತ್ರಾಭಿನಯ'ಕ್ಕೆ ದಾರಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ವೈಯಕ್ತಿಕ–ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಯೋಜನೆಯ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಅರಿವುಗಳು ಒಳಸೇರಿ ರೂಪುದಾಳುವ ವಿಧಾನ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗದು. ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಮನೋಧರ್ಮವು ತನಗೆ ತಾನೇ ಒಳಸೇರಿದ ಒಂದು ಸಹಜ ಸ್ಥಿತಿಯಾಗಿರಬೇಕೆ ಹೊರತು ವಿರೋಧಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಹುಟ್ಟಿದಂತೆ ವಿಜೃಂಭಿಸುವ ಉಪಕರಣವಾಗಬಾರದು. ಇದನ್ನು ಅರಗಿಸಿಕೊಂಡರೆ ನಿಜವಾಗಿ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಮನೋಧರ್ಮವುಳ್ಳ ಯಾವ ಲೇಖಕನೂ ಅದನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಕಸರತ್ತು ಮಾಡಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಅದು ತನಗೆ ತಾನೇ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಮನೋಧರ್ಮದ ಬಗ್ಗೆ ಅವಿನಾಭಾವ ಸಂಬಂಧ ಹಾಗೂ ಅಚಲ ನಿಷ್ಠೆಯಿದ್ದರೆ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಮೌಲ್ಯವಾಗಿಸಬೇಕು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಮೌನ, ಸೃಷ್ಟಿ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಮಿಡಿಯುತ್ತದೆ. ಮನೋಧರ್ಮವು ತೀವ್ರ ತುಡಿತವಾಗಿದ್ದರೆ ಇದು ತಾನೇ ತಾನಾಗಿ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯಕೃತಿಯೊಂದನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವಾಗಲೂ ಅಷ್ಟೇ. ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಮನೋಧರ್ಮವನ್ನು ಹುಡುಕುವ ವಿಧಾನ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪ್ರಧಾನ ಕೆಲಸವಲ್ಲ. ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಇರುವ ಸೃಷ್ಟಿಶೀಲ ಸಾಧ್ಯತೆ ಹಾಗೂ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ವಿನ್ಯಾಸಗಳ ಒಟ್ಟು ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಒಳಹೊಕ್ಕಾಗ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ–ಅವೈಜ್ಞಾನಿಕವೆಂಬ ವಿಂಗಡಣೆ ವಾಚ್ಯವಾಗದೆ, ವಿಮರ್ಶೆಯ ಅಂತರಂಗಿಕ ವಿಧಾನವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಹೃದಯನ ಓದಿಗೆ ಅಥವಾ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಮನೋಧರ್ಮವು ಆಂತರಿಕ ಮೌನ ವಿಧಾನವಾಗಿ ದಕ್ಕುವ ಸ್ಥಿತಿ, ಸುಲಭಸಾಧ್ಯವಲ್ಲವಾದರೂ ಅಸಾಧ್ಯವೇನೂ ಅಲ್ಲ. ಈ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ಚಿಂತನೆ ಮಾಡಿದಾಗ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಗಂಭೀರ ಒಳತೋಟಿಯುಂಟಾಗಿ ಅದನ್ನು ಮೀರುವ ತಾಕಲಾಟವಂತೂ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಇಷ್ಟು ಸಂಭವಿಸಿದರೂ ಅದು ಆರೋಗ್ಯಕರ ಬೆಳವಣಿಗೆ.

ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಾವು–ಪುನರ್‌ಮೌಲ್ಯೀಕರಣದ ಪ್ರತಿಪಾದಕರು ಐತಿಹ್ಯ, ಪುರಾಣ, ಚರಿತ್ರೆ ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಹೇಗೆ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕೆಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಮತ್ತಷ್ಟು ಚರ್ಚಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

"ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಗೆ, ಸ್ಥಳಗಳಿಗೆ, ಘಟನೆಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಯಾವುದೊ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ಕತೆಗಳು ಐತಿಹ್ಯ"ವಾಗುತ್ತವೆ. (Standard Dictionary of Folklore-Edited by Maria Leach) ಐತಿಹ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಥಳೀಯ ಐತಿಹ್ಯ ಮತ್ತು ಪ್ರವಾಸಿ ಐತಿಹ್ಯವೆಂದು ವಿಂಗಡಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. "ಕಾಲ್ಪನಿಕ ಕತೆಗಿಂತ ಚಿಕ್ಕದಾದ, ಗದ್ಯಾತ್ಮಕವಾದ ಮಿತಪಾಠಾಂತರಗಳುಳ್ಳ ಕತೆಯೇ ಪ್ರವಾಸಿ ಐತಿಹ್ಯ" (The Science of Folklore by Krappe) ಎಂಬ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವಿದೆ. ಸ್ಥಳೀಯ ಐತಿಹ್ಯಗಳು ಪ್ರವಾಸಿಯೂ ಆಗಬಹುದು. ಪ್ರವಾಸಿ ಐತಿಹ್ಯಗಳು ಸ್ಥಳೀಯುವಾಗಿ ಮಾರ್ಪಡಬಹುದು.

"ಐತಿಹ್ಯಗಳಿಗೂ ಪುರಾಣಗಳಿಗೂ ಹೊಕ್ಕಳಬಳ್ಳಿ ಸಂಬಂಧ: ಇತಿಹಾಸ ಐತಿಹ್ಯಕ್ಕೆ ಆಧಾರ, ಐತಿಹ್ಯ ಪುರಾಣಕ್ಕೆ ಮೂಲ" (ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ: ದೇ.ಜ.ಗೌ.) ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪ್ರಚಲಿತವಾಗಿದೆ. "ವಿಜ್ಞಾನಪೂರ್ವ ಯುಗದ ವಿಜ್ಞಾನ ಪುರಾಣ" ಎಂದೂ ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ. "ಹಿಂದಿನ ಯುಗದಲ್ಲಿ ನಡೆದದ್ದೆಂದು ಹೇಳುವ, ಸೃಷ್ಟಿ ಪ್ರಳಯಗಳನ್ನು, ಜನರ, ನಾಯಕರ ಮತ್ತು ದೇವತೆಗಳ ಉಗಮ, ವಿಕಾಸ ಮತ್ತು ಮಹಿಮೆಗಳನ್ನು, ಇವರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮತ್ತು ಮತೀಯ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಕತೆಯೇ ಪುರಾಣ"ವೆಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಲಾಗಿದೆ (Standard Dictionary of Folklore-Edited by Maria Leach).ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಪುರಾಣಕ್ಕಿರುವ ಸಂಬಂಧದ ಬಗ್ಗೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಚರ್ಚೆ ನಡೆದಿದೆ. ರೂತ್ವೆನ್ ಪ್ರಕಾರ "ಪುರಾಣವೊಂದು ತೆರೆದ ಮುಕ್ತಾಯದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ಸಾಹಿತ್ಯಕೃತಿಯೊಂದು ಮುಗಿದ ಉತ್ಪನ್ನ". "ಪುರಾಣವು ಕಾವ್ಯದಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸಲಾಗದ ಉಪರಚನಾ ರೂಪ"ವೆಂದು ಮಾರ್ಕ್‌ಶೋರರ್ ಹೇಳಿದರೆ "ಕಾವ್ಯವು ಪುರಾಣದಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸಲಾಗದ ಉಪರಚನಾ ರೂಪ"ವೆಂದು ರಿಚರ್ಡ್ ಚೇಸ್ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಹೀಗೆ ಐತಿಹ್ಯ, ಪುರಾಣ, ಸಾಹಿತ್ಯಗಳ ಸಂಬಂಧದ ಬಗ್ಗೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಚರ್ಚೆಯಾಗಿದೆ.

ಊರಿಗೊಂದಾದರೂ ಐತಿಹ್ಯವಿರುವ ನಾಡು ನಮ್ಮದು. ಈ ಐತಿಹ್ಯಗಳ ಅತಿಮಾನುಷ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಇದ್ದಹಾಗೆಯೇ ನಾವು ನಂಬಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ; ಆದರೆ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಮನೋಧರ್ಮದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಆಶಯಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಐತಿಹ್ಯಗಳು, ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವ ವಿವರಗಳೆಲ್ಲ ಸತ್ಯಸಂಗತಿಗಳೆಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗದು; ಭಾವಿಸಬಾರದು. ಆದರೆ ಐತಿಹ್ಯಗಳು ಸಮುದಾಯದ ಮಾನಸಿಕ–ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತನ್ನದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತವೆ. ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ಒಂದು ವಿಧಾನವಾಗಿ ಐತಿಹ್ಯಗಳು ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆಯೆಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅತಿಮಾನುಷ, ಅವಾಸ್ತವಿಕ ವಿವರಗಳನ್ನು ನಂಬದೆಯೂ ಅವುಗಳ ಸಂಯೋಜನೆಯ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಹೊರಹೊಮ್ಮುವ ಆಶಯಗಳನ್ನು ನಂಬಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಊರಿನ ಔನ್ನತ್ಯವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಉತ್ತಮಿಕೆಯನ್ನೂ ಸಾರುವ ಮತ್ತು ಆ ಮೂಲಕ ಊರು, ವಂಶ–ಇತ್ಯಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಆತ್ಮವಿಶ್ವಾಸವನ್ನು ತುಂಬಿಕೊಳ್ಳುವ ವಿಧಾನವಾಗಿಯೂ ಐತಿಹ್ಯಗಳು ಹುಟ್ಟಿಬೆಳೆಯುವುದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಆಕರಗಳು ಆಗುತ್ತವೆ. ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಮನೋಧರ್ಮದ ಸಾಹಿತ್ಯಾಭ್ಯಾಸಿಗೆ ಐತಿಹ್ಯದ ವಿವರಗಳು ಮತ್ತು ವಿವರಗಳ ಸಂಯೋಜನ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಧ್ವನಿಸುವ ಆಶಯಗಳ ನಡುವೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಮಾಡಿ ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಔಚಿತ್ಯ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಅಗತ್ಯ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಇದು ಒಟ್ಟಾರೆ ಸಾಹಿತ್ಯಾಭ್ಯಾಸಿಗಳಿಗೆ ಇರಬೇಕಾದ ಮೂಲಭೂತ ಔಚಿತ್ಯ.

ಪುರಾಣಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲೂ ಅಷ್ಟೇ. ಪುರಾಣಗಳು ಬದುಕಿನ ಪ್ರತಿಮಾ ರೂಪಗಳು. ಜನರ ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನಾಧರಿಸಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಐತಿಹ್ಯದ ವಿವರಗಳು ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ವಿಸ್ತೃತವಾಗಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತ ಹೋಗಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವಿವರಗಳು ಮತ್ತು ಧ್ವನ್ಯಾತ್ಮಕ ಆಶಯಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧ ಹಾಗೂ ಅಂತರವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಗತ್ಯ. ಅಲ್ಲದೆ, ಎಲ್ಲ ಪುರಾಣ ಮತ್ತು ಪುರಾಣ ಕಾವ್ಯಗಳು ಕೇವಲ ಅತಿಮಾನುಷತೆ, ಅವತಾರ, ಪವಾಡ–ಇಂಥ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಒಳಗೊಂಡಿರುವುದಿಲ್ಲ, ನೆಲದ ಬದುಕನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ನೆಲಮುಗಿಲುಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಪೌರಾಣಿಕ ಪ್ರತಿಮೆಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಮುಗಿಲಿನ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ವಿಧಾನವೇ 'ಪುರಾಣ'ದ ವಿನ್ಯಾಸವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವ ಪ್ರಧಾನಾಂಗವಾಗುತ್ತದೆ.

ಈಗ ಮಹಾಭಾರತ ಮತ್ತು ರಾಮಾಯಣಗಳಂಥ ಪುರಾಣಕಾವ್ಯಗಳ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಬರೋಣ. ಈ ಎರಡು ಪುರಾಣ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಕೇವಲ ಧಾರ್ಮಿಕ ಪುಣ್ಯಕತೆಗಳೆಂಬಂತೆ ಪ್ರಚುರಪಡಿಸಿದ ಈ ಎರಡು ಪುರಾಣ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಕೇವಲ ಧಾರ್ಮಿಕ ಪುಣ್ಯಕತೆಗಳೆಂಬಂತೆ ಪ್ರಚುರಪಡಿಸಿದ ಪಾಪವನ್ನು ಪಂಡಿತೋತ್ತಮರು ಹಾಗೂ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿಗಳ ಒಂದು ವಲಯ ಹೊರಬೇಕಾಗಿದೆ. ಕೇವಲ ಧಾರ್ಮಿಕಮಟ್ಟಕ್ಕೆ ಪುರಾಣ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಇಳಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಒಂದು ರೀತಿಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಜಕೀಯದ ಫಲವಾಗಿರುತ್ತವೆ ಅಥವಾ ಅಪಾರ್ಥದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಅರ್ಥಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಪಾಮರರು ಮಾತ್ರ ಪುಣ್ಯಫಲಾಪೇಕ್ಷೆ ಹಾಗೂ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಾಂತ್ವನದ ಸಾಧನವಾಗಿ, ತುಂಬು ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತೆಯಿಂದ ಪುರಾಣಕತೆ–ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ನಂಬುತ್ತಾ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಹಾಭಾರತ, ರಾಮಾಯಣಗಳು ಅಗ್ರಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿವೆ.

ನನಗೆ ರಾಮಾಯಣ, ಮಹಾಭಾರತಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಅಂತರ್ಗತ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಉದಾಹರಣೆಗಳಾಗಿಯೂ ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿರುವ ವಿವಿಧ ಜೀವನಶೈಲಿಗಳು ಶತಮಾನಗಳ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ದಾಖಲಿಸಿದ ಸೃಜನಶೀಲಕ್ರಿಯೆಗೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿವೆ. ಏಕಪತ್ನಿತ್ವ, ಬಹುಪತ್ನಿತ್ವ ಏಕಪತಿತ್ವ, ಬಹುಪತಿತ್ವ – ಎಲ್ಲವೂ ಒಂದೇ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಸಿಗುವುದು

ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಮಹತ್ವದ್ದಾಗಿದೆ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಪಾಂಡು ಮತ್ತು ಧೃತರಾಷ್ಟ್ರರ ಹುಟ್ಟಿಗೆ ಪೂರಕವಾದ ಆಪದ್ಧರ್ಮ? ವಂಶೋದ್ಧಾರಕ್ಕಾಗಿ ಪುರುಷನ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಪರ್ಕವನ್ನು 'ಆಪದ್ಧರ್ಮ'ದ ಕಲ್ಪನೆ 'ಪುಣ್ಯಕತೆ'ಯಲ್ಲೇ ಇದೆ. ಆಪದ್ಧರ್ಮದ ಕಲ್ಪನೆಯ ಅನುಷ್ಠಾನದಿಂದ 'ಪುಣ್ಯಕತೆ' ಪಾಪದ ಕತೆಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿಶಿಷ್ಟ–ವಿಚಿತ್ರ ಜೀವನವಿಧಾನಗಳ ಒಂದು ವಿನ್ಯಾಸವಾಗಿ ಇದನ್ನು ನಾವು ಗ್ರಹಿಸಬೇಕೇ ಹೊರತು ಪಾಪ–ಪುಣ್ಯಗಳ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲ. ಪುಣ್ಯಕತೆಯೆಂದು ಭಾವಿಸುವವರೂ ದ್ರೌಪದಿಯ ಬಹುಪತಿತ್ವವನ್ನಾಗಲಿ, ಆಪದ್ಧರ್ಮವನ್ನಾಗಲಿ ಪ್ರಶ್ನಿಸುವುದಿಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ನಿಜ. ಅವರಿಗೆ ಎಲ್ಲವೂ ಭಗವಂಗತನ ಲೀಲೆ! ಆದರೆ ವಾಸ್ತವ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ಎಲ್ಲವೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿವಿಧ ಹಂತಗಳು ಒಟ್ಟಿಗೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಕಲಾತ್ಮಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ.

ಇನ್ನು,ರಾಜಕಾರಣದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಬಂದರೆ–ಮಹಾಭಾರತವು ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಪ್ರಭುವರ್ಗದ ಒಳಗೆ ಉಂಟಾದ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟು ಮಹಾಭಾರತದ ಕೇಂದ್ರವಸ್ತು, ಧರ್ಮರಾಜ, ದುರ್ಯೋಧನರೆಂಬ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ನಡುವಿನ ನೈತಿಕ ಅಂತರ ಮತ್ತು ನೈತಿಕ ಧಾರ್ಮಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಪುನರ್‌ಸ್ಥಾಪನೆಯ ಕತೆಯಾಗಿ ಮಹಾಭಾರತವನ್ನು ಪ್ರಚುರಪಡಿಸುವ, ಅರ್ಥೈಸುವ ಕ್ರಮವು ಈ ಕಾವ್ಯಕ್ಕಿರುವ ರಾಜಕಾರಣದ ಮುಖ್ಯ ಆಯಾಮವನ್ನೇ ಮರೆಸುತ್ತದೆ. ದುರ್ಯೋಧನನು ಐದು ಗ್ರಾಮಗಳನ್ನು ಕೊಡದೆ ಆಸ್ತಿ–ಅಧಿಕಾರಗಳನ್ನು ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ರಾಜಕೀಯ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಧರ್ಮರಾಜನು ಇದ್ದೂರಲ್ಲೇ ಬದುಕುತ್ತೇನೆನ್ನುವ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಪ್ರಭುವರ್ಗದ ಒಬ್ಬ ಉದಾರಿಯಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಪ್ರಭುವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವ ಬಿರುಕು ಮತ್ತು ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ ನೆಲೆಗಳಿಗೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಈ ಕಾವ್ಯ ಶೋಧಿಸುತ್ತದೆ.

ರಾಮಾಯಣದಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ರಾಜಕಾರಣ–ಎರಡೂ ಇವೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಮೀಪ ಮತ್ತು ದೂರಗಳ ಶೋಧವಿದೆ. ಲಂಕಾದ್ವೀಪದ ರಾವಣಾದಿಗಳ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಕಾಡಿನ ಆಂಜನೇಯಾದಿಗಳ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಊರಿನ ರಾಮನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಪರಸ್ಪರ ಅಗಾಧ ದೂರದಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿವೆ. ರಾಜಮನೆತನದಲ್ಲಿ ಕೌಟುಂಬಿಕ ರೂಪ ಧರಿಸಿದ ರಾಜಕೀಯ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟೊಂದು ಕೈಕೆಯ ಮೂಲಕ ತಲೆ ಹಾಕಿದಾಗ ಸಿಂಹಾಸನದ ಪ್ರಶ್ನೆ ಏಳುತ್ತದೆ; ಭರತನಿಗೆ ಸಿಂಹಾಸನ, ರಾಮನಿಗೆ ಕಾಡು–ಎಂಬ ತೀರ್ಮಾನ ಕೇವಲ ಕೌಟುಂಬಿಕ ಕಲಹವಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ರಾಮಾಯಣದಲ್ಲಿ ಸಿಂಹಾಸನದ ಸುತ್ತ ಸಿಂಬೆಸುತ್ತಿದ ಸಮಸ್ಯೆಯಿದೆ. ವಾಲಿ ಸುಗ್ರೀವರ ಕಾಳಗದಲ್ಲೂ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆ ಅಡಗಿದೆ. ರಾವಣನ ನಡತೆಯ ಹಿಂದೆ ಸಿಂಹಾಸನ ಶಕ್ತಿಯ ಒತ್ತಡವಿದೆ. ಈ ರಾಜಕೀಯ ಅಂಶದ ಜೊತೆಗೆ ದೂರವಿದ್ದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ನಡುವೆ 'ಸಾಮೀಪ್ಯ' ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ರಾಮಾದಿಗಳು ಕಾಡಿನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಹಿಂತಿರುಗಿ ಸುಗ್ರೀವನ ಸ್ನೇಹ ಬೆಳೆಸುತ್ತಾರೆ. ಲಂಕಾದ್ವೀಪದ ವಿಭೀಷಣನಲ್ಲಿ ರಾಮನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಸೆಳೆತ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ 'ದೂರ'ಗಳು 'ಸಮೀಪ'ವಾಗುತ್ತಿರುವ, ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತಿರುವ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು 'ರಾಮಾಯಣ'ದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು.

ಗಮನಿಸಲೇಬೇಕಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ 'ಸಮೀಪ' ಮತ್ತು 'ದೂರ'ಗಳಲ್ಲಿ ರಾಜಕೀಯ ಆಯಾಮವಿರುವುದು. 'ಕಿಷ್ಕಿಂಧಾಕಾಂಡ'ದಲ್ಲಿ ವಾಲಿಯನ್ನು ಬೆನ್ನ ಹಿಂದಿನಿಂದ ಕೊಂದ 'ಟೀಕೆ'ಗೆ ತುತ್ತಾದ ರಾಮನ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಇದ್ದದ್ದು ರಾಜಕೀಯಶಕ್ತಿಯ ಪುನರ್‌ಕ್ರೋಡೀಕರಣ. ತನ್ನ ರಾಜ್ಯಕೋಶಾದಿಗಳನ್ನಲ್ಲದೆ, ಪತ್ನಿಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡ ರಾಮನಿಗೆ 'ದೂರ'ದ ರಾವಣನನ್ನು ಎದುರಿಸುವ 'ಸೈನಿಕಶಕ್ತಿ' ಇಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅವನಿಗೆ ರಾಜಕೀಯ ಅಧಿಕಾರವಿಲ್ಲ. ರಾವಣನಂಥ ರಾಜಕೀಯ ಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಸೀತೆಯನ್ನು ಬಿಡುಗಡೆಗೊಳಿಸಬೇಕಾದರೆ, ಹುಡುಕಾಟ ಮತ್ತು ಹೋರಾಟಕ್ಕೆ ಸಿದ್ಧವಾದ ಸೈನಿಕಶಕ್ತಿ ಬೇಕು. ಸುಗ್ರೀವನ ಸಹಕಾರದಿಂದ ಇದು ಸಾಧ್ಯವಾದೀತೆಂಬ ಭರವಸೆಯಲ್ಲಿ ರಾಮನಿಗೆ ಬೆನ್ನ ಹಿಂದೆ ಅಥವಾ ಮುಂದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅಮುಖ್ಯ. ಇಲ್ಲಿ ನೈತಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಿಂತ ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ; ರಾವಣನಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಗೊಂಡು, ಅಗ್ನಿಪರೀಕ್ಷೆ ಗೆದ್ದಿದ್ದ ಗರ್ಭಿಣಿ ಸೀತೆಯನ್ನು ಮತ್ತೆ ಕಾಡಿಗಟ್ಟುವ ಕ್ರಮದಲ್ಲೂ ನೈತಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಿಂತ ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಅಡಗಿದೆ. ಸಿಂಹಾಸನರೂಢರಾಜನ ಕಿರೀಟದ ಕಾಂತಿ ಕಟಕಿಯಿಂದ ಕಪ್ಪಾಗಬಾರದೆಂಬ ಅಪೇಕ್ಷೆ ರಾಜಕೀಯ ಆಯಾಮವನ್ನು ಪಡೆದಿದೆ. ಇನ್ನು, ವಿಭೀಷಣನು ರಾಜನಾದ ತನ್ನ ಅಣ್ಣ ರಾವಣನನ್ನೇ ತೊರೆದು ಪಕ್ಷ ಬದಲಾಯಿಸುವ ಕ್ರಮ ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹಾಗೂ ರಾಜಕೀಯ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಗಳನ್ನು ಸಾಂಕೇತಿಸುತ್ತದೆ.

ಈ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಬಹುದಾದರೂ ಈ ಲೇಖನಕ್ಕೆ ಇಷ್ಟು ಸಾಕೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಪ್ರಮುಖ ಪುರಾಣ ಕಾವ್ಯಗಳ ಪುನರ್‌ಮೌಲ್ಯೀಕರಣದ ಮೂಲಕ ನಾವು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ರಾಜಕಾರಣದ ಸಂಬಂಧಾಂತರಗಳನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಬಹುದಾದ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ನನ್ನ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು.

ಈ ಚರ್ಚೆಯಿಂದ ಒಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ; ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಮನೋಧರ್ಮವು ಪುರಾಣ-ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮತ್ತೊಂದು ಮುಖ್ಯ ಎಳೆಯಾಗಿ ಒಳಸೇರಬೇಕೆ ಹೊರತು ನಿರಾಕರಣೆಗೆ ಸನ್ನದ್ಧವಾಗಿ ನಿಲ್ಲಬಾರದು. ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಮನೋಧರ್ಮದ ಕಾಲಘಟ್ಟ ಮತ್ತು ಪುರಾಣ-ಕಾವ್ಯದ ಸಾಹಿತ್ಯರಚನೆಗಳ ಕಾಲಘಟ್ಟಗಳ ಅಂತರ್ ಸಂಬಂಧಾತರಗಳ ಶೋಧಕ್ಕೆ ವೈಜ್ಞಾನಿಕಮನೋಧರ್ಮ ಒಂದು ಖಚಿತತೆಯನ್ನು ತಂದುಕೊಟ್ಟು ಪುನರ್‌ಮೌಲ್ಯೀಕರಣಕ್ಕೆ ಮೌಲಿಕ ಸೇರ್ಪಡೆಯಾಗಬೇಕೆಂದು ನನ್ನ ಅಪೇಕ್ಷೆ.

ಈಗ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಬರಬಹುದು. ವಿಜ್ಞಾನದ ಮೂಲ ಸಂಶೋಧನೆಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಬೆಳೆಯುವ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನ ಸೃಜನಶೀಲ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಸವಾಲುಗಳನ್ನು ಒಡ್ಡುತ್ತಿದೆ. ಅಭಿವೃದ್ಧಿಶೀಲ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಸೃಜನಶೀಲತೆ ಎದುರಿಸಲೇಬೇಕಾದ ಸವಾಲುಗಳಲ್ಲಿ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನವು ಒಂದು ಸವಾಲು ಸಂಘರ್ಷವಾಗಬಹುದು; ಸಾಮರಸ್ಯವೂ ಆಗಬಹುದು. ತಂತ್ರಜ್ಞಾನ ಬೆಳೆದಂತೆ ಅದರ ಉಪಯುಕ್ತ ವಿನಿಯೋಗ ಎಲ್ಲ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲೂ ಆಗತೊಡಗಿತು. ಮನುಷ್ಯನ

ಹೊಸಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪಕ ಬದಲಾವಣೆಗಳು ಆಗುತ್ತಿದ್ದಾಗ ಅಂತರಂಗವೂ ಅಲುಗಾಡುತ್ತದೆ; ಹೊಸ ಅನುಭವದ ಅಂತರ್‌ಸಂಚಾರ ಶುರುವಾಗುತ್ತದೆ. ತಂತ್ರಜ್ಞಾನದ ನೇರ ಪರಿಣಾಮವೆಂಬಂತೆ ಬೆಳೆದ ಕೈಗಾರಿಕೆಗಳು ಸಾಮೂಹಿಕ ಉತ್ಪಾದನೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದಂತೆ, ಸೃಷ್ಟಿಶೀಲ ಕರಕುಶಲತೆಯ ಜಾಗದಲ್ಲಿ 'ಮಾದರಿ'ಗಳ ನಿರ್ಮಾಣ ನೆಲೆಯೂರಲು ಪ್ರಾರಂಭಿಸುತ್ತದೆ. 'ಮಾದರಿ'ಗಳಿಗನುಗುಣವಾದ ವ್ಯಾಪಕ ಪ್ರಮಾಣದ ಉತ್ಪಾದನೆ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಸರಿಸಾಟಿಯೆಂಬಂತೆ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲೂ 'ಉತ್ಪಾದನೆ'ಯ ಕ್ರಿಯೆ ನಡೆದು 'ಮಾದರಿ'ಗಳ ಮಾರಾಟವಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತಿದೆ. ಈ ಅನಿವಾರ್ಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ನಡುವೆ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತವೆ. ಸ್ಥೂಲ ಮಾದರಿಗಳಿಗೆ ಎದುರಾಗಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಸಂವೇದನೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ಕೃತಿಗಳು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಮಾರಾಟದ ಸರಕಾಗುವ 'ಸಾಹಿತ್ಯ'ದ ಎದುರು ಅಲ್ಪಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಾದರೂ ಸಂವೇದನಾಶೀಲ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕೆಲಸ ನಡೆಯುತ್ತಿದೆ. ತಂತ್ರಜ್ಞಾನದ ಮುಖ್ಯ ಪರಿಣಾಮವೆಂದರೆ ಉದ್ಯಮ ಮತ್ತು ಮಾಧ್ಯಮಗಳ ಮುಖಾಮುಖಿ. ಉದ್ಯಮವು ಸರಕು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನೂ ಮಾಧ್ಯಮವು ಸಂವೇದನಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನೂ ಬೆಳೆಸುತ್ತದೆ. ಇಂದು ಮಾಧ್ಯಮಗಳೆಲ್ಲ ಉದ್ಯಮವಾಗುತ್ತಿರುವ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಕಾಣುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಪುಸ್ತಕ ಎನ್ನುವುದು ಮಾಧ್ಯಮವಾಗಿರುವಂತೆಯೇ ಪುಸ್ತಕೋದ್ಯಮವಾಗಿದೆ. ಚಲನಚಿತ್ರವು ಮಾಧ್ಯಮವಾಗಿರುವುದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಚಲನಚಿತ್ರೋದ್ಯಮವಾಗಿದೆ. ಇದೇ ರೀತಿ ಪತ್ರಿಕಾಮಾಧ್ಯಮ ಪತ್ರಿಕೋದ್ಯಮವೂ ಆಗಿದೆ. ತಂತ್ರಜ್ಞಾನ ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಮಾಧ್ಯಮವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಿದೆಯೆಂದರೆ ಅದರ ಸಹಾಯವಿಲ್ಲದೆ ಪುಸ್ತಕಗಳು ಅಚ್ಚಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಓಲೆಗರಿಗಳ ಕಾಲ ಇದಲ್ಲ; ಸಾಹಿತ್ಯವು ಹಸ್ತಪ್ರತಿ ಮತ್ತು ಅಚ್ಚುತಂತ್ರ –ಎರಡನ್ನೂ ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ 'ಪುಸ್ತಕರೂಪ'ವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆ ಹೊಂದಿದೆ. ಕತೆ, ಕವಿತೆ, ಕಾದಂಬರಿ–ಯಾವುದೇ ಪ್ರಕಾರವಿರಲಿ, ಅದು 'ಪುಸ್ತಕ'ವಾಗುವುದು ಅಚ್ಚಿನ ಮನೆಯಲ್ಲಿ; ಯಂತ್ರಗಳ ಸಹಾಯದಲ್ಲಿ. ಉದ್ಯಮದ ಮಾದರಿಗಳು ಹೀಗೆ ಮಾಧ್ಯಮವನ್ನು ಆವರಿಸುತ್ತಿರುವ ಅನಿವಾರ್ಯ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನದ ನಿರಾಕರಣೆ ಒಂದು ಅಸಂಗತ ಪ್ರಹಸನವಾದೀತು. ಅದೇ ರೀತಿ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಂಪೂರ್ಣ ತಲೆಯೊಪ್ಪಿಸುವುದು ದುರಂತ ನಾಟಕವಾದೀತು. ಹಾಗಾದರೆ ಯಥಾಪ್ರಕಾರ 'ಸಮನ್ವಯ' ಸಾಧಿಸಬೇಕೊ ನಾನು 'ಅಲ್ಲ' ಎನ್ನುತ್ತೇನೆ. ಉದ್ಯಮದ ಬಳಕೆಯನ್ನು ಅಗತ್ಯ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ 'ಮಾಧ್ಯಮ'ಗಳು ಉದ್ಯಮವನ್ನು ಹೊರ ಆವರಣದಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲಿಸಿ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ಕೇಂದ್ರಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ತರಲು ಸಾಧ್ಯ. ಈಗ ಉಳಿದಿರುವುದು ಒಪ್ಪಂದ ಅಥವಾ ಒಡಕಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲ. ಕೇಂದ್ರಸ್ಥಾನ ಯಾವುದಾಗಿರಬೇಕೆಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಮಾಧ್ಯಮವನ್ನೇ ಕೇಂದ್ರಸ್ಥಾನ ಮಾಡಿಕೊಂಡವರು ಸಂವೇದನೆಯ ಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳನ್ನು ಸಂರಕ್ಷಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತ ಉದ್ಯಮದ ಸವಾಲನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಉದ್ಯಮದ ಕೈಕುಲುಕಿದರೂ ಕರುಳು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಉದ್ಯಮವನ್ನು ಕೇಂದ್ರಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಂಡವರು ಕರುಳನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಉದ್ಯಮದ ಕೈಕುಲಕುತ್ತ ಕೈ ಬಿಡುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಉದ್ಯಮಕ್ಕೆ ಲಾಭನಷ್ಟವೇ

ಮಾನದಂಡ. ಮಾಧ್ಯಮಕ್ಕೆ ಸೃಷ್ಟಿಶೀಲತೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಲಾಭ-ನಷ್ಟ ಯಾವುದರ ನೆನಪೂ ಸುಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕುಕಾರ್ಕಿನ್ ಹೇಳಿದ ಒಂದು ಮಾತು ನೆನಪಿಗೆ ಬರುತ್ತದೆ:

"ಅಧಿಕ ಪ್ರಸಾರವುಳ್ಳ ಪತ್ರಿಕೆಗಳು, ಜನಪ್ರಿಯ ಚಲನಚಿತ್ರಗಳು ಮತ್ತು ದೂರದರ್ಶನದ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳು-ಸಮೂಹಸುದ್ದಿಯ ಎಲ್ಲ ರೂಪಗಳು, ಸಮಾಜದಲ್ಲಿರುವ ಕಾರ್ಯನೀತಿಗಳಿಗಾಗಿ ದುಡಿಯುತ್ತವೆ. ಈ ಕಾರ್ಯನೀತಿಗಳ ಚಾಲಕ ಶಕ್ತಿಯೆಂದರೆ ಉದ್ದಿಮೆ ಮತ್ತು ಲಾಭ". (The Passing Age by a Kukarkin.)

ಈ ಮಾತುಗಳಿಂದ ಉದ್ಯಮ ಮತ್ತು ಲಾಭದ ಸಂಬಂಧ ಮತ್ತಷ್ಟು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. 'ಮಾಧ್ಯಮ'ವು ಸೃಷ್ಟಿಶೀಲತೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಂತೂ ಲಾಭದ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಪೂರ್ಣ ಮರೆತಿರುತ್ತದೆ, ಅಥವಾ ಮರೆತಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಮರೆವು ಜಾಣ ಮರೆವಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇಂದು 'ಮಾಧ್ಯಮ'ದ ಸ್ಥಿತಿ ಇಷ್ಟು ಸರಳವೆನ್ನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಸೃಷ್ಟಿಯ ಸಂದರ್ಭದ 'ಸಾಹಿತ್ಯ'-ಪ್ರಕಟಣೆಯ ಸಂದರ್ಭದ 'ಪುಸ್ತಕ'ವಾಗುವ ವಾಸ್ತವವು ಮಾಧ್ಯಮ ಮತ್ತು ಉದ್ಯಮಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಮೊದಲೇ ಹೇಳಿದಂತೆ ಉದ್ಯಮವನ್ನು ಹೊರ ಆವರಣವಾಗಿಸಿ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ಕೇಂದ್ರಸ್ಥಾನವಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸವಾಲನ್ನು ಅರಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಉದ್ಯಮದಲ್ಲಿ ಮಾಧ್ಯಮ ಮರೆಯಾಗಬಾರದು.

ಉದ್ಯಮ ಮತ್ತು ಮಾಧ್ಯಮ ಸಂಬಂಧ ಮತ್ತು ಸಮಸ್ಯೆ, ಕಾಲಘಟ್ಟಗಳ ಕೂಡಿಕೆಯ ಫಲವೂ ಹೌದು. ಮಾಧ್ಯಮಗಳು ಎಲ್ಲ ಕಾಲ ಘಟ್ಟಗಳಲ್ಲೂ ಇವೆ. ಮಾಧ್ಯಮಗಳಿಗೆ ದೀರ್ಘ ಇತಿಹಾಸವಿದೆ; ಪ್ರಾಚೀನತೆಯಿದೆ. ಆದರೆ 'ಉದ್ಯಮ' ಆಧುನಿಕ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನದ ಫಲವಾಗಿ ಮೂಡಿದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ. 'ಮಾಧ್ಯಮ'ಕ್ಕೆ ಹೊಸ ಕಾಲಘಟ್ಟದ 'ಉದ್ಯಮ' ಎದುರಾದಾಗ ಉಂಟಾಗುವ ಸಮೀಪ ಮತ್ತು ದೂರಗಳು ಸೃಜನಶೀಲತೆ ಮತ್ತು ಉದ್ಯಮಶೀಲತೆಗಳ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸುತ್ತವೆ. ವಿಭಿನ್ನ ಕಾಲಘಟ್ಟಗಳ ಕೂಡಿಕೆಯ ಸಂದರ್ಭ ಸೃಜನಶೀಲತೆಗೆ ಕೆಲವು ಸಮಸ್ಯೆ-ಸವಾಲುಗಳನ್ನು ತರುವುದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕ. ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುತ್ತ ಮೀರುತ್ತ ಹೊರಬರುವುದು ಸೃಜನಶೀಲತೆಯ ಸವಾಲು.

ಸಮಸ್ಯೆ ಮತ್ತು ಸವಾಲುಗಳ ಸರಿಯಾದ ಗ್ರಹಿಕೆಯಿಂದ ಪುನರ್ ಮೌಲ್ಯೀಕರಣದ ಮೌಲ್ಯ ಹೆಚ್ಚುತ್ತದೆ.

ಪುನರ್‌ಮೌಲ್ಯೀಕರಣವು ಬದುಕು ಮತ್ತು ಬರಹದಲ್ಲಿರುವ ಕಾಲಘಟ್ಟಗಳನ್ನು ಕೂಡಿಸುತ್ತ, ಹೊಸ ಅರ್ಥವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವ ಒಂದು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ಸಮಕಾಲೀನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿವೇಕ, ವಿಮರ್ಶಾ ವಿಧಾನಗಳೆಲ್ಲ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಒಳಹೊಕ್ಕು ನಡೆಸುವ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ನೆಲೆಗಳ ಹೊಸ ಹುಡುಕಾಟವೇ ಪುನರ್‌ಮೌಲ್ಯೀಕರಣದ ಕಾರ್ಯಸ್ವರೂಪ. ಇದು ಅರಾಜಕ ಹುಡುಕಾಟವಲ್ಲ; ಖಚಿತ ಉತ್ತರದ ಹುಡುಕಾಟ.

ಸರ್ವಾಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಸಂವೇದನಾಶೀಲತೆ

ಸರ್ವಾಧಿಕಾರೀ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಪರಮ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಪರಮವಿಧೇಯತೆಗಳೆಂಬ ಎರಡು ನೆಲೆಗಳು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರುವುದರಿಂದ ಸಂವೇದನೆ ಮತ್ತು ಸೃಜನಶೀಲ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಸವಾಲಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಮಾತು ಎರಡು ನೆಲೆಗಳಿಗೂ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ. ಪರಮಾಧಿಕಾರವುಳ್ಳ ಸರ್ವಾಧಿಕಾರಿಯ ಪಂಚೇಂದ್ರಿಯಗಳು ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅಧಿಕೃತತೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಜನರೊಂದಿಗೆ ನೇರ ಸಂವಾದವನ್ನು ಬೆಳೆಸದೆ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಪದ್ಧತಿಯ ದರ್ಪದ ಮೂಲಕ ಜನರ ಬದುಕನ್ನು ಬಂಧಿಸುವ ಈ ಸರ್ವಾಧಿಕಾರಿ ಸ್ವತಃ ತಾನೇ ಬಂಧಿತನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಜನರನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಿ ಕೇಂದ್ರಿತ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿ ಹಾಕುವಾಗಲೇ ಅವರ ಸಂಪರ್ಕವನ್ನು ಕಡಿದುಕೊಂಡು, ಹೊರಜಗತ್ತನ್ನು ನೋಡಲಾಗದ ಒಂಟಿಜೀವಿಯಾಗುತ್ತಾನೆ. ಒಂಟಿಯಾಗಿದ್ದರೂ ಒಂಟಿತನವನ್ನು ಅನುಭವಿಸಲಾದ ಅಧಿಕಾರ ಮದದಿಂದ ನಾಡಿನ ನೆಲದ ತುಂಬ ತನ್ನ ಹೆಸರು ಬಿತ್ತಿ ಬೆಳೆಯುಲ್ಪಡುತ್ತಿದೆಯೆಂಬ ಭ್ರಮೆಯಲ್ಲಿ ಸಂವೇದನಾಶೀಲತೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಈತ, ಸ್ವತಃ ಸಂವೇದನಾಶೀಲನಾಗುವುದಿಲ್ಲ: ಸೃಜನಶೀಲತೆಗೆ ಪೂರಕವೂ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಆಗೊಮ್ಮೆ ಈಗೊಮ್ಮೆ ಕಂಡುಬರಬಹುದಾದ ಸರ್ವಾಧಿಕಾರಿ ಮನೋಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಇದು ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಂತೆಯೇ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು ಮನೋಧರ್ಮ. ಅಧಿಕಾರ ಕೇಂದ್ರೀಕರಣದ ವಿರುದ್ಧವಿರುವ ಮನೋಧರ್ಮ ಕನಸುಗಳ ಗೂಡಾಗಿರುತ್ತದೆ; ಭ್ರಮೆಗಳ ಬಂಡಲಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದಲ್ಲಿ ಆಸ್ತಿ ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರ ಕೇಂದ್ರೀಕರಣದ ವಕ್ತಾರರಾದ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಆಳದಲ್ಲಿ ಸರ್ವಾಧಿಕಾರೀ ಮನೋಧರ್ಮವನ್ನೇ ಉಳ್ಳವರಾಗಿದ್ದು ಸಾಚಾ ಸಂವೇದನೆಗಳಿಂದ ವಂಚಿತರಾಗುತ್ತಾರೆ: ಯಾಕೆಂದರೆ ಇವರು ಭ್ರಮೆಯ ಬಂಧನದಲ್ಲಿರುತ್ತಾರೆ. ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಭ್ರಮೆಯ ಬಂಧನ ಮತ್ತಷ್ಟು ಬಿಗಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಇಂಥ ಭ್ರಮೆಗಳ ಬಂಧನದಿಂದ ಹೊರಬರುವ ಪ್ರಯತ್ನದಿಂದಲೇ ಬುದ್ಧ ಸಂವೇದನಾಶೀಲನಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಾನೆ. ಆತನ ಸುಪ್ತ ಸಂವೇದನಾಶೀಲತೆ ಜಾಗೃತವಾಗುವುದು ಹೊರಜಗತ್ತನ್ನು ನೋಡಿದಾಗ; ತನ್ನ ಕಣ್ಣುಗಳ ಮೂಲಕ ಅನುಭವಿಸಿದಾಗ. ಈ ನೋಟದಲ್ಲಿ ಅವನ ಕಣ್ಣು ಅವನದೇ ಆಗಿದ್ದುದರಿಂದ ನಿಜದ ನೆಲೆಯರಿಯುವ ಸಂವೇದನಾಶೀಲತೆ ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು. ಬದುಕಿನ ಜಡ

ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಪರಿವರ್ತಿಸುವ ಕ್ರಿಯೆಯ ಮೂಲಕವೇ ಆತ ಸೃಜನಶೀಲ ನೆಲೆ ನಿರ್ಮಿಸಿದ.

ಆದರೆ ಸರ್ವಾಧಿಕಾರೀ ಮನೋಧರ್ಮದ ಕಣ್ಣು, ಕಿವಿ, ನಾಲಗೆ, ಮುಂತಾದ ಪಂಚೇಂದ್ರಿಯಗಳು, ನಾನು ಮೊದಲೇ ಹೇಳಿದಂತೆ, ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅಧಿಕೃತತೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಸರ್ವಾಧಿಕಾರಿಗಳಿಗೆ ನೇರ ಸಂಪರ್ಕ ಮತ್ತು ಸಂವಾದಗಳು ಕಡಿದು ಬಿದ್ದು ಕಂಡವರ ಕಣ್ಣು ಕಿವಿಗಳೇ ಇವನ ಕಣ್ಣು ಕಿವಿಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ. ತನ್ನ ಆಪ್ತೇಷ್ಟರು ಹೇಳಿದ್ದನ್ನು ಕೇಳಿ ನಂಬುತ್ತಾನೆ. ಆಪ್ತರ ಕಣ್ಣುಗಳ ಮೂಲಕವೇ ಹೊರ ಜಗತ್ತನ್ನು ನೋಡುತ್ತಾನೆ. ಈ ಕಣ್ಣು ಕಿವಿಗಳಿಗನುಗುಣವಾಗಿಯೇ ನಾಲಗೆಯೂ ನುಡಿಯುತ್ತದೆ, ಹೀಗಾಗಿ ಅನ್ಯರು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವ ದೃಶ್ಯ, ಹೇಳುವ ಮಾತು, ಕೇಳಿಸಿದ ದನಿ, ಸಿದ್ಧಮಾಡಿಟ್ಟ ಸುವಾಸನೆ– ಎಲ್ಲವೂ ಇವನದಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅಧಿಕೃತವಾಗಿ ಯಾವುದೂ ಇವನದಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಇಂಥ ವಿಪರ್ಯಾಸದ ನಡುವೆ ಸ್ಪರ್ಶೇಂದ್ರಿಯದ ಮಾತಿರಲಿ, ನೇರವಾದ ಮಾನಸಿಕ ಸ್ಪರ್ಶದಿಂದಲೂ ಈತ ವಂಚಿತನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಅನ್ಯಾವಲಂಬಿತ ಅನುಭವಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ವರ್ತಿಸುವ ಈತನ ಪಂಚೇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಅನುಭವದ ಅವಕಾಶ ತೀರಾ ಕಡಿಮೆಯಾಗಿ ಸಂವೇದನೆ ಮತ್ತು ಸೃಜನಶೀಲತೆಯ ಅಧಿಕೃತ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ.

ಸರ್ವಾಧಿಕಾರೀ ಮನೋಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಸುಪ್ತ ಸ್ತರದಲ್ಲಾದರೂ ಜನಮುಖಿಯಾದ ಒಂದು ಎಳೆಯಿದ್ದರೆ, ಹೊರಜಗತ್ತನ್ನು ತನ್ನದೇ ಕಣ್ಣುಗಳ ಅಧಿಕೃತತೆಯಿಂದ ಅವಲೋಕಿಸಿದ ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ಸಂದರ್ಭ ಈ ಎಳೆಯ ಮೂಲಕ ಕಾಡಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ. ಸರ್ವಾಧಿಕಾರಿಯ ಏಕಾಂತದಲ್ಲಿ ಈ ಎಳೆ ಸೆಳೆಯತೊಡಗಿದರೆ, ಅಂತರಂಗ ಅಲುಗಾಡಿ ಒಳಗಣ್ಣಿನ ಪೊರೆ ಹರಿದೀತೆಂದು ಆಶಿಸಬಹುದು. ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಉದಾಹರಣೆಗಳು ತುಂಬಾ ವಿರಳ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಸರ್ವಾಧಿಕಾರೀ ಮನೋಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಸಂವೇದನೆಯ ಸಾಚಾತನವಿರುವುದಿಲ್ಲ.

ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆ, ಪರಮ ವಿಧೇಯತೆಯಿಂದ ಬದುಕುವ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರಿದ್ದಾರೆ. ಇವರ ಕಣ್ಣು, ಕಿವಿ, ನಾಲಗೆಗಳೂ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ನಿಯಂತ್ರಣಕ್ಕೊಳಪಟ್ಟಿರುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇವರ ಕಣ್ಣುಗಳಲ್ಲಿ ಕೂತ 'ವ್ಯವಸ್ಥೆ' ನೋಟದ ನೆಲೆಯನ್ನು ತನ್ನಂತೆ ತಿರುಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲದು. ಇದೇ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಕಿವಿಯಲ್ಲಿ ಕೂತು ದನಿಗಳನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಿ ಒಳಬಿಡಬಲ್ಲದು; ನಾಲಗೆಯಲ್ಲಿ ಕೂತು ನುಡಿಸಬಲ್ಲದು. ಚರ್ಮದಲ್ಲೊಂದಾಗಿ ಸ್ಪೃಶ್ಯ–ಅಸ್ಪೃಶ್ಯ ಅಂತರವನ್ನು ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡಬಲ್ಲದು. ಹೀಗೆ ಪರಮ ವಿಧೇಯತೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲೂ ಪಂಚೇಂದ್ರಿಯಗಳು ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅಧಿಕೃತತೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯೇ ಹೆಚ್ಚು. ಇಷ್ಟಾದರೂ 'ಅಧಿಕಾರದ ಅರಮನೆ'ಗಳಿಂದ ಹೊರಗೆ ಬದುಕುವ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರಿಗೆ ಬದುಕನ್ನು ಅದು ಇರುವಂತೆಯೇ ಒಳಗೊಳ್ಳುವುದು ಸಾಧ್ಯ.

ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಒಳಹಿಡಿತದ ನಡುವೆಯೂ ನೇರ ಅನುಭವದ ತೀವ್ರತೆ ತಟ್ಟಿ ಸತ್ಯಶೋಧನೆಯ ಸ್ಫೂರ್ತಿ ಹುಟ್ಟುವುದು ಸಾಧ್ಯ. ಈ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಿರುವುದರಿಂದಲೇ ಹೊಸ ಸಂವೇದನೆ ಮತ್ತು ಸೃಜನಶೀಲತೆಗಳು ಕರುಳಲ್ಲಿ ಕುಡಿಯೊಡೆಯುತ್ತವೆ; ಅಂತರಂಗದಲ್ಲಿ ಅರಳುತ್ತವೆ. ಕೆಲವು ಸಾರಿ ಈ ಕರುಳಕುಡಿ ಕಿಡಿಯಾಗುವುದುಂಟು. ಆಗ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ವಿರೋಧಿ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ.

ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ, ನನಗೆ 'ಪಂಚತಂತ್ರ'ದ ನೆನಪು ಬರುತ್ತದೆ. 'ಪಂಚತಂತ್ರ' ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಕಷ್ಟಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕಿದ ಮೃಗರಾಜನಿಗೆ ಸಹಾಯ ಮಾಡುವ ಬಗ್ಗೆ ಕರಟಕ–ದಮನಕರಲ್ಲಿ (ನರಿಗಳು) ಚರ್ಚೆ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಕರಟಕ ದಮನಕನಿಗೆ "ಉದರಭರಣ ಮಾತ್ರಮೆಪ್ಪಂತೆ ರಾಜಾನುಸೇವನಂಗೆಯ್ದಿರ್ಪೆವು" ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಈತನಿಗೆ ರಾಜಸೇವೆಗೆ ಉತ್ಸಾಹವೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಹೊಟ್ಟೆಪಾಡಿಗಾಗಿ, ರಾಜಸೇವೆ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದೇನೆಯೇ ಹೊರತು ಬೇರೇನೂ ಅಲ್ಲವೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮೇಲೆ ಬಿದ್ದು ರಾಜನ ಸಹಾಯಕ್ಕೆ ಹೋಗಲು ಹಿಂದೇಟು ಹಾಕುತ್ತಾನೆ. ಮೃಗರಾಜನ ಸ್ನೇಹ ಬೆಳೆಸಬೇಕೆಂದು ಸಂಜೀವಕನನ್ನು ಒತ್ತಾಯಿಸಿದಾಗ "ಸೇವಾವೃತ್ತಿ ಕಷ್ಟಂ, ರಾಜಸೇವನೆಯೆಂಬುದು ಜೀವನೋಪಾಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣಂ" ಎಂದು ಹೇಳುವುದಲ್ಲದೆ "ಇಂತು ಲಘುತರಮಪ್ಪ ಸೇವಾವೃತ್ತಿ ಕಷ್ಟಂ. ರಾಜಸೇವನೆಯೆಂಬುದು ಜೀವನೋಪಾಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣಂ" ಎಂದು ಹೇಳುವುದಲ್ಲದೆ "ಇಂತು ಲಘುತರಮಪ್ಪ ಸೇವನೆಯಿಂ ತನ್ನಿಚ್ಚೆಯೊಳ್ ಬರ್ದುಂಕುವ ಶುನಕಂ ಲೇಸೆಂದು ವಿದ್ವಾಂಸರ್ ಪೇಳ್ವರ್" ಎಂದು ಸಮರ್ಥನೆ ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ರಾಜಸೇವೆಗಿಂತ ತನ್ನಾರಕ್ಕೆ ತಾನು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಬದುಕುವ ನಾಯಿಯೇ ಉತ್ತಮವೆಂಬ ಈ ಮಾತು ಅಂತರಂಗದ ಕಿಡಿಯಾಗಿದೆ. ಪಾತ್ರವೊಂದರ ಬಾಯಲ್ಲಿ ಬಂದರೂ ಆ ಕಾಲದ ಒಂದು ಒಳದನಿಯಾಗಿ ಇದಕ್ಕೆ ಮಹತ್ವವಿದೆ. ಇದೇ ಸಂಜೀವಕನ ಬಾಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಇನ್ನೊಂದು ಮಾತನ್ನು ಗಮನಿಸೋಣ–"ಅರಸಿಂಗೆ ಹಿತವ ಮಾಡುವಾತಂ ಪ್ರಜೆಗೆ ಹಗೆಯಹನು. ಪ್ರಜೆಗೆ ಹಿತವ ಮಾಡುವಾತನನ್ ಅರಸುಗಳ್ ಕೈ ಪಿಡಿಯರು"– ಎಂಬ ಈ ಮಾತು ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಪದ್ಧತಿಯ ನಡುವೆಯೇ ಕಿಡಿಯೊಡೆಯುತ್ತಿದ್ದ ವರ್ಗಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆ.

ಹೀಗೆ ಜನತೆಯ ಅನುಭವ, ನಿಯಂತ್ರಕಗಳ ನಡುವೆಯೂ ಅಂತರಂಗದ ಅಧಿಕೃತತೆಗೆ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಕೊಡುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತವೆ. ಪರಮ ವಿಧೇಯತೆಯ ವಾತಾವರಣದಲ್ಲೂ ಅನುಭವದ ಒತ್ತಡ ಹುಟ್ಟು ಹಾಕುವ ಸೆಳೆತದಲ್ಲಿ ಸತ್ಯ ಸ್ಫೋಟಗೊಳ್ಳುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ 'ಪಂಚತಂತ್ರ'ದಲ್ಲಿ ಸಂಜೀವಕ ಹೇಳುವ ರಾಜ ವಿರೋಧಿ ಮಾತುಗಳನ್ನು ನೋಡಬಹುದು –

"ಕುಲಜನಪ್ಪನಂ ಕುಲಹೀನನೆಂದಪರ್, ಕುಲಹೀನನಂ ಕುಲಜಾತನೆಂದಪರ್, ಕಲಿಯಂ ಕಡುಪಂದೆಯೆಂದು ಮಾತಾಡುವರ್; ಕಡುಪಂದೆಯಂ ಕಲಿಯೆಂದು

ನುಡಿವರ್: ಪಲಬರ್ ಜೀಯನೆ ನನ್ನಿಯಂ ನುಡಿವನಂ ಪುಸಿಗನೆಂಬರ್; ಪುಸಿವಾತಗಂ ನೆಲದೊಳೀತನೆ ಪುಸಿಯಿಲ್ಲದವನೆಂಬ ಅರಸುಗಳ್ಗಿದು ನೈಜ ಗುಣಮಾಗಿರ್ಕುಂ"– ಎಂಬ ಈ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ರಾಜರ ಅಪ್ರಾಮಾಣಿಕತೆ, ವ್ಯತ್ಯಸ್ತ ಗ್ರಹಿಕೆ ಮತ್ತು ನೋಟಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು.

ಸರ್ವಾಧಿಕಾರೀ ಅರಸರ ಕಣ್ಣು, ಕಿವಿ, ನಾಲಗೆಗಳು ತಂತಮ್ಮ ಅನುಭವ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದಿಂದ ವಂಚಿತವಾಗಿರುವ 'ವ್ಯವಸ್ಥೆ'ಯೂ ಈ ಮಾತುಗಳಿಂದ ಅನಾವರಣಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಸಂಜೀವಕ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ–"ಇಂತಪ್ಪ ಅವಿವೇಕಿಗಳುಮ್ ಅಜ್ಞಾನಿಗಳುಮಪ್ಪ ಅರಸುಗಳನೋಲೈಪುದು ಅರಿದು, ಎಂತುಂ ಸೇವಾವೃತ್ತಿಯೇ ಕಷ್ಟಮ್."

ಇಂಥ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳಲ್ಲದೆ, ಸೂಕ್ಷ್ಮಸ್ತರದಲ್ಲಿ ಸೃಜನಶೀಲ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವ ಪಂಪನಂತಹ ಪ್ರಮುಖ ಕವಿ, ತನ್ನ 'ವಿಕ್ರಮಾರ್ಜುನ ವಿಜಯ'ದಲ್ಲಿ ಅರ್ಜುನನನ್ನು, ಆಶ್ರಯಕೊಟ್ಟ ರಾಜನಾದ ಅರಿಕೇಸರಿಯೊಂದಿಗೆ ಸಮೀಕರಿಸಿಯೂ ಪ್ರತಿನಾಯಕ ಕರ್ಣನ ಮೂಲಕ ಮೌಲ್ಯಪರಿಶೋಧನೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನೆತ್ತುವುದು ಮಹತ್ವದ ಸಂಗತಿ.

"ಕುಲಂ ಕುಲಮಲ್ತು ಚಲಂ ಕುಲಂ
ಗುಣಂ ಕುಲಭಿಮಾನವೊಂದೆ ಕುಲಮಣ್ಮು ಕುಲಂ"
"ಕುಲಮೆಂಬುದುಂಟೆ ಬೀರಮೆ
ಕುಲಮಲ್ಲದೆ ಕುಲಮನಿಂತು ಪಿಕ್ಕದರಿಂ ನೀ
ಮೊಲಿದೆಲ್ಲಿ ಪುಟ್ಟಿ ಬೆಳೆದಿರೊ
ಕುಲಮಿರ್ದುದೆ ಕೊಡದೊಳಂ ಶರಸ್ತಂಭದೊಳಂ"

ಕುಲದ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸವ ಈ ಮಾತುಗಳು ಕರ್ಣನ ಬಾಯಿಂದ ಬಂದಿದ್ದರೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚಲನಶೀಲ ಗತಿಗೆ ಪಂಪ ಕವಿಯ ಸಂವೇದನೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುತ್ತದೆ; 'ವಿಕ್ರಮಾರ್ಜುನ ವಿಜಯ'ದಲ್ಲಿ ಕರ್ಣ ಪಾತ್ರದ ಮೂಲಕ ಉಂಟುಮಾಡುವ ಗಾಢ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಎತ್ತುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಉಳಿಗಮಾನ್ಯ ಪದ್ಧತಿಯ ಸರ್ವಾಧಿಕಾರೀ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ತೋರಿಸಿದ ಸೃಜನಶೀಲ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳೂ ಆಗಿವೆ. "ನೆನೆವೊಡೆ ಕರ್ಣನಂ ನೆನೆಯ", "ಕರ್ಣ ರಸಾಯನಮಲ್ತೆ ಭಾರತಂ" ಎಂಬ ಮಾತುಗಳು ಕೃತಿಯ ಒಂದು ಪ್ರಮುಖ ನೆಲೆಯನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತವೆ. ಆಶ್ರಯ ಕೊಟ್ಟ ಅರಿಕೇಸರಿಯನ್ನು ಅರ್ಜುನನ ಮೂಲಕ ಕಡೆಯುವ ಪ್ರಯತ್ನದ ನಡುವೆಯೇ ನಮ್ಮ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಅರಿವನ್ನು ತಟ್ಟುವ ಕರ್ಣಪರ ಸಂಗತಿ ಪಂಪಕವಿಯ ಸಂವೇದನೆ ಮತ್ತು ಸೃಜನಶೀಲ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಒಂದು ವಿಧಾನವೂ ಆಗಿದೆ. ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಬದುಕಿನ ಹೊಸ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ಅರಿವು ಮತ್ತು ಅನುಭವಗಳು ಸತ್ಯ ಸ್ಥಾಪನೆಗೆ ತೊಡಗಿದ ಎರಡು ವಿಭಿನ್ನ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು

ದುರ್ಗಸಿಂಹನ 'ಪಂಚತಂತ್ರ' ಮತ್ತು ಪಂಪನ 'ವಿಕ್ರಮಾರ್ಜುನ ವಿಜಯ'ದಲ್ಲಿ ನಾವು ಗುರುತಿಸಬಹುದು.

ಈಗ ಇನ್ನೊಂದು ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ನೋಡೋಣ.

ಉಳಿಗಮಾನ್ಯ ಸರ್ವಾಧಿಕಾರದ ಫಲವಾಗಿ ಸಂಭವಿಸಿದ ಕುರುಕ್ಷೇತ್ರ ಯುದ್ಧದ ಕತೆ ನಮಗೆ ಗೊತ್ತೇ ಇದೆ. ಆಸ್ತಿ ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರ ಕೇಂದ್ರೀಕರಣದ ಪ್ರತೀಕವಾದ ದುರ್ಯೋಧನ ಪಾಂಡವರಿಗೆ ಐದು ಗ್ರಾಮ ಕೊಡುವುದಕ್ಕೂ ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಆಸ್ತಿ ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರಗಳನ್ನು ತನ್ನಲ್ಲೇ ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸಿಕೊಂಡು ಸರ್ವಾಧಿಕಾರೀ ಧೋರಣೆಯಿಂದ ವರ್ತಿಸಿ ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಸಿದ್ಧನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಈ ಕುರುಕ್ಷೇತ್ರ ಯುದ್ಧವು ಒಂದೇ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಎರಡು ಗುಂಪುಗಳ ಘರ್ಷಣೆ. ದುರ್ಯೋಧನ ಮತ್ತು ಧರ್ಮರಾಜಾದಿಗಳು ಒಂದೇ ವರ್ಗ ನೆಲೆಯುಳ್ಳವರಾಗಿದ್ದು ಇಬ್ಬರ ನಡುವೆ ನಡೆಯುವ ಯುದ್ಧವನ್ನು ಕುಮಾರವ್ಯಾಸ ಕವಿ ಅತ್ಯಂತ ಉತ್ಸುಕತೆಯಿಂದಲೇ ಚಿತ್ರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಯುದ್ಧದ ಉತ್ಕಟಾನುಭವವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಲೇ ಅದರ ಅಮಾನವೀಯ ಸ್ತರವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಸಂದರ್ಭವೂ ಈತನ ಸೃಜನಶೀಲತೆಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ. ಕರ್ಣನ ಮೇಲೆ ಪಾಂಡವರ ಸೈನ್ಯ ಸಮೂಹ ಎರಗಿದ ಸಂದರ್ಭದ ಈ ಪದ್ಯದ ಭಾಗವನ್ನು ನೋಡಿ–

> ಉರಿಯ ಪೇಟೆಗಳಲಿ ಪತಂಗದ
> ಸರಕು ಮಾರದೆ ಮರಳುವುದೆ ನಿ
> ಬ್ಬರದ ಬಿರುದಿನೊಳೀ ಮಹಾರಥ ರಾಜಿ ರವಿಸುತನ!
> ಕೆರಳಿಚಿದರೈ........

ಇಲ್ಲಿ ಕರ್ಣನ ಮೇಲೆ ಬಿದ್ದ ಸೈನ್ಯವೇ ಪತಂಗ. ಇದು ಉರಿಗೆ ಸಿಕ್ಕಿ ನಾಶವಾಗದೆ ಇರುತ್ತದೆಯೇ ಎಂಬುದು ಇಲ್ಲಿನ ಅರ್ಥ. ಆದರೆ ಈ ಸಾಲುಗಳ ಅರ್ಥ ಇಲ್ಲಿಗೆ ನಿಲ್ಲುವುದಿಲ್ಲ. ಪೇಟೆ, ಸರಕು, ಮಾರು–ಈ ಪದಗಳು ವ್ಯಾಪಾರದ ಪರಿಭಾಷೆಗೆ ಸೇರಿವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಸೈನಿಕ ಪತಂಗಗಳು ಕೇವಲ 'ಸರಕು'. ಅವು ಇಲ್ಲಿ ಮಾರಲ್ಪಡುತ್ತವೆ. ಮಾರಲ್ಪಡುವುದು 'ಉರಿಯ ಪೇಟೆಗಳಲಿ'. ಅಂದರೆ ಯುದ್ಧದ ಉತ್ಕಟ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪಾರದ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು ಬಳಸುವ ಮೂಲಕ ಕುಮಾರವ್ಯಾಸ ಕವಿ ಯುದ್ಧದ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ನೆಲೆಯನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಸೈನಿಕರು ಕೇವಲ ಸರಕುಗಳಾಗಿ ಪೇಟೆಯಲ್ಲಿ ಮಾರಲ್ಪಡುವ ಸನ್ನಿವೇಶವೊಂದು ಮನುಷ್ಯ ಸಂಬಂಧಗಳ ಅವನತಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ 'ಮನುಷ್ಯ' ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಆತ 'ಸರಕು' ಮಾತ್ರವಾಗುತ್ತಾನೆಂಬ ಧ್ವನಿ ಹೊರಡಿಸುವ ಈ ರೂಪಕ ಅನನ್ಯವಾದುದು.

ಸರ್ವಾಧಿಕಾರಿ ಮನೋಧರ್ಮ ಉಂಟುಮಾಡುವ ಒತ್ತಡದಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ರೀತಿಯ ಕ್ರಿಯೆ–ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ನಿರೀಕ್ಷಿಸಲಾಗದು. ಆದರೆ ಈ ಒತ್ತಡದ

ನಡುವೆಯೂ ಯಥಾಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಮೀರುವ ಕ್ರಿಯೆ ಮುಖ್ಯವಾದುದು. ಮೀರುವ ಕ್ರಿಯೆ, ಸೃಜನಶೀಲತೆಗೆ ಚೈತನ್ಯವನ್ನು ತಂದುಕೊಡುತ್ತದೆ. ಮೀರುವ ಮನಸ್ಸಿದ್ದೂ ಮೀರಲಾಗದ 'ಸಂಕಟ'ಕ್ಕೂ ಅರ್ಥವಿದೆ. ಆದರೆ ಮೀರಬಾರದೆಂಬ ಜಡ ಸಂಕಲ್ಪ, ತನ್ನ ಪರಿಣಾಮದಲ್ಲಿ ಸರ್ವಾಧಿಕಾರೀ ಮನೋಧರ್ಮದಷ್ಟೇ ಅಪಾಯಕಾರಿಯಾಗಬಲ್ಲದು. ಕುಮಾರವ್ಯಾಸ ಭಾರತದ ಒಂದು ಸನ್ನಿವೇಶ ವಿವರಣೆ, ನನ್ನ ಈ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತದೆ.

ಸಭಾಪರ್ವದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಪಗಡೆಯಾಟ, ಮಹಾಭಾರತ ಕತೆಯ ಮುಂದಿನ ಘಟನಾವಳಿಗಳ ಪ್ರೇರಕ ನೆಲೆ. ಧರ್ಮರಾಯ ಪಗಡೆಯಾಟದಲ್ಲಿ ತನ್ನದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಸೋಲುತ್ತಾನೆ. ದ್ರೌಪದಿಯನ್ನೂ ಸೋಲುತ್ತಾನೆ. ಈಕೆಯನ್ನು ಆಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಎಳೆ ತಂದಾಗ ಅವಳು ತನ್ನನ್ನು ಪಣವಾಗಿಡುವ ಅಧಿಕಾರ ಧರ್ಮರಾಯನಿಗಿದೆಯೇ ಎಂಬ ತಾಂತ್ರಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಯೊಂದನ್ನು ಮುಂದಿಡುತ್ತಾಳೆ. ಮುಂಚೆಯೇ ರಾಜ್ಯ ಕೋಶಾದಿಗಳನ್ನು ಸೋತವನಿಗೆ ಮತ್ತೆ ಪತ್ನಿಯನ್ನು ಪಣವಾಗಿಡುವುದು ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯ ಎಂಬುದು ಆಕೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಸರಿ ಉತ್ತರ ಸಿಗುವ ಮಾತಿರಲಿ, ವಸ್ತ್ರಾಪಹರಣಕ್ಕೆ ತೊಡಗಿದಾಗ ವಿವಿಧ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯ ಸ್ವರೂಪ ಅವರವರ ನೆಲೆ–ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಅನಾವರಣಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ದುರ್ಯೋಧನನು–ಮೊದಲೇ ಹೇಳಿದಂತೆ ಅಧಿಕಾರ ಕೇಂದ್ರೀಕರಣದ ಪ್ರಭುತ್ವ ಶಕ್ತಿ; ಸರ್ವಾಧಿಕಾರಿ. ಈತ ಶಕುನಿ, ದುಶ್ಶಾಸನಾದಿಗಳ ಕಣ್ಣು, ಕಿವಿ, ನಾಲಗೆಗಳ ಮೂಲಕ ದೃಶ್ಯ, ಶ್ರವ್ಯ ಮತ್ತು ಧ್ವನಿಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಪ್ರಭು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಸರ್ವಾಧಿಕಾರಿಗಳಿಗೆ ಸಂವೇದನೆಯ ಸೌಜನ್ಯ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಕೇಂದ್ರೀಕೃತ ಅಧಿಕಾರದ ಮದದಲ್ಲಿ ಸಂವೇದನೆಯ ಶಕ್ತಿ–ಸೌಜನ್ಯಗಳು ಹೂತು ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಅಧಿಕಾರ ಮದವೇ ಈತನ ದುಷ್ಟ ಸಂವೇದನೆಯಾಗುತ್ತದೆ; ಭ್ರಮೆಯಲ್ಲಿ ಬಂಧಿಸುತ್ತದೆ. ಧುರ್ಯೋಧನನ ಆಜ್ಞಾಪಾಲಕ ದುಶ್ಶಾಸನ, ದುಷ್ಟತನದ ಮೂರ್ತರೂಪವಾಗಿ ಸೀರೆ ಸೆಳೆಯುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ದುರ್ಯೋಧನಾದಿಗಳನ್ನು ಹೊರತು ಪಡಿಸಿ ಮೂರು ಮುಖ್ಯ ನೆಲೆಗಳು ನಿರ್ಮಾಣವಾಗುತ್ತವೆ. ಕೊಟ್ಟ ಮಾತಿಗೆ ತಪ್ಪದ ಜಡನಿಷ್ಠೆಯ ಧರ್ಮರಾಜ, ತನ್ನ ಪತ್ನಿಯ ವಸ್ತ್ರಾಪಹರಣವನ್ನು ವಿರೋಧ ಮಾಡಲಾಗದ ಅಸಹಾಯಕ ಸ್ಥಿತಿ ತಲುಪಿದ್ದಾನೆ. ದುರ್ಯೋಧನನ ಅನ್ನದ ಋಣಕ್ಕೆ ಬದ್ಧವಾಗುವ 'ಮೌಲ್ಯ'ದಲ್ಲಿ ಭೀಷ್ಮದ್ರೋಣಾದಿಗಳು ನಿಷ್ಕ್ರಿಯರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ದ್ರೌಪದಿಯ ವಸ್ತ್ರಾಪಹರಣ ಒಂದು ನೀಚ ಕೆಲಸವೆಂಬ ಅರಿವಿದ್ದೂ ಅಸಹಾಯಕತೆಯನ್ನು ಆಹ್ವಾನಿಸುವ ಈ ಮೂವರ ಜಡಮೌಲ್ಯ ನಿಷ್ಠೆ–ಒಂದು ನೆಲೆ. ಇನ್ನೊಂದು ನೆಲೆ–ಭೀಮಾರ್ಜುನರ 'ಸಂಕಟ'. ಧರ್ಮರಾಯನ ಜಡಮೌಲ್ಯ ನಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಮೀರಿ ದ್ರೌಪದಿಯ ಸಹಾಯಕ್ಕೆ ಹೋಗುವ ತೀವ್ರತೆಯಿದ್ದರೂ ಅಣ್ಣನ ಕಟ್ಟಳೆಯನ್ನು ಮೀರದೆ ಒಳಗೆ ಉರಿಯುವ ಇವರ ಸಂಕಟವು ಕೇವಲ ಸಂಕಟವಲ್ಲ; ಅದು ಸ್ಫೋಟಗೊಳ್ಳಲಾಗದ ಸಿಟ್ಟು. ಈ ಸನ್ನಿವೇಶದ ಸಂಕಟ, ಸುರಳಿ ಸುತ್ತಿ ಸ್ಫೋಟಗೊಳ್ಳುವುದು ದ್ರೌಪದಿಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ. "ಸತಿಯನ್ನೆನ್ನನು ಮಾರಿ ಧರ್ಮಸ್ಥಿತಿಯ ಕೊಂಡರು" ಎಂದು ಇಡೀ ಸಭೆಗೆ ಸಾರುವ ದ್ರೌಪದಿ,

ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕತೆಯ ಸೀಮೋಲ್ಲಂಘನೆ ಮಾಡುತ್ತಾಳೆ; ಹೊಸ ಮೌಲ್ಯವಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಮೌಲ್ಯಗಳ 'ತಾಂತ್ರಿಕ ನಿಷ್ಠೆ'ಯನ್ನು ಮೀರುತ್ತ ಧರ್ಮರಾಜಾದಿಗಳ ಮಿತಿಯನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಧರ್ಮರಾಜಾದಿಗಳ ತಾಂತ್ರಿಕ ಮೌಲ್ಯನಿಷ್ಠೆಯು ಅಪ್ಪರಮಟ್ಟಿಗೆ ಸಂವೇದನಾಶೀಲತೆಯನ್ನು ಜಡಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಮೀರಬೇಕೆಂದಿದ್ದರೂ ಮೀರಲಾಗದ ಭೀಮಾರ್ಜುನರ ಸಂಕಟಕ್ಕೆ ಜಡದೂರ ಸಂವೇದನೆಯ ಸ್ಪರ್ಶವಿದೆ. ಆದರೆ ದ್ರೌಪದಿಯ ಮೀರುವ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಸಂವೇದನಾಶೀಲತೆಯ ಹೊಸ ಸಾಧ್ಯತೆ ಮತ್ತು ಮೌಲ್ಯ ಶೋಧಕ ಶಕ್ತಿಗಳಿವೆ. ಈ ಶಕ್ತಿ ಜನತಂತ್ರಾತ್ಮಕ ನೆಲೆಗಳ ನಿರ್ಮಿತಿಯಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವಪೂರ್ಣವಾದುದು.

ಈ ಎಲ್ಲ ನೆಲೆಗಳನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡು, ಮೀರುವ ಕ್ರಿಯೆಯ ಸನ್ನಿವೇಶ ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಗೆರೆಗಳನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕುಮಾರವ್ಯಾಸನ ಸಂವೇದನಾಶೀಲತೆ ಇಲ್ಲಿ ಸಾರ್ಥಕತೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹಲ್ಲೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಸಿಡಿಯುವ ದ್ರೌಪದಿಯ ಸಂವೇದನೆ ಕುಮಾರವ್ಯಾಸನದೂ ಆಗುತ್ತದೆ.

ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಅವನತಿಯ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಆವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಂವೇದನೆಯ ಸಾಚಾತನಕ್ಕೆ ರನ್ನನ ಗದಾಯುದ್ಧ ಕಾವ್ಯದ ದುರ್ಯೋಧನ ವಿಲಾಪ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ನೋಡಬಹುದು.

ತನ್ನವರೆನ್ನುವ ಎಲ್ಲರನ್ನೂ ಕಳೆದುಕೊಂಡಿರುವ ದುರ್ಯೋಧನ ಏಕಾಕಿಯಾಗಿರುವ ಸಂದರ್ಭವಿದು. ಸರ್ವಾಧಿಕಾರಿ ಪ್ರಭುತ್ವ ಸ್ಥಾಪಿಸಿ ಮೆರೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಈತನಿಗೆ ಈಗ ರಥವೂ ಇಲ್ಲ, ಪರಿವಾರವೂ ಇಲ್ಲ. ರಕ್ತದ ಕೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಿಕೊಳ್ಳುವ ಕಾಲುಗಳನ್ನು ಕಿತ್ತಿಡುತ್ತ, ಹೆಣಗಳ ನಡುವೆ ದಾರಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತ ಬರುತ್ತಿರುವ ದುರ್ಯೋಧನ, ತನ್ನ ತಮ್ಮ ದುಶ್ಶಾಸನ, ಮಿತ್ರ ಕರ್ಣ, ಮಗ ಲಕ್ಷ್ಮಣಕುಮಾರ ಮತ್ತು ಅಭಿಮನ್ಯುವಿನ ಹೆಣಗಳ ಬಳಿ ಕೂತು ಕಣ್ಣೀರಿಡುತ್ತಾನೆ. ಅಂತರಂಗದ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಆಡುತ್ತಾನೆ. ಕರ್ಣನ ಜನ್ಮವೃತ್ತಾಂತ ಗೊತ್ತಿದ್ದರೂ ಇಲ್ಲೀವರೆಗೆ ಸತ್ಯವನ್ನು ಬಚ್ಚಿಟ್ಟ ಬಗ್ಗೆ ದರ್ಯೋಧನನ ನಾಲಗೆ ನಿಜ ನುಡಿಯುತ್ತದೆ. ಅಭಿಮನ್ಯುವಿನ ಹೆಣಕ್ಕೆ ಕೈ ಮುಗಿದು "ನಿಜ ಸಾಹಸೈಕದೇಶಾನು ಮರಣಂ ಎಮಗಕ್ಕೆ ಗಡಾ" ಎಂದು ನಮಸ್ಕರಿಸಿ ಆತನ ಶೌರ್ಯ ಪ್ರಶಂಸೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಈ ಇಡೀ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ದುರ್ಯೋಧನನು ಪ್ರಭುತ್ವದ ಪ್ರತೀಕವಾಗಿಲ್ಲ. ಕುಸಿಯುತ್ತಿರುವ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಕೆಳಗೆ ಸಿಕ್ಕಿ ನೆಲ ಮುಟ್ಟಿದ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಮನಬಿಚ್ಚುವ ಮನುಷ್ಯನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಇಲ್ಲಿ ಅವನಿಗೆ ಶ್ವೇತಚ್ಛತ್ರಿಯಿಲ್ಲ; ಅಂತರಂಗದ ದನಿ ಮಾತ್ರ ಇದೆ; ಅವನತಿಯ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಅಂತರಂಗವು ತನ್ನೆಲ್ಲ ಸಾಚಾತಾನದಿಂದ ನುಡಿಯತೊಡಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಭುತ್ವದ ಪೊರೆ ಕಳಚಿಕೊಂಡ ಕಣ್ಣು ನಿಜವನ್ನು ನೋಡುತ್ತಿದೆ; ಕಿವಿ ನಿಜವನ್ನು ಕೇಳುತ್ತಿದೆ. ನಾಲಗೆ ನಿಜವನ್ನು ನುಡಿಯುತ್ತಿದೆ. ಕೇವಲ ಮನುಷ್ಯನಂತೆ ಮಾತಾಡುವ

ದುರ್ಯೋಧನನ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯಪ್ರಭುತ್ವ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಾಶವಾಗಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ, ಈತನ ಸಂವೇದನೆ ಪ್ರಭು ಮತ್ತು ಪ್ರಜೆಯ ನಡುವೆ ತುಡಿಯುವ ತಳಮಳದ ನೆಲೆ ಪಡೆದಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಪ್ರಜೆಯಂತೆ ಅಳುತ್ತ ಅಂತರಂಗವನ್ನು ತೋಡಿಕೊಳ್ಳುವ ದುರ್ಯೋಧನ, ಮರುಕ್ಷಣದಲ್ಲೇ ಸೇಡಿಗೆ ಮಸೆಯುವ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಪದ್ಧತಿಯ ಪ್ರಭುವಾಗುತ್ತಾನೆ. ತನ್ನ ಸರ್ವಾಧಿಕಾರೀ ನೆಲ ಛಿದ್ರಗೊಳ್ಳುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ, ಪ್ರಭು-ಪ್ರಜೆಮಿಶ್ರಿತ ಸಂವೇದನಾಶೀಲತೆಯು ದುರ್ಯೋಧನನ ಅಂತರಂಗದ ದನಿಯಾಗಿದ್ದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕ. ಊಳಿಗಮಾನ್ಯಪ್ರಭುತ್ವದ ಅವನತಿಯ ಹಂತವೂ ಈ ಸಂವೇದನೆಯ ಸಾಚಾತನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಸೋದರ, ಸ್ನೇಹಿತ, ಸೈನಿಕರನ್ನೆಲ್ಲ ಕಳೆದುಕೊಂಡ ಈತನಲ್ಲಿ ಉಳಿದಿರುವುದು ಮನಸ್ಸು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ಸಾಚಾ ಸಂವೇದನಾಶೀಲತೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಸರ್ವಾಧಿಕಾರೀ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಅವನತಿಯನ್ನು 'ಅನುಭವಿಸುವ' ಕವಿ ಮನಸ್ಸು, ಪಾತ್ರಗಳ ಅಂತರಂಗ ಹೊಕ್ಕು ಹೊರಬರುವ ಸಂವೇದನಾಶೀಲತೆಯನ್ನು ಪಡೆದಿದೆ. ಇದು ರನ್ನನ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ವಿಧಾನ ಮತ್ತು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸಿದೆ. (ಪಂಪ ಕವಿಯ 'ವಿಕ್ರಮಾರ್ಜುನ ವಿಜಯ'ದ ೧೩ ಮತ್ತು ೧೪ನೇ ಆಶ್ವಾಸಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ರನ್ನ ಕವಿಯ ಗದಾಯುದ್ಧ ಕಾವ್ಯ ಬರೆದಿದ್ದಾನೆಂಬ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೆನೆಯಬಹುದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಈ ಸನ್ನಿವೇಶದ ಮೂಲನೆಲೆ ಪಂಪನಲ್ಲೇ ಇದೆ.)

ರನ್ನನ 'ಗದಾಯುದ್ಧ'ದಲ್ಲಿ ಶರಶಯ್ಯೆಯ ಮೇಲಿದ್ದ ಭೀಷ್ಮ ಧೃತರಾಷ್ಟ್ರನಿಗೆ ಪತ್ರ ಬರೆದು ಕಳಿಸುವ ಸನ್ನಿವೇಶವೊಂದಿದೆ. ದುರ್ಯೋಧನನು ಸಂಧಿಗೆ ಒಪ್ಪುತ್ತಿಲ್ಲವೆಂದೂ, ಹೇಗಾದರೂ ಮಾಡಿ ಆತನನ್ನು ಸಂಧಿಗೆ ಒಪ್ಪಿಸಬೇಕೆಂದು ಒತ್ತಾಯಿಸುವ ಪತ್ರವಿದು. ಹೆಣಗಳ ರಾಶಿ, ರಕ್ತದ ಕೆಸರು, ಮುರಿದ ರಥಗಳು, ಚಲ್ಲಾಪಿಲ್ಲಿಯಾದ ಆಯುಧ ವಿಶೇಷಗಳುಳ್ಳ ರಣರಂಗದ ಒಂದು ಕಡೆ, ಶರಶಯ್ಯೆಯ ಮೇಲಿದ್ದ ಭೀಷ್ಮ 'ಸಂಧಿಪರ ಪತ್ರ' ಬರೆಯುತ್ತಿದ್ದಾನೆಂಬುದು ಧ್ವನಿಪೂರ್ಣವಾಗಿದೆ. ಯುದ್ಧದ ದುಷ್ಪರಿಣಾಮಗಳ ಆವರಣ ನಿರ್ಮಿತಿಯ ನಡುವೆ ಈ ಕ್ರಿಯೆ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಪತ್ರ ಬರೆದದ್ದನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಪದ್ಯ ಹೀಗಿದೆ-

ಶರಮೊಂದಂ ತೆಗೆದು ನಿಜೋ
ದರದಿಂ ಲೆಕ್ಕಣಿಕೆ ಮಾಡಿ ಗಜಮದಮಸಿಯಂ
ತರಿಸಿ ಪತಾಕಾ ಪಟದೊಳ್
ಬರೆದಟ್ಟಿದನಂಧನೃಪತಿಗಾ ಸಿಂಧುಸುತಂ

ಭೀಷ್ಮನು ತನ್ನ ಹೊಟ್ಟೆಯಿಂದಲೇ ಬಾಣವೊಂದನ್ನು ತೆಗೆದು ಲೇಖನಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಆನೆಯ ಮದೋದಕ ಮಸಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ರಥದ ಬಾವುಟ ಪತ್ರವಾಗುತ್ತದೆ. ಬಾಣ, ಆನೆ ಮತ್ತು ಪತಾಕೆಗಳು ಯುದ್ಧ ಮತ್ತು ಸಾರ್ವಭೌಮತ್ವದ ಸಾಧನ ಸಂಕೇತಗಳಾಗಿದ್ದು, ಈಗ ಅವು ಮೂಲಾರ್ಥವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು

ಸಂಧಿಪರ ಸಾಧನಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ತನ್ನ ಹೊಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿದ್ದ ಬಾಣವನ್ನು ತೆಗೆದು ಲೇಖನಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಿಯೆ ಯುದ್ಧದಿಂದುಂಟಾದ ಹಿಂಸ್ರಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಹಿಂಸ್ರಸ್ಥಿತಿಯಿಂದಲೇ ಸಂಧಿಯ ಒತ್ತಾಯಕ್ಕೆ ಈ ಬಾಣ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಹೊಟ್ಟೆಯೊಳಗಿಂದ ಕಿತ್ತುಕೊಳ್ಳುವವರೆಗೆ ಯುದ್ಧದ ಸಾಧನವಾಗಿದ್ದ ಬಾಣ, ಅನಂತರ ಸಂಧಿಯ ಸಾಧನವಾದ ಲೇಖನಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಮದೋದಕವು ಈಗ ಅಮಲು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಅರಿವಿನ ಮಸಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾರ್ವಭೌಮಿಕೆಯ ಸಂಕೇತವಾದ ಪತಾಕೆ ಕೇವಲ ಪತ್ರವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಪರಿವರ್ತನಶೀಲ ಸಂದರ್ಭವೊಂದನ್ನು ಸಾದರಪಡಿಸುವ ಈ ಪದ್ಯ ಶಾಂತಿಪರ ಸ್ಪಂದನೆಯ ಫಲವಾಗಿದೆ. ಸರ್ವಾಧಿಕಾರಿ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಸಮರ ನೀತಿಗೆ ಬದಲಾಗಿ ಸಾಮರಸ್ಯದ ಸಂವೇದನೆ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.

ದುರ್ಯೋಧನನ ಸಾವು ಸಂಭವಿಸಿ ಪಾಂಡವರು ರಾಜ್ಯಾಧಿಕಾರ ಪಡೆದ ನಂತರದ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು, ಲಕ್ಷ್ಮೀಶ ಕವಿಯ 'ಜೈಮಿನಿ ಭಾರತ'ದ ಒಂದು ಪದ್ಯ ಸೊಗಸಾಗಿ ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ:

> ಕೊಡೆಯೆಂಬರಾತಪತ್ರವನುದರ ದೇಶಮಂ
> ಪೊಡೆಯೆಂಬರೊಲಿದು ಮಂಥನವಸೆಗೆಂಬುದಂ
> ಕಡೆಯೆಂಬರಾರಡಿನಳಿಯೆಂಬರುದಕ ಪ್ರವಾಹಮಂ ತೊರೆಯೆಂಬರು।
> ಮಡಿಯೆಂಬರಂಬರದ ಧೌತಮಂ ಕಬರಿಯಂ
> ಮುಡಿಯೆಂಬರೆಡೆವಿಡದೆ ಮುಸಕಿರ್ದ ಮೇಘಮಂ
> ಜಡಿಯೆಂಬರುರುಶಿಲೆಯನರೆಯೆಂಬರಲ್ಲದಿದ ನುಡಿಯರವನಾಳ್ವಿಕೆಯೊಳು

ಧರ್ಮರಾಜನ ಆಳ್ವಿಕೆಯಲ್ಲಿ, ಆತಪತ್ರವನ್ನು 'ಕೊಡೆ'ಯೆಂದೂ ಉದರದೇಶಮೆಂಬುದನ್ನು 'ಹೊಟ್ಟೆ' ಎಂದೂ ಮಂಥನವನೆಸಗು ಎಂಬುದನ್ನು 'ಕಡೆ' ಎಂದೂ ಉದಕ ಪ್ರವಾಹವನ್ನು 'ತೊರೆ' ಎಂದೂ ಅಂಬರದ ಧೌತವನ್ನು 'ಮಡಿ' ಎಂದೂ ಕಬರಿಯನ್ನು 'ಮುಡಿ' ಎಂದೂ ಕರೆಯುವ ಜನಭಾಷೆ, ಬಳಕೆಗೆ ಬಂದದ್ದನ್ನು ಈ ಪದ್ಯ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಭಾಷೆಯ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಾದ ಈ ಬದಲಾವಣೆ ಕೇವಲ ಭಾಷೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದಲ್ಲ. ದುರ್ಯೋಧನನ ಆಳ್ವಿಕೆಯ ನಂತರ ಜನಬಳಕೆಯ ಭಾಷೆಗೆ ಮನ್ನಣೆ ಸಿಗುತ್ತಿರುವ ಸೂಚನೆಗೆ ವಿಶೇಷಾರ್ಥವಿದೆ. ಧರ್ಮರಾಜನ ಆಡಳಿತಾವಧಿಯ ಪ್ರಾರಂಭದ ಪರಿಭಾಷೆಯ ಸೂಕ್ಷ್ಮವನ್ನು ಹೇಳುವ ಈ ಪದ್ಯ, ಪ್ರಭುತ್ವದಲ್ಲಾದ ಪರಿವರ್ತನೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ದುರ್ಯೋಧನನ ಅವಸಾನದ ನಂತರ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಪ್ರಭುತ್ವ ಪದ್ಧತಿ ಬದಲಾಗಿಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ನಿಜ. ಆದರೆ ಧರ್ಮರಾಜ ಮೊದಲಿನಿಂದಲೂ ಅಧಿಕಾರ ಕೇಂದ್ರೀಕರಣದ ಆಮಿಷಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಐದು ಗ್ರಾಮ ಕೊಟ್ಟರೂ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ಸಂಧಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಿದ್ಧನಿರುತ್ತಾನೆ. ಇಂಥ ಉದಾರವಾದಿ ವ್ಯಕ್ತಿ ಪ್ರಭುವಾದಾಗ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಸರ್ವಾಧಿಕಾರಿ ಧೋರಣೆಯಲ್ಲಿ ಸಡಿಲಿಕೆ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಅಧಿಕಾರ ಮದವಿಲ್ಲದ ವಾತಾವರಣ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಜನರ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಾದ ಪರಿವರ್ತನೆ

ಅವರ ಸಂವೇದನೆಯಲ್ಲಾದ ಪರಿವರ್ತನೆಯ ನೆಲೆಯನ್ನೂ ನಿರ್ದೇಶಿಸುತ್ತದೆ; ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಒಳಗೆ ಜನಮುಖಿ ರಾಜನೆಲೆಯೊಂದು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಸೂಚನೆಯಿದೆ. ಹೀಗೆ ಜನಮುಖಿಯಾಗತೊಡಗಿದ್ದ ಧರ್ಮರಾಜನ ಆಡಳಿತ, ಮುಂದೆ ಅಶ್ವಮೇಧದ ನೆಪದಲ್ಲಿ ಯುದ್ಧಮುಖಿಯಾಗುತ್ತದೆ. 'ಗೋತ್ರವಧೆ'ಯಿಂದಾದ ಪಾಪಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಯಶ್ಚಿತ್ತಾರ್ಥವಾಗಿ ನಡೆಯುವ ಅಶ್ವಮೇಧದಲ್ಲಿ ಕುದುರೆ ಕಾಲಿಟ್ಟ ಪ್ರಾಂತ್ಯಗಳಲೆಲ್ಲ ಯುದ್ಧ ಸಂಭವಿಸುತ್ತದೆ. ಕೃಷ್ಣನ ನೆರವಿನಿಂದ ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಜಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಪಾಂಡವರ ಪ್ರಭುತ್ವ ವಿಸ್ತರಿಸುತ್ತದೆ. ಜನಮುಖಿಯಾಗುತ್ತಿದ್ದ ರಾಜ್ಯಭಾರ ಕೆಲಕಾಲದಲ್ಲಿ ಯುದ್ಧಮುಖಿಯಾಗಿ ಪ್ರಭುತ್ವದ ವಿಸ್ತರಣೆಯ ಮೂಲಕ ಅಧಿಕಾರ ಕೇಂದ್ರೀಕರಣಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದದ್ದು ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಒಂದು ಸಹಜ ವಿಪರ್ಯಾಸ. ಎಷ್ಟಾದರೂ ಪಾಂಡವರೂ ಪ್ರಭುಗಳೇ!

ಇಲ್ಲೀವರೆಗಿನ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯಿಂದ ಸರ್ವಾಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಸಂವೇದನಾಶೀಲತೆಯ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿರುವ ಸಾಮ್ಯ-ವೈಷಮ್ಯದ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಸರ್ವಾಧಿಕಾರೀ ಮನೋಧರ್ಮ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿರಲಿ, ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲಿನ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಲ್ಲಿರಲಿ, ಪಂಚೇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಮೊರೆಕಟ್ಟಿ ಸಂವೇದನೆಯ ಸಾಚಾತನದಿಂದ ವಂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ನಿಜನೆಲೆಯನ್ನು ಹುಡುಕುವ ಹೋರಾಟಗಳು ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ಮಾನವೀಯವಾಗಿಸುತ್ತವೆ; ಅರ್ಥಪೂರ್ಣ ಸೃಜನಶೀಲತೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತವೆ.

೧೯೯೦

ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯನ ಹುಡುಕಾಟ

ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿದಾಗ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕಾಣುವ ಒಂದು ಅಂಶವೆಂದರೆ ವಿವಿಧ ಕಾಲ ಘಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ಕವಿಗಳು ಕಂಡ ಮನುಷ್ಯನ ಕಲ್ಪನೆ. ಈ ಮನುಷ್ಯ ಆಯಾ ಕಾಲದ ಹಾಗೂ ಕವಿಯ ಆಶಯ-ಆದರ್ಶಗಳ ಒತ್ತಾಸೆ ಮತ್ತು ಹುಡುಕಾಟದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿ ಬಂದವನು.

ಮೊದಲಿಗೆ ಏಳನೇ ಶತಮಾನದ ಬಾದಾಮಿ ಶಾಸನವನ್ನೇ ನೋಡಬಹುದು. ರಾಜನೊಬ್ಬನನ್ನು ಹೊಗಳುವ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಪದ್ಯ ಹೀಗಿದೆ-

ಸಾಧುಗೆ ಸಾಧು ಮಾಧುರ್ಯಂಗೆ ಮಾಧುರ್ಯನ್
ಬಾಧಿಪ್ಪ ಕಲಿಗೆ ಕಲಿಯುಗ ವಿಪರೀತನ್
ಮಾಧವನೀತನ್ ಪೆರನಲ್ಲ.

ಈ ಪದ್ಯದಲ್ಲಿ ರಾಜನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಹೊಗಳಿದ್ದರೂ ಅದು ಇಡಿಯಾಗಿ ಅಂದಿನ ಆದರ್ಶ ಮನುಷ್ಯನ ಕಲ್ಪನೆಯಂತಿದೆ. ಈ ಪ್ರಶಂಸೆಯ ಹಿಂದೆ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೊಂದರ ಬೀಜರೂಪವಿದೆ. ರಾಜ್ಯದ ಪ್ರಜೆಗಳಲ್ಲಿ ಇರಬೇಕಾದ ಗುಣವಿಶೇಷಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟಾರೆ ರಾಜನೇ ಪಡೆದು ಅವನೇ ಆದರ್ಶಪ್ರಾಯನಾಗುವ ಅನಿವಾರ್ಯ ಸಂದರ್ಭದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಪರಿಶೀಲನೆ ಮಾಡಬೇಕು. ಸಾಧು ಸ್ವಭಾವದವರಿಗೆ ಸಾಧುವಾಗಿಯೂ, ಮಧುರ ಸಂಬಂಧಿಗಳಿಗೆ ಮಾಧುರ್ಯನಾಗಿಯೂ ಇರುವ ಈತ ತೊಂದರೆ ಕೊಡುವ ಕಲಿಗಳಿಗೆ 'ಕಲಿಯುಗ ವಿಪರೀತನ್' ಮನುಷ್ಯನೆಂದರೆ ಹೀಗೆ ಇರಬೇಕೆಂಬ ಆಶಯ ಈ ಪದ್ಯದಲ್ಲಿ, ಪ್ರಶಂಸಾ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಮೂಡಿಬಂದಿದೆ. ಇದು ಆ ಕಾಲದ ಆದರ್ಶಮಾನವನ ಕಲ್ಪನೆ; ಕಡೇ ಪಕ್ಷ ಸಮಾಜದ ಭಾಗವೊಂದು ಇಂಥ ಆದರ್ಶವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದೆಯೆಂದು ಭಾವಿಸಬಹುದು.

ಕನ್ನಡದ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಕವಿಗಳಲೊಬ್ಬನಾದ ಪಂಪನಲ್ಲೂ ಈ ಮನುಷ್ಯನ ಶೋಧನೆಯಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅವನ 'ಭಾರತ' ವ್ಯಾಸಭಾರತದ ಕಾರ್ಬನ್ ಕಾಪಿಯಾಗಲಿಲ್ಲ. ತನ್ನ ಮತ್ತು ತನ್ನ ಕಾಲದ ಅನುಭವ ಹಾಗೂ ಅರಿವಿನಿಂದ ಮೂಡಿದ ಒಳನೋಟದಲ್ಲಿ ಹೊಸ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಕಡೆದುಕೊಟ್ಟ ಪಂಪ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪಾತ್ರಗಳ ಮೂಲಕ ಮಿಡಿಯುವ ಮಾತುಗಳು ಕೇವಲ ಸಾಂದರ್ಭಿಕವಾಗದೆ ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗುತ್ತವೆ. ಮನುಷ್ಯನ ಹುಡುಕಾಟದಲ್ಲಿ ಮೂಡಿದ ಪಂಪನ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ

'ಮಾನವ ಕುಲ ತಾನೊಂದೆ ವಲಂ' ಎಂದು ಮಿಡಿದದ್ದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, 'ಕರ್ಣ ರಸಾಯನ'ವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. 'ಕುಲಂ ಕುಲಮಲ್ತು ಚಲಂ ಕುಲಂ ಗುಣಂ ಕುಲಮಭಿಮಾನಮದೊಂದೆ ಕುಲಂ' ಎಂಬ ಮಾತು ಕುಲದ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಹೊಸ ಅರ್ಥ ವಿಧಾನವನ್ನೇ ರೂಪಿಸಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಹಳೆಯ ಕುಲಪದ್ಧತಿಯನ್ನು 'ಕುಲಮಲ್ತು' ಎನ್ನುವ ಈ ನಿಲುವಿನಲ್ಲಿ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತ, ಚಲ ಮತ್ತು ಗುಣಗಳು ಕುಲದ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತವೆ. ಹುಟ್ಟನ್ನು ಮಾನದಂಡವಾಗುಳ್ಳ ಕುಲಪದ್ಧತಿಯ ನಿರಾಕರಣೆಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಪಡೆಯುವುದು 'ಅಭಿಮಾನಮದೊಂದೆ ಕುಲಂ' ಎಂದು ಒತ್ತಿ ಹೇಳುವ ಒತ್ತಾಸೆ. ಕೀಳುಕುಲದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ್ದು ಅವಮಾನದ ಸಂಗತಿಯೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಬೆಂದುಹೋಗುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ 'ಅಭಿಮಾನಮದೊಂದೆ ಕುಲಂ' ಎಂಬ ಮಾತಿಗೆ ವಿಶೇಷ ಮಹತ್ವ ಬರುತ್ತದೆ. ಕೆಳಜಾತಿಗಳಲ್ಲಿ ಜಾಗೃತಿಯುಂಟುಮಾಡಲು ಇಪ್ಪತ್ತನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಕಡೆ ನಡೆದ ಸ್ವಾಭಿಮಾನ ಚಳುವಳಿಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪಂಪನ 'ಕುಲಕಲ್ಪನೆ'ಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಂಡಾಗ ಆತನ 'ಆಧುನಿಕತೆ' ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಹಿಂದಿರುವ ಪ್ರಗತಿಪರತೆ ಬದುಕಿನ ಮುನ್ನೋಟವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿರುವುದರಿಂದಲೇ ಪಂಪ, ಕರ್ಣನನ್ನು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ರೂಪಿಸಲು ಮತ್ತು ದುರ್ಯೋಧನನಲ್ಲೂ ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಹುಡುಕಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ. ಅರಿಕೇಸರಿಯೊಂದಿಗೆ ಸಮೀಕರಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಅರ್ಜುನನಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಕರ್ಣಾದಿಗಳು ನಮ್ಮ ಕರುಳಿನ ಕಣ್ಣಾಗುವುದು ಪಂಪನ ಕಲೆಗೆ, ಒಲವು-ನಿಲುವಿಗೆ ಉತ್ತಮ ಉದಾಹರಣೆ.

ನಿಜ; ಪಂಪ 'ಚಾಗದ ಭೋಗದಕ್ಕರದ ಗೇಯದ ಗೊಟ್ಟಿಯಲಂಪನಿಂಪುಗಳ್ಗಾಗರ ಮಾದ ಮಾನಿಸರೆ ಮಾನಿಸರ್' ಎಂದು ತನ್ನ ಆದರ್ಶ ಮಾನವನನ್ನು ಮೆಚ್ಚಿದ್ದಾನೆ. ಪಂಪನ ಮೆಚ್ಚುಗೆಯ ಮಾತುಗಳಾದ ಈ ಚಾಗ ಭೋಗಾದಿಗಳೆಲ್ಲ ಹುಟ್ಟೊಡೆದು ಕಾಣಿಸುವುದು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪಾತ್ರಗಳಲ್ಲಿ; ಆ ಪಾತ್ರಗಳು ಜೀವಂತಗೊಳ್ಳುವ ಬದುಕಿನ ಪರೀಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿ. 'ಚಲದೊಳ್ ದುರ್ಯೋಧನಂ ನನ್ನಿಯೊಳ್ ಇನತನಯಂ.....' ಇತ್ಯಾದಿಯಾಗಿ ಹೇಳುವಾಗ ಪಂಪ ತನ್ನ ಪಾತ್ರಗಳ ಪ್ರಧಾನ ಗುಣವಿಶೇಷಗಳನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಇಲ್ಲಿ ಅವನು ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ವಿಧಾನವನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಆತ ಎಲ್ಲ 'ಗುಣ'ಗಳನ್ನು ಒಬ್ಬನಲ್ಲೇ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ನಿಜಜೀವನದಲ್ಲಿ ಅಸಾಧ್ಯದ ಸಂಗತಿ. ಅಂತೆಯೇ ಪ್ರತಿವ್ಯಕ್ತಿಗೂ ಪ್ರಧಾನ ಗುಣ ಸ್ವಭಾವವೊಂದು ಇದ್ದು, ಆ ಮೂಲಕವೇ 'ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ'ವನ್ನು ಕಾಣುವ ಕ್ರಮ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿದ್ದು, ಇಂಥ ಸಹಜ ಕ್ರಮದಲ್ಲೇ ಪಂಪನು ಮನುಷ್ಯನ ಇತಿಮಿತಿಗಳನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ ನಮಗೆ ತೀರಾ ಹತ್ತಿರವಾಗುತ್ತಾನೆ.

ಪಂಪ, ದುರ್ಯೋಧನನ ಕವಿಯ 'ಮಾನವ ಶೋಧನೆ' ಯ ಉತ್ತಮ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗುತ್ತಾನೆಂಬುದಕ್ಕೆ 'ನೆತ್ತಮನಾಡಿ ಭಾನುಮತಿ ಸೋಲ್ತೊಡೆ' ಪ್ರಸಂಗದ

ಸ್ನೇಹಪರತೆ ಮತ್ತು ಪ್ರೀತಿಗಳೊಂದಿಗೆ, ವಿಲಾಪ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು.

ಪಂಪಭಾರತದ ಹದಿಮೂರನೇ ಆಶ್ವಾಸದಲ್ಲಿ ದುರ್ಯೋಧನ ತನ್ನ ಸಂಬಂಧಿಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಕಳೆದುಕೊಂಡ ಏಕಾಕಿ, ಸಾವಿನ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯವಾದ ರಣರಂಗದಲ್ಲಿ ಬಂಧುಬಳಗದ ಹೆಣದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ತೋಡಿಕೊಳ್ಳುವ ರೀತಿ ಈ ಪಾತ್ರದ ಮತ್ತೊಂದು ಮುಖವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಹಾಯಕವಾಗಿದೆ. ದುರ್ಯೋಧನ ತನ್ನೆಲ್ಲ ಮನುಷ್ಯ ಸ್ವಭಾವಗಳೊಂದಿಗೆ ಒಬ್ಬ ಸರ್ವಾಧಿಕಾರಿ ಲಕ್ಷಣಗಳುಳ್ಳ ಪ್ರಭುವೂ ಹೌದು. ಆತ ಕೇಂದ್ರೀಕೃತ ಅಧಿಕಾರ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಪ್ರತೀಕ. ಕೃಷ್ಣನೇ ಬಂದು ಐದು ಗ್ರಾಮಗಳನ್ನು ಕೇಳಿದಾಗಲೂ ಕೊಡದೆ ನಿರಾಕರಿಸುವಷ್ಟು ಸರ್ವಾಧಿಕಾರಿ ಗುಣ ಅವನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿದೆ. ಆದರೆ ಇದೇ ದುರ್ಯೋಧನ ತನ್ನವರನ್ನೆಲ್ಲ ಕಳೆದುಕೊಂಡ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ತನ್ನೊಳಗೆ ಇಳಿದು ಸತ್ಯಗಳ ಸಮೇತ ಹೊರಬರುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರಭುತ್ವದ ಪಟ್ಟದಲ್ಲಿ ತನ್ನೊಳಗೆ ಹೂತು ಹೋಗಿದ್ದ ಅಥವಾ ಹೂತು ಹಾಕಲ್ಪಟ್ಟ ಭಾವಕೋಶದ ಬಿರಟೆ ತೆಗೆಯಲ್ಪಡುವುದು ಆತನ ಏಕಾಕಿತನದ ಒತ್ತಡದಲ್ಲಿ. ಕಾಡುವ ಏಕಾಕಿತನದಲ್ಲಿ ದುರ್ಯೋಧನನು ಹೆಚ್ಚು ಅಂತರ್ಮುಖಿಯಾದಂತೆಲ್ಲಾ ಅಂತರ್ಗತ ಸತ್ಯಗಳನ್ನು ಹೊರಹಾಕುತ್ತ, ಪ್ರಭುತ್ವದ ಪೊರೆ ಕಳಚಿಕೊಳ್ಳುತ್ತ, ಮನುಷ್ಯ ಮಾತ್ರನಾಗುವ ರೀತಿ ಪಂಪನಲ್ಲಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತಮ ಉದಾಹರಣೆ ಕರ್ಣನ ಹೆಣದೆದುರು ಆತ ಆಡುವ ಮಾತುಗಳು:

> ಅರಿಯಂ ಸೋದರರನೆಂದು ಧರ್ಮತನಯಂ ನಿರ್ವ್ಯಾಜದಿಂ ನಿನ್ನನಾ
> ನರಿವೆಂ ಮುನ್ನರಿದಿರ್ದುಮೆನ್ನರಸನಾನೇಕಿತ್ತನಿಲ್ಲೇಕೆಪೇ
> ಳರಿಪಲ್ಕೊಲ್ದೆನುಮಿಲ್ಲ ಕಾರ್ಯವಶದಿಂ ಕೂರ್ಪಂತೆವೋಲ್ ನಿನ್ನನಾಂ
> ನೆರೆ ಕೊಂದೆಂ ಮುಳಿಸಿಂದಮಂಗನೃಪತೀ ಕೌಂತೇಯರೇಂ ಕೊಂದರೇ॥

–ಈ ಪದ್ಯದಲ್ಲಿ, ದುರ್ಯೋಧನ ಅಷ್ಟು ಕಾಲ ತನ್ನೊಳಗೆ ಅಡಗಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದ ಸತ್ಯವೊಂದನ್ನು ಸ್ಫೋಟಿಸುತ್ತಾನೆ. ಧರ್ಮರಾಜನಿಗೂ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲದ ಕರ್ಣನ ಪೂರ್ವ ವೃತ್ತಾಂತ ತನಗೆ ಗೊತ್ತಿದ್ದರೂ ರಾಜಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ತಾನೇಕೆ ಕೊಡಲಿಲ್ಲ ಎಂದು ಅಳಲುತ್ತಲೇ 'ನಿನ್ನ ನಾಂ ನೆರೆ ಕೊಂದೆಂ.... ಕೌಂತೇಯರೇಂ ಕೊಂದರೇ' ಎನ್ನುವಾಗ ದುರ್ಯೋಧನನ ಕರ್ಣ ಪ್ರೀತಿಯಷ್ಟೇ ಕಾಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆತ ತಲುಪಿರುವ ಮಾನಸಿಕ ಸ್ಥಿತಿಯೂ ಪ್ರಕಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾಂತ್ರಿಕ ವ್ಯವಹಾರದ ಸಿಂಹಾಸನಾರೂಢ ಪ್ರಭುತ್ವದಿಂದ ನೆಲಕ್ಕಿಳಿದ ದುರ್ಯೋಧನ, ಕರ್ಣನನ್ನು ಕುರಿತ ಸತ್ಯವನ್ನು ಸ್ಫೋಟಿಸುವಾಗ ಕರ್ಣ ಹೆಣವಾಗಿರುತ್ತಾನೆಂಬುದು ಎಂಥ ವ್ಯಂಗ್ಯ! ಅದೇನೆ ಇರಲಿ, ಇಲ್ಲಿನ ದುರ್ಯೋಧನ, ಅಂತರ್ಮುಖತೆ ಮತ್ತು ಬಹಿರ್ಮುಖತೆಗಳ ನಡುವೆ ಸೆಣಸಾಡುವ ಒಬ್ಬ ಮನುಷ್ಯ. ಹೆಚ್ಚು ಅಂತರ್ಮುಖಿಯಾದಂತೆಲ್ಲ ಒಳಗೆ ಹುದುಗಿದ 'ಸತ್ಯ'ಗಳನ್ನು

ಹೊರಹಾಕುವ ಸಾಚಾ ಮನುಷ್ಯ. ಆದರೆ ಅಂತರ್ಮುಖಿಯಾಗಿಯೇ ಉಳಿದರೆ ಹೆಣಗಳ ನಡುವೆ ಹೂತುಹೋಗುವ ಅಪಾಯವಿದೆ. ಈ ಅಪಾಯದಿಂದಲೂ ಪಂಪನ ದುರ್ಯೋಧನ ಪಾರಾಗುತ್ತಾನೆ. ಹೊರಗಿನ ಕದನ ಕರ್ತವ್ಯದ ಕರೆಯೂ ಅವನಿಗೆ ಕೇಳಿಸುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅತಿ ಅಂತರ್ಮುಖಿಗೆ ಒದಗಬಹುದಾದ ಹತಾಶೆ ಅವನಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವ ಬದಲು ಅಳಲು ಮಾತ್ರ ಆವರಿಸುತ್ತದೆ. ಮರುಕ್ಷಣದಲ್ಲೇ ಅದನ್ನು ದಾಟಿ ಪಾಂಡವರನ್ನು ಎದುರಿಸುವ ಮಾತನಾಡುತ್ತಾನೆ. ಅವಮಾನ, ಅಳಲುಗಳಿಂದ ಕುಗ್ಗಿಹೋದ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಸ್ಥೈರ್ಯ ತುಂಬಿಕೊಳ್ಳುವ ಸ್ವಾಭಿಮಾನವೂ ಸೇರಿ ದುರ್ಯೋಧನನ ಅಂತರಂಗದ ಹೋರಾಟ, ಒಬ್ಬ 'ಮನುಷ್ಯ'ನನ್ನು ಕಡೆದುಕೊಡುತ್ತದೆ. ಇದು ಪಂಪನ ಸಾಧನೆ. ಮುಂದೆ ರನ್ನ ಕವಿ ಈ ಅಂಶವನ್ನೇ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಮತ್ತಷ್ಟು ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳಿಸುತ್ತಾನೆ, ವಿಸ್ತರಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಪಂಪನಲ್ಲಿ ಬರುವ 'ಚಲದೋಳ್ ದುರ್ಯೋಧನಂ' ಎಂಬ ಗುಣಸ್ವಭಾವ ಮತ್ತು 'ಏನಭಿಮಾನಧನಂ ಸುಯೋಧನಂ' ಎಂಬ ಮೆಚ್ಚುಗೆಗಳು ರನ್ನನ ಗದಾಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಕೇಂದ್ರಪ್ರಜ್ಞೆಯಾಗಿವೆ. ರನ್ನನ ದುರ್ಯೋಧನ ತನ್ನ ಮಾನವೀಯ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಸ್ಫುಟಗೊಳಿಸಲು ಇದು ಸಹಕಾರಿಯಾಗಿದೆ. ರನ್ನನ ದುರ್ಯೋಧನ ಅಭಿಮನ್ಯುವನ್ನು ಹೊಗಳಿ ವಂದಿಸುವ ಸನ್ನಿವೇಶ ಉದಾತ್ತೀಕರಣದ ಒಂದು ವಿಧಾನವೂ ಆಗಿದೆ. ಆದರೂ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ 'ಮಾದರಿ'ಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ರಚಿಸದೆ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಶೋಧನೆಯಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವುದರಿಂದ ಪಂಪನ ಪ್ರಮುಖ ಪಾತ್ರಗಳು ಜೀವಂತವಾದಂತೆ ರನ್ನನ ದುರ್ಯೋಧನನೂ ಜೀವಂತವಾಗುತ್ತಾನೆ. ಇದು ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯ ಶೋಧನೆಯ ಫಲ. ನಾಗಚಂದ್ರ ರೂಪಿಸಿದ ಉದಾತ್ತ ರಾವಣನಲ್ಲೂ ಇದೇ ಪ್ರೇರಣೆಗಳನ್ನೂ ಕಾಣಬಹುದು. ಉದಾತ್ತೀಕರಣದ ಇತರೆ ಇತಿಮಿತಿಗಳೇನೇ ಇರಲಿ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸಾಮಾನ್ಯ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಮೀರಿ ಪಾತ್ರಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡುವುದು ಹೊಸ ನೋಟದ ವಿಕಾಸ ಎನ್ನಬಹುದು.

ನಾಯಕನನ್ನು ವಿಜೃಂಭಿಸುವುದಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯವಾಗದೆ, ಪ್ರತಿನಾಯಕನೇ ಮುಂತಾದ ಪಾತ್ರಗಳ ಮನಸ್ಸಿನ ಶೋಧನೆಗೆ ಪಂಪಾದಿಗಳು ತೊಡಗಿದ್ದು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅಭಿಮಾನಾಸ್ಪದ ವಿಷಯವಾಗಿದೆ.

ವಚನ ಚಳುವಳಿ ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಆಂದೋಲನವಾಗಿ ಉಂಟುಮಾಡಿದ ಪರಿಣಾಮ ಅಗಾಧವಾದದ್ದು. ಇದರ ಫಲವಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿಬಂದ ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಹೊಸ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮನುಷ್ಯನನ್ನೇ ಶೋಧಿಸಿತು. ಇದು ಹೊಸ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಹಾತೊರೆದ ಆಂದೋಲನದ ಫಲ; ಇಲ್ಲಿ ಹೊಮ್ಮಿದ 'ಮನುಷ್ಯ'ನ ಆಶಯ, ಜಾತಿಗಳನ್ನು ಮೀರಿದ, ಲಿಂಗಭೇದವನ್ನು ಒತ್ತರಿಸಿದ ಏಕದೇವೋಪಾಸನೆ ತತ್ವವನ್ನು ಆಧರಿಸಿದೆ. ಜಂಗಮಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯುವ ರೀತಿ ಮತ್ತು ಭವಿಗಳ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಆದರ್ಶ ಮಾನವನ ಕಲ್ಪನೆಯೂ ಅಡಗಿದೆ. ಜೊತೆಗೆ

ಹೊಸ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳೂ ಹುಟ್ಟಿವೆ. 'ಕೊಲ್ಲುವವನೆ ಮಾದಿಗ, ಹೊಲಸು ತಿಂಬುವವನೇ ಹೊಲೆಯ' ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಜಾತಿ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಪಲ್ಲಟಗೊಳಿಸುವ ಹೊಸ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಕಂಡು ಬಂದರೆ 'ಆಚಾರವೇ ಸ್ವರ್ಗ ಅನಾಚರವೇ ನರಕ' ಎನ್ನುವಾಗ ಮನುಷ್ಯನ ನಡುವಳಿಕೆಯಲ್ಲೇ ಸ್ವರ್ಗ ನರಕಗಳನ್ನು ಕಾಣುವ ಹೊಸ ವಿಧಾನವಿದೆ. 'ದೇಹವೇ ದೇವಾಲಯ'ವೆಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ ದೇವ-ಸ್ಥಾನಗಳಿಗೆ ಹೊರತಾಗಿದ್ದು ಮನುಷ್ಯನನ್ನೇ ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ವಚನ ಚಳುವಳಿಯ ಮಿತಿಗಳನ್ನು ನಾವೀಗ ಗುರುತಿಸಬಹುದಾದರೂ ಅಂದಿನ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಘನತೆ ತರಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ ಒಂದು 'ಸಾಮಾಜಿಕ ಧಾರ್ಮಿಕ' ವೇದಿಕೆಯಾಗಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯವಾಗಿದೆ.

ಹರಿಹರನ ಕಥಾನಾಯಕರ ಆಯ್ಕೆಯಲ್ಲೇ ಆತ ಮನುಷ್ಯನ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಶಿವಭಕ್ತಿಯೇ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾಗಿ ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯನೂ ಕಾವ್ಯ ನಾಯಕನಾದದ್ದು ಹರಿಹರನಲ್ಲಿ. ವಚನ ಚಳುವಳಿ-ಸಾಹಿತ್ಯಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಪಡೆದಿದ್ದ ಹರಿಹರನ ಸಾಹಿತ್ಯ ತನ್ಮಯಶೀಲ ಭಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಶಿವಸ್ತೋತ್ರದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನ ಸಾರ್ಥಕತೆಯನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿಗೆ ಮನಸ್ಸು ಮುಖ್ಯವೇ ಹೊರತು ವಿಧಿವಿಧಾನಗಳಲ್ಲ. ಇದು ಬೇಡರ ಕಣ್ಣಪ್ಪನ ರಗಳೆಯಲ್ಲಿ ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ಧ್ವನಿತವಾಗಿದೆ.

ರಾಘವಾಂಕನ 'ಹರಿಶ್ಚಂದ್ರ ಕಾವ್ಯ'ದಲ್ಲಿ 'ರಾಜತ್ವ' ಲಯವಾಗಿ 'ಮನುಷ್ಯತ್ವ' ಮಾತ್ರ ಮುಖ್ಯವಾಗುವ ಶೋಧನಾತ್ಮಕ ಕ್ರಿಯೆಯಿದೆ. ಹರಿಶ್ಚಂದ್ರನಿಗೆ ರಾಜತ್ವದ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ದಕ್ಕಿದ ಸಂಪತ್ತು ಕೈತಪ್ಪುವುದರ ಜೊತೆಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಮ್ಮು ಬಿಮ್ಮುಗಳು ದಿನದಿನವೂ ನಾಶವಾಗುವ ಅನಿವಾರ್ಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೊಂದು 'ಹರಿಶ್ಚಂದ್ರ ಕಾವ್ಯ'ದಲ್ಲಿದೆ; ಹೊಲತಿಯರನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವಾಗ ಇದ್ದ ವರ್ಣವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಅಹಂಕಾರ, ಅಂತ್ಯಜನಸೇವೆ ಮಾಡುವ ಹಂತದಲ್ಲಿ ನಾಶವಾಗಬೇಕಾದ ಸ್ಥಿತಿ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗುತ್ತದೆ. 'ಹರನೆಂಬುದೇ ಸತ್ಯ, ಸತ್ಯವೆಂಬುದೇ ಹರನು' ಎಂಬ ತಾತ್ವಿಕ ಸಮೀಕರಣ ಮಾಡುವ ರಾಘವಾಂಕನ 'ಹರಿಶ್ಚಂದ್ರ ಕಾವ್ಯ'ದಲ್ಲಿ ಹರಿಶ್ಚಂದ್ರನಿಗೆ ಆಗುವ ಶಿವ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರ, ಸತ್ಯ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಸತ್ಯ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವಾಗುವ ವೇಳೆಗೆ ಹರಿಶ್ಚಂದ್ರ 'ಪ್ರಭು'ವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ; ಹೊಲತಿಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ವರ್ಣವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಾಸನೆಯಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಇದರ ಬದಲು ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ 'ಔನ್ನತ್ಯ'ವನ್ನು ತಂದುಕೊಟ್ಟ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿಷಮಾಂಶಗಳನ್ನು ಕೊಡವಿಕೊಂಡು ದಟ್ಟ ಜೀವನಾನುಭವದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯ ಮಾತ್ರನಾದ ಹರಿಶ್ಚಂದ್ರನನ್ನು ನಾವು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಿಂಹಾಸನದಿಂದ ಇಳಿದು, ಕಾಡುಮೇಡುಗಳನ್ನು ಅಲೆದು 'ಅಂತ್ಯಜ'ನಲ್ಲಿ ನೆಲ ಮುಟ್ಟುವ ಬೆಳೆವಣಿಗೆಯು ಬದುಕಿನ ಶೋಧನೆಯಲ್ಲಿ ಒದಗಿದ 'ಕೇವಲ ಮನುಷ್ಯನ' ನೆಲೆಯಾಗಿದೆ. 'ಸಿದ್ಧರಾಮ ಚರಿತೆ'ಯಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯ ಶೋಧನಾತ್ಮಕತೆಯಿದೆ. ಇದನ್ನು ಮುಗ್ಧಭಕ್ತಿಯ ಶಿವಶೋಧನೆ ಎನ್ನಬಹುದು. ಆದರೆ

ರಾಘವಾಂಕನ ಉಳಿದ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ವೀರಶೈವವೇ ವಿಜೃಂಭಿಸುವುದೊಂದು ವಿಪರ್ಯಾಸ.

ದಾಸ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಆಶಯದಂತೆ 'ಹರಿ–ದಾಸ'ನಾಗುವುದರಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನ ಮಹತ್ವ ಅಡಗಿದೆ. ಮಾನವರೆಲ್ಲ ಹರಿಯ ದಾಸರೆಂದು ನಂಬುವ ಕೀರ್ತನಕಾರರು ಹರಿಯ ಮೊದಲ ದಾಸಿ ಆತನ ಪತ್ನಿ ಲಕ್ಷ್ಮಿಯೆಂದು ನಂಬುತ್ತಾರೆ. ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯದ 'ಮನುಷ್ಯ' ಸಾಮಾಜಿಕ ತಲ್ಲಣವನ್ನುಂಟುಮಾಡುತ್ತ ರೂಪುಗೊಂಡರೆ, ದಾಸ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮನುಷ್ಯ ಸುಧಾರಣಾ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಮಾಧಾನ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಕನಕದಾಸರ 'ರಾಮಧಾನ್ಯ ಚರಿತೆ' ತನ್ನ ಆಶಯದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಕಾವ್ಯವಾಗಿದೆ. ಅಕ್ಕಿ ಮತ್ತು ರಾಗಿಯ ನಡುವೆ ನಡೆಯುವ ವಾದ–ವಿವಾದ, ನಮ್ಮ ಸಮಾಜದ ವರ್ಗ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಸಾಂಕೇತಿಕವಾಗಿ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆ. ಕಡೆಗೆ ಶ್ರೀರಾಮನಿಂದ ರಾಗಿಯೇ ಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂಬ 'ತೀರ್ಪು' ಹೊರಡುವುದೂ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗಿದೆ. ಜನರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಆದರ್ಶಗಳ ಪ್ರತೀಕವಾದ ಶ್ರೀರಾಮ ರಾಗಿಯನ್ನೇ ಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂದು ಸಾರುವುದು ಕೆಳವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸಂದ ಮನ್ನಣೆಯೆಂಬ ಸಾಂಕೇತಿಕಾರ್ಥವನ್ನು ಪಡೆದು ಗಟ್ಟಿಮನುಷ್ಯನ ನೆಲೆ ಧ್ವನಿತವಾಗುತ್ತದೆ.

ಆಧುನಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯದ ವೈವಿಧ್ಯಮಯ ವಿಸ್ತಾರದಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಸೂತ್ರಕ್ಕೆ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಒಳಪಡಿಸುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ ಮತ್ತು ಅಸಾಧು ಎನಿಸಿದರೂ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ನಮ್ಮೆಲ್ಲ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮುಖ್ಯಗುರಿ ಮನುಷ್ಯನ ಹುಡುಕಾಟವೇ ಆಗಿದೆ. ಆಯಾಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತಿ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬಯಸುವ ಆದರ್ಶಮಾನವನ ರೂಪುರೇಷೆಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲೇ ಬದುಕಿನ ಶೋಧನೆ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಈ ಮಾತನ್ನು ಎಲ್ಲಾ ಕಾಲಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯಿಸಬಹುದು.

ನವೋದಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಎದ್ದು ಕಂಡ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ, ಉಪರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ, ನಿಸರ್ಗ ಪ್ರೇಮಗಳೊಂದಿಗೆ ಬೇಂದ್ರೆ, ಕುವೆಂಪು, ಕಾರಂತರಂಥ ಕವಿ–ಸಾಹಿತಿಗಳು ಕಂಡು, ಕಂಡರಿಸಿದ ಸಾಮಾಜಿಕ ದುರಂತಗಳು ಒಟ್ಟಾರೆ ಅಂದಿನ ಮನುಷ್ಯನ ನೆಲೆಯನ್ನೇ ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಬೇಂದ್ರೆಯವರಲ್ಲಿ ನೆಲದಿಂದ ಪುಟಿದೆದ್ದು ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಾಶೀಲನಾಗುವ 'ಮನುಷ್ಯ' ವೈಧವ್ಯ, ಬಡತನಗಳಂಥ ಸಾಮಾಜಿಕ ದುರಂತಗಳನ್ನು ಕಾಣುತ್ತಲೇ ಮಾನವೀಯ ಸಂಬಂಧಗಳ 'ಸಖೀಗೀತ' ಹಾಡುತ್ತ ಆಧ್ಯಾತ್ಮದ 'ನಾಕುತಂತಿ'ಯನ್ನು ಮೀಟುತ್ತಾನೆ; ಕುವೆಂಪು ಅವರ 'ಮನುಷ್ಯ' ಇಲ್ಲಿರುವ ಜಾತಿ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಜರೆಯುತ್ತ, ಸಮಾಜ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ತುಡಿಯುತ್ತ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಆರ್ಥಿಕ ವೈಷಮ್ಯಗಳಿಗೆ ಸಿಡಿಯುತ್ತ, ನಿಸರ್ಗದಲ್ಲಿ ತನ್ಮಯನಾಗುತ್ತ, 'ಶ್ರೀ ರಾಮಾಯಣ ದರ್ಶನ'ದ ದಾರ್ಶನಿಕನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ವೈರುಧ್ಯಗಳ ನಡುವೆ ಬದುಕುವ 'ಮನುಷ್ಯ' ಅವರಿಬ್ಬರಲ್ಲಿ ರೂಪಧಾರಣೆ ಮಾಡಿದರೆ, ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತರಲ್ಲಿ ನಿಸರ್ಗದೊಂದಿಗೆ ಹೋರಾಟ ಮತ್ತು ಹೊಂದಾಣಿಕೆಗಳನ್ನು ಸಾಧಿಸುವ

'ಮನುಷ್ಯ'ನನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಇವರಲ್ಲಿ ನಿಸರ್ಗಕ್ಕೆ ಒಪ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು ಬದುಕುವ ಮತ್ತು ನಿಸರ್ಗವನ್ನು ಒಗ್ಗಿಸಿಕೊಂಡು ಬದುಕುವ 'ಮನುಷ್ಯ'ರಿಬ್ಬರೂ ಕಾಣಿಸುತ್ತಾರೆ.

ನವ್ಯಸಾಹಿತ್ಯ ಹೊಸಭಾಷೆ–ಬಂಧಗಳನ್ನು ರೂಢಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಮದಲ್ಲೇ ಹೊಸ ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಯತ್ನಿಸಿದೆ. ಮನುಷ್ಯ ಸಂಬಂಧದ ಮಡಿವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಮೆಟ್ಟಿ ಮನುಷ್ಯನ ಮನಸ್ಸಿನ ಸೂಕ್ಷ್ಮಾತಿಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಿದೆ. ಇಲ್ಲಿರುವ ಮನುಷ್ಯ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಯಂತ್ರಯುಗದ ಪ್ರಭಾವದಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡ ಬೌದ್ಧಿಕ, ಅಂತರ್ಮುಖಿ ಮತ್ತು ಮೇಲ್‌ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದ ಪ್ರತಿನಿಧಿ.

ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕಾಣಬಯಸುವ ಆದರ್ಶ ಮನುಷ್ಯ, ಸಮಾನತೆಗಾಗಿ ತುಡಿಯುತ್ತ, ಮಣ್ಣಿನ ಕಣಕಣವನ್ನು ಕರುಳು–ಕಣ್ಣುಗಳಲ್ಲಿ ತುಂಬಿಕೊಂಡು ಸಿಡಿಯುವ ಮಾನವತಾವಾದಿ. ಈ ಮನುಷ್ಯನಲ್ಲಿ ಅಸಹಾಯಕತೆಯಿದೆ; ಆಕ್ರೋಶವಿದೆ. ನೋವಿನಿಂದ ಸಿಡಿಯುವ ಮಾನವತಾವಾದಿ. ಈ ಅಂತರಂಗ–ಬಹಿರಂಗಗಳನ್ನೊಂದು ಮಾಡುವ ಹಂಬಲವಿದೆ. ನೋವಿನಿಂದ ನಲುಗಿದ ಮನಸ್ಸಿದೆ. ಜೊತೆಗೆ, ಅಂತರಂಗ–ಬಹಿರಂಗಗಳನ್ನೊಂದು ಮಾಡುವ ಹಂಬಲವಿದೆ. ಇಂಥ ಹಂಬಲದ ಮುಖ್ಯ ಮನೋಧರ್ಮ ಬಂಡಾಯವಾಗಿದೆ. ಈ 'ಬಂಡಾಯ ಮನುಷ್ಯ' ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಮಕಾಲೀನ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಸ್ಪಂದಿಸಿ ಸ್ಫೋಟಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದಾನೆ; ಬೆಳೆಯುತ್ತಿದ್ದಾನೆ.

ಮಾನವೀಯತೆ–ಒಂದು ಅನಿಸಿಕೆ

ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಮೊದಲೇ ಹೇಳುತ್ತೇನೆ: ಮಾನವೀಯತೆ ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ದಿನವೂ ನಾವು ಬಳಸುತ್ತೇವೆ. ನಾನು ಆ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಬೇಕೆಂದು ಹೊರಟಿಲ್ಲ. ಮಾನವಧರ್ಮ, ಮಾನವತಾವಾದ, ಮಾನವೀಯ ಹಕ್ಕು–ಇಂಥ ಮಾತುಗಳಿವೆಯಲ್ಲ, ಆ ಮೌಲ್ಯಾರ್ಥದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಬೇಕೆಂದಿದ್ದೇನೆ.

'ಮಾನವೀಯತೆ'ಯೆಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನು ಸ್ವಾರ್ಥಿಗಳು, ಆದರ್ಶವಾದಿಗಳು–ಎಲ್ಲರೂ ಬಳಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಸ್ವಾರ್ಥಿಗಳು ಮಾನವೀಯತೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತಾವು ಯಾಕೆ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದೇವೆಂಬ ಸ್ಪಷ್ಟ ಅರಿವುಳ್ಳವರು. ಇದು ಬುದ್ಧಿಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ನಡೆಯುವ ಕಾರ್ಯ. ಆದರ್ಶವಾದಿಗಳಿಗೆ ಮಾನವೀಯತೆ ಎಂಬುದು ಒಂದು ಆಕರ್ಷಕ ಸ್ಪಂದನ. ನಮ್ಮ ಅನೇಕ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ಇಂಥ ಸ್ಪಂದನಶೀಲ ಜೀವಿಗಳೇ ಆಗಿದ್ದಾರೆ. ಮೌಲ್ಯವೊಂದನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸುವ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯುಳ್ಳ ಒಂದು ಶಬ್ದ ಯಾವಾಗ ಭಾವಾನಾತ್ಮಕ ಸ್ಪಂದನದ ಹಂತದಲ್ಲಿಯೇ ನಿಂತುಬಿಡುತ್ತದೊ, ಆಗ ಅದು ಖಚಿತಗೊಳ್ಳದೇ ಹೋಗುವುದಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಎಲ್ಲದಕ್ಕೂ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಲಗತ್ತಿಸುವ 'ದಘೂತಿ ಶಬ್ದ'ವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯದಕ್ಕಿಂತ–ಅಂದರೆ ಸ್ವಾರ್ಥಿಗಳ ಬಳಕೆಗಿಂತ–ಇದು ಹೆಚ್ಚು ಅಪಾಯಕಾರಿ. 'ಸ್ವಾರ್ಥಿಗಳು' ಎಂದು ನಾವು ಯಾರನ್ನಾದರೂ ಗುರುತಿಸುವ ಹಂತವನ್ನು ತಲುಪಿದ್ದರೆ ಅವರ ಯಾವುದೇ ಮೌಲ್ಯ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯನ್ನು ಗುಮಾನಿಗಣ್ಣಿನಿಂದ ನೋಡುತ್ತೇವಾದ್ದರಿಂದ ಅವರ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿರುವ 'ಮೋಸ' ಗೊತ್ತಾಗಲು ಸಾಧ್ಯ. ಆದರೆ ಆದರ್ಶವಾದೀ–ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳ ಸ್ಪಂದನಶೀಲ ಹಂತದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಹೀಗೆ ಹೇಳಲಾಗದು. ಇಂಥ ಜನವನ್ನು ಸಮಾಜ ವಿಶೇಷ ಗೌರವದ ಕಣ್ಣಿಂದ ಕಾಣುವುದರಿಂದ, ಇವರ ಒಂದೊಂದು ಮಾತಿಗೂ–ಅದರಲ್ಲೂ ಮಾನವೀಯತೆಯಂಥ ಸೆಳೆತವುಳ್ಳ ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ–ಸಾಕಷ್ಟು ಬೆಲೆ ಸಿಕ್ಕು ಭಾರತದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಿಶ್ಚಿತ, ಖಚಿತ ಅರ್ಥ ಪತ್ತೆ ಹಚ್ಚುವ ಪ್ರಯತ್ನವೂ ನಡೆಯದೆ ಹೋಗಬಹುದು.

ಮಾನವೀಯತೆ ಎಂಬುದು ಒಂದು ಮಹತ್ವಪೂರ್ಣ ಮೌಲ್ಯ. ಮಹತ್ವಪೂರ್ಣ ಮೌಲ್ಯವಾಗಿರುವುದರಿಂದಲೇ ಅದನ್ನು ಹೇಗೆ ಬೇಕೆಂದರೆ ಹಾಗೆ ಸ್ವಹಿತಕ್ಕೆ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅಪಾಯ ಹೆಚ್ಚು. ಆದ್ದರಿಂದ ಯಾವುದೇ ಮೌಲ್ಯದ ನೆಲೆಯ ಪರಿವೀಕ್ಷಣೆ ಆಯಾ ಸಾಮಾಜಿಕ ರಾಜಕೀಯ ಸ್ಥಿತಿಯಿಂದ ಹೊರತುಗೊಳಿಸಿ

ನಡೆಯುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ವರ್ಗಗಳ ಅಂತರ ಅತಿಕಡಿಮೆ ಇರುವ ಅಥವಾ ವರ್ಗಗಳೇ ಇಲ್ಲದಿರುವ ಮತ್ತು ಈ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾಗಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿರುವಂಥ ನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಮಾನವೀಯತೆ ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ಅಲ್ಲಿನ ಯಾರ ಸಲುವಾಗಿ ಬಳಸುತ್ತಿದ್ದರೂ ಆತಂಕಪಡಬೇಕಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಒಂದು ವರ್ಗ ಅಥವಾ ಒಂದು ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವ್ಯಕ್ತಿ ಇನ್ನೊಬ್ಬನನ್ನು ಈ ಮಾತಿನ ಮೂಲಕ ಮೋಸಗೊಳಿಸುವ ಪ್ರಶ್ನೆ ಉದ್ಭವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ವ್ಯಕ್ತಿ-ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ನಡುವೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ಲಘುವಂಚನೆ ನಡೆಯಬಹುದಾದರೂ ಅದು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಪರಿಣಾಮಾತ್ಮಕವಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ. ವರ್ಗಗಳ ಅಂತರ ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚು ಇರುವ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಹಾಗಲ್ಲ. ದೇಶದ ಜನಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಶೇಖಡ ಹತ್ತಕ್ಕಿಂತ ಕಡಿಮೆ ಜನ ಸಕಲಭೋಗ ಸೌಲಭ್ಯ ಪಡೆಯುವ ಗರಿಷ್ಠ ಶಕ್ತಿ ಉಳ್ಳವರು. ಈ ಸ್ಥಿತಿ ಅಡೆತಡೆಯಿಲ್ಲದೆ ಮುಂದುವರಿದುಕೊಂಡು ಬಂದದ್ದೇ ಅವರ ಸಾರ್ವಭೌಮತ್ವಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿ. ಅಂದಮೇಲೆ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾಗುವ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಉಳ್ಳವರ ವಿಚಾರಧಾರೆಯ ಬೇರಿಲ್ಲದೆ ಬಯಲಿಗೆ ಬರುತ್ತವೆಯೆಂದು ನಂಬುವುದು ತಪ್ಪಾಗುತ್ತದೆ. ಭಾರತದಂಥ ಒಂದು ಸಮಾಜ ಪ್ರಬಲ ಶಕ್ತಿಗಳ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಬಿಡಿಸಿ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿರುವ ಬುದ್ಧಿ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ ಬಲಶಾಲಿಗಳು ಸೇರಿ ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತ ಬಡವರ್ಗವನ್ನು ಹೇಗೆ ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತಾರೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಇತಿಹಾಸ ಮತ್ತು ವರ್ತಮಾನಗಳ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ಅಧ್ಯಯನ ಪುರಾವೆ ಒದಗಿಸುತ್ತದೆ. ಈ 'ದೊಡ್ಡಜನ' ತಮಗೆ ಅನುಕೂಲಕರವಾಗುವಂಥ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಬದುಕಿನ ಅವಿಭಾಜ್ಯ ಅಂಗ ಮಾಡಲು, ಜನತೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಒಪ್ಪುವಂಥ ಭಾವನಾತ್ಮಕ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಸಮರ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಂಥ ಮಾಧ್ಯಮಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕ. ಭಾರತದ ಎಲ್ಲ ವರ್ಗದ ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತ (ಅಸಂಖ್ಯಾತ) ಜನ ತಮ್ಮನ್ನು ತಾವೇ ಸಮರ್ಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ 'ಧರ್ಮ' ಇಂಥವರಿಗೆ ತುಂಬ ಫಲವತ್ತಾದ ಜಾಗ.

ಭಕ್ತಿ ಎಂಬುದು ಅತ್ಯಂತ ಆಂತರಂಗಿಕ ಭಾವ. ತಾವು ಇದ್ದಾನೆಂದು ಭಾವಿಸಿರುವ ದೇವರ ಜೊತೆ ನಡೆಸುವ ಈ ಭಾವನಾತ್ಮಕ, ಆಂತರಂಗಿಕ ಸಂವಾದಕ್ಕೆ 'ಬಹಿರಂಗ ಮಾರುಕಟ್ಟೆ'ಯ ನಿರ್ಮಾಣ ಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೊಂದು ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಸ್ವರೂಪ ಲಭ್ಯವಾಗುತ್ತ ಬಂದಂತೆ ಅದು ದುರುಪಯೋಗದ ಪ್ರಬಲ ಅಸ್ತ್ರವಾಗುವ ಸಂಭವ ಹೆಚ್ಚು. (ಅಥವಾ ದುರುಪಯೋಗದ ಸಲುವಾಗಿ ಇಂಥ ಸ್ವರೂಪ ನಿರ್ಮಿತಿ ಆಗಿರಬಹುದು). ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಆಗಿರುವುದಂತೂ ಇದೇ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಕೇಂದ್ರದಿಂದ ಹೊರಡುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳಿಗೆ ಬೇರೊಂದು ಮಗ್ಗಲು ಇರುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅಂಥ ಯಾವುದೇ ಮೌಲ್ಯ ಈ ಕೇಂದ್ರ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಸಿಡಿದಿರುವುದಿಲ್ಲ; ಸಿಡಿಯುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ, ಅದು ಯಾವುದೇ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗುತ್ತಿದ್ದರೂ ಈ ಕೇಂದ್ರಕ್ಕೆ ಮೂಲತಃ ಬದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಮಾನವೀಯತೆಯಂಥ ಮಹತ್ವಪೂರ್ಣ ಮೌಲ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತಾಡುವಾಗ ಇದನ್ನು ಅರಿತಿರುವುದು ಅಗತ್ಯ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಇಲ್ಲಿಂದ ಹೊರಡುವ 'ಮಾನವೀಯತೆ' ತನಗೆ ತಾನು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದದ್ದೂ ಅಲ್ಲ, ಮಾನವನನ್ನು ಸರ್ವಸ್ವತಂತ್ರ ಎಂದು ನಂಬಿದ್ದೂ ಅಲ್ಲ. ಇದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ True Humanism ಎಂಬ ಪುಸ್ತಕದಲ್ಲಿ ಮಾರಿಟೈನ್ ಮಾನವತಾವಾದ ಕುರಿತು ಹೇಳಿರುವ ಒಂದೆರಡು ಮಾತುಗಳನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ಮಾರಿಟೈನ್ ಪ್ರಕಾರ Theocentric Humanism ಮತ್ತು Anthropocentric Humanism ಎಂಬ ಎರಡು ವಿಭಾಗಗಳಿವೆ. ಮೊದಲನೆಯದು, ಮನುಷ್ಯನ ಕೇಂದ್ರ ದೇವರು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಎರಡನೆಯದು, ಮಾನವನೇ ಸ್ವತಃ ತನ್ನ ಕೇಂದ್ರ ಮತ್ತು ಎಲ್ಲದರ ಕೇಂದ್ರವೇ ಅವನೇ ಎನ್ನುತ್ತದೆ. ಇದಿಷ್ಟು ಈ ವಿಭಾಗ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿರುವ ಮೂಲ ತಾತ್ಪರ್ಯ. ಇದನ್ನು ನಮ್ಮ ದೇಶದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೂ ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು.

ದೇವರನ್ನು ಮಾನವನ ಕೇಂದ್ರವೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಅಲ್ಲಿಂದ ಹೊರಡುವ ಮಾನವೀಯತೆಯನ್ನು 'ಇಡಿಯಾಗಿ' ಒಪ್ಪುವುದು, ಅದೇ ಸರ್ವಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂದು ಸಾರುತ್ತ ಸಮಾಜವನ್ನಾಳುವಂತೆ ಮಾಡುವುದು. ಆಳದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಬಯಸದಿರುವುದು ಎಂದರ್ಥ. ನಾನು ಮೊದಲೇ ವಿವರಿಸಿರುವಂತೆ 'ಧರ್ಮ' ಇಲ್ಲಿ ದೇವರು. ಭಕ್ತಿಭಾವಗಳ ಭದ್ರಬುನಾದಿಯ ಮೇಲೆ ಸಂಸ್ಥೆಯಾಗಿ ಬೆಳೆದು ಪಟ್ಟಭದ್ರರ ಹಿತಾಸಕ್ತಿ ಪೂರೈಕೆಗೆ ಒಂದು ಸಾಧನವಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಧರ್ಮ, ದೇವರುಗಳ ವತಿಯಿಂದ ಹೊರಡುವ ಮಾನವೀಯತೆಯ ಬಾಹ್ಯಸ್ವರೂಪ ಹೇಗಾದರೂ ಇರಲಿ, ಅದು ಕೆಲವರ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯ ಸಾಧನ ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯಲಾಗದು. ಈಗ ನೋಡಿ: ನಮ್ಮ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ವರ್ಣಾಶ್ರಮವೇ ತಳಹದಿಯೆಂದು ಭಾವಿಸಿ, ಅದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ಸ್ವರೂಪ ಬೆಳೆಸಲಾಗಿತ್ತು. ಅದನ್ನು ಪರಿಪಾಲಿಸದಿದ್ದರೆ ಧರ್ಮ ವಿರುದ್ಧವೆಂಬ ಭಾವನೆ ಬಲವಾಗಿ ಮನುಷ್ಯ ಮನುಷ್ಯರ ನಡುವೆ ಅಡ್ಡಗೋಡೆ ನಿಲ್ಲಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು. ಇದು ಎಂಥ ಅನಿಷ್ಟಕಾರಿಯಾದುದೆಂದರೆ–ತುಚ್ಛೀಕೃತ ಜಾತಿಯವರೂ ತಾವು ಅಲ್ಲಿಂದ ಹೊರಬರುವುದು ಪಾಪಕಾರ್ಯ; ದೇವರು ಮೆಚ್ಚದ ಧರ್ಮ ವಿರೋಧಿಕ್ರಮ ಎಂದೇ ಭಾವಿಸಿದರು. ನಮ್ಮ ಘನ ಧರ್ಮದ ಹಿಡಿತಕ್ಕೆ ಇದಕ್ಕಿಂತ ಉತ್ತಮ ಉದಾಹರಣೆ ಬೇಕೆ? ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಅದು ಹೇಗೆ ಹರಕತ್ತು ತಂದೊಡ್ಡುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಇದರಿಂದಲೂ ಗೊತ್ತಾಗದಿದ್ದರೆ ಅಂಥವರಿಗೆ ಕಿನ್ನರಿ ಬಾರಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಜನವಿಲ್ಲ. ಈ ಅನಿಷ್ಟಕಾರಿ ಪರಿಣಾಮ ಪತ್ತೆಯಾಗುತ್ತ ಬಂದಂತೆ ವರ್ಣಾಶ್ರಮ–ಧರ್ಮದ ವಕ್ತಾರರ ಬುಡಕ್ಕೆ ಚಳಿ ಹತ್ತಿತ್ತು. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ. ಎಲ್ಲ ಧರ್ಮಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಕೆಲವರಲ್ಲಾದರೂ ಗಟ್ಟಿ ಅಸಹನೆ ಉಕ್ಕಿ ಬಂದದ್ದು, ಧರ್ಮಧುರಂಧರ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳೂ ಸೇರಿ, ಎಲ್ಲ ವರ್ಣ, ವರ್ಗಗಳ ಧರ್ಮಾತ್ಮರಿಗೆ ಆತಂಕ ತಂದೊಡ್ಡಿದ್ದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕ. ಸ್ವಹಿತಾಸಕ್ತಿಗೆ ಧರ್ಮವನ್ನು ಬೆಳೆಸಿಕೊಳ್ಳುವವರಿಗಲ್ಲದೆ, ಅದನ್ನೆ ಮುಖ್ಯ ಮೂಲಾಧಾರ ಎಂದು ನಂಬಿದ್ದ

ಸಾಮಾನ್ಯರಿಗೂ ಹೀಗಾದರೇನು ಗತಿ–ಎನ್ನಿಸಿತು. ಅಸಹನೆ ಹೆಚ್ಚು ಹೊಗೆ ಉಕ್ಕಿಸುತ್ತ ಬಂದಂತೆ ದೊಡ್ಡ ಧರ್ಮಾತ್ಮರನೇಕರಿಗೆ 'ಮಾನವೀಯ ಅಂತಃಕರಣ' ಜಾಗೃತಗೊಂಡು ಧರ್ಮದ ಪರಿಧಿಯಲ್ಲೆ ಇವತ್ತು ಜನ ಮೆಚ್ಚಬಹುದಾದ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮ ಹಾಕಿಕೊಂಡರು. ತಮ್ಮ ಮತದವರ ವಿರೋಧವನ್ನು ಲೆಕ್ಕಿಸದೆ ಹರಿಜನಕೇರಿ ಪ್ರವೇಶಿಸಿ ಅವರ ಮೈದಡವಿ ಆಶೀರ್ವದಿಸಿದ್ದು ಇಂಥ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯೊಳಗೇ ಬರುವಂಥಾದ್ದು. ಇನ್ನು ಅನೇಕ ಮಠಮಾನ್ಯಗಳು ವಿದ್ಯಾದಾನ, ಅನ್ನದಾನದ ಕಾರ್ಯಚಟುವಟಿಕೆಯನ್ನು ಮೊದಲೇ ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದ್ದು ಬರಬರುತ್ತ ಹೆಚ್ಚಿಸುತ್ತಾ ಬಂದದ್ದಕ್ಕೆ 'ಮಾನವೀಯತೆ' ಕಾರಣವೆಂದು ಹೇಳಿ ಕೈತೊಳೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಸಾಧುವಲ್ಲ. ದಟ್ಟ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರುವ ಯಾವುದೇ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಅಷ್ಟೇ ದಟ್ಟವಾದ, ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚಾದ ಪರಿಣಾಮ ಶಕ್ತಿಯಿರುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಈ 'ಮಾನವೀಯ ಚಟುವಟಿಕೆ'ಗಳ ಪರಿಣಾಮದ ಮೂಲಕ ನಿಜನೆಲೆಯನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕು.

ದೇಶದಲ್ಲಿ ಕಿಕ್ಕಿರಿದಿರುವ ದುರ್ಬಲರು ಸಾಮಾಜಿಕ ಅನ್ಯಾಯಕ್ಕೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಪಾಲು ಇದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಅರಿತು ಅದನ್ನು ಮೂಲಭೂತ ಪ್ರತಿಭಟನೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸುವ ಹಂತದಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಇದರ ಪರಿಣಾಮ ನಿನ್ನೆಮೊನ್ನೆಯದಲ್ಲ; ಸಾವಿರಾರು ವರ್ಷಗಳದ್ದು. ಇವತ್ತಿನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಕ್ತಾರರು, ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ತುಚ್ಛೀಕೃತವಾದವರ ಬಳಿಗೆ ಹೋದಾಗ, ಮೈದಡವಿ ಆಶೀರ್ವದಿಸಿ 'ಮಾನವೀಯತೆ' ಯನ್ನು ತೋರಿಸಿದಾಗ, ಆ ಜನರು, ದೇವರ ಅಧಿಕೃತ ವಕ್ತಾರರೇ ಬಂದರೆಂದು ಪುನೀತ ಮನಸ್ಸು ತಾಳುತ್ತಾರೆ. ಯಾವಾಗ ಹೀಗಾಗುತ್ತದೆಯೊ ಆಗ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯ ಸೊಲ್ಲಿನ ಮೇಲೆ ದೊಡ್ಡಬಂಡೆ ಕೂತುಬಿಡುತ್ತದೆ; ಸದರಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಬೇರು ಭದ್ರವಾಗುತ್ತದೆ. 'ಮಾನವೀಯತೆ' ಉಂಟುಮಾಡುವ ಈ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಮರೆಯುವಂತಿಲ್ಲ.

ಇನ್ನು ಅನ್ನ ಹಾಕುವ ವಿಷಯ: ಯಾವುದೇ ಮಠದಲ್ಲಿ ಅನ್ನ ಇದ್ದಕ್ಕಿದ್ದಂತೆ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇವತ್ತು ಅನೇಕ ಮಠಗಳು ತಂತಮ್ಮ ಶಕ್ತ್ಯಾನುಸಾರ ಅನ್ನ ಹಾಕುತ್ತಿವೆ. ಮಠದ್ದೇ ಆಸ್ತಿ ಇದ್ದರೆ ಅದರಿಂದ ಮತ್ತು ಶ್ರೀಮಂತ ಭಕ್ತಾದಿಗಳಿಂದ ಈ ಅನ್ನದ ಮುಖ್ಯಪಾಲು ಲಭ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಂಸ್ಥೆಯದೇ ಆಸ್ತಿಯಿದ್ದು ಅಷ್ಟರಿಂದಲೇ ಅನ್ನದಾಸೋಹ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದಾಗ ಪರಿಣಾಮದ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಸಂಕುಚಿತಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ: ಆದರೆ ಶ್ರೀಮಂತ ಭಕ್ತಾದಿಗಳು ತಂದು ತಂದು ಸುರಿಯುವ ಧಾನ್ಯ ಮತ್ತಿತರ ಸರಕುಗಳು ಅನ್ನದಾಸೋಹಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಂದು ಮಗ್ಗಲನ್ನು ಒದಗಿಸಿವೆ. ಇಂಥ ದಾನಿಗಳಿಗೆ ತಮ್ಮ ಮಠ ಮತ್ತು ಸ್ವಾಮಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ನಿಷ್ಠೆಯಿರಬಹುದು. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ 'ದಾನ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆ'ಯೂ ಇಲ್ಲಿ ಸೇರುತ್ತದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಈ ಮೂಲಕ ಧಾರ್ಮಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ ವರ್ಗವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿದರೆ, ಆ ವರ್ಗ ಇದನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿ ಉಳಿದುಕೊಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ ವರ್ಗ ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಶಕ್ತವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅನ್ನದಾನದ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ದೇಶದ ಆರ್ಥಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಯ

ಅಂಶಗಳನ್ನು ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ಹಿಂದೆ ಮುಂದೆ ನೋಡದೆ ಬಿಟ್ಟಿ ಕೂಳಿಗೆ ಬಾಯ್ತೆರೆಯುವಂಥ ಬಡತನ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಮನೆಮಾಡಿರುವುದರಿಂದ, ದುರ್ಬಲರು ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ ವರ್ಗದ ಉಚ್ಚ ಶ್ರೀಮಂತಿಕೆಯಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಬಡತನದ ಕಾರಣವಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಅರಿಯದೆ, ಅನ್ನ ಹಾಕಿದ ಸಂಸ್ಥೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದಿರುವ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ ವರ್ಗದ ಬಗ್ಗೆ ಗೌರವಭಾವ ತಾಳುತ್ತಾರೆ; ಅತ್ಯಂತ ವಿಧೇಯರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಈ ಅನ್ನದಾಸೋಹದಂಥ ಮಾನವೀಯ ಕ್ರಿಯೆಗಳ ಪರಿಣಾಮವೆಂದರೆ ಸದರೀ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಹಿಗ್ಗುವಿಕೆ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ ವರ್ಗದ ಆರ್ಥಿಕ ಶೋಷಣೆಯನ್ನು ಶೋಷಿತರೇ ಗುರುತಿಸದಿರುವ ದುರಂತ, ಕೃತಜ್ಞತೆಯ ಪರಾಕಾಷ್ಠೆಯಲ್ಲಿರುವವರಿಗೆ ಶೋಷಣೆಯ ಸುಳಿವಾದರೂ ಹೇಗೆ ಸಿಕ್ಕೀತು?

ಇನ್ನು ಆರ್ಥಿಕಶಕ್ತರು ಅನಾಥಾಶ್ರಮಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಸಬಹುದು. ಮಿತಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲವರನ್ನು ಸೇರಿಸಿ 'ಸೇವೆ' ಸಲ್ಲಿಸಬಹುದು. (ಕೆಲವರಿಗಂತೂ ಕಪ್ಪುಹಣ 'ಸೇವೆ'ಯ ಮೂಲಕ ಸಾರ್ಥಕವಾಗಬಹುದು). ಇದನ್ನೂ ಮಾನವೀಯತೆಯ ಪ್ರತೀಕವೆಂದೇ ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ಮಾನವತಾವಾದಿಗಳಾಗುವುದು ಸುಲಭ. ಈ ಕೆಲಸಗಳಿಗೆ ತಮ್ಮ ಆದಾಯದ (ಅದು ಹೇಗೊ ಬಂದ ಆದಾಯದ) ಸ್ವಲ್ಪ ಭಾಗವನ್ನು ಹಾಕಿ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಗೌರವಾನ್ವಿತರಾಗಬಹುದು; ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿಗಳಾಗಬಹುದು. ಆಗ ' ಮಾನವೀಯ ಅಂತಃಕರಣ'ದಿಂದ ಮೂಡಿಬಂದು ಕಾರ್ಯಗತವಾದ ಈ ಪುಣ್ಯಕ್ರಿಯೆಯ ಪರಿಣಾಮವೇನು? ಯಾರು ಅನಾಥರೋ ಅವರು ತಮ್ಮ ದುಃಸ್ಥಿತಿಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ, ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿರಲಿ, ಪಟ್ಟಭದ್ರ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಲ್ಲೂ ಕಾರಣ ಹುಡುಕುವುದಿಲ್ಲ. ಅವರು ಕಾರಣ ಹುಡುಕುವುದೇನಿದ್ದರೂ ಪೂರ್ವಜನ್ಮದ ತಮ್ಮ ಪಾಪದಲ್ಲಿ, ವಿಧಿಯ ಲಿಖಿತದಲ್ಲಿ. ಇದಕ್ಕನುಗುಣವಾದ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು, ಮಾನವತಾವಾದ ವಿನ್ಯಾಸವನ್ನು ಬೆಳೆಸುತ್ತ ಬಂದ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳ ಪಾಲೂ ಇದರಲ್ಲಿದೆ. ಕೆಲವರಲ್ಲೇ ಸಂಪತ್ತಿನ ಕೇಂದ್ರೀಕರಣವಾದದ್ದು ಅನೇಕರ ಆರ್ಥಿಕ ಹೀನಸ್ಥಿತಿಗೆ ಕಾರಣ ಮತ್ತು ಇದರ ಪರಿಣಾಮ ಸೂಕ್ತ ನಿಯಂತ್ರಣ, ವಿತರಣೆ ಇರುವಂಥ ಹೊಸವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿದೆ ಯೆಂಬುದನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಧರ್ಮ, ಬುದ್ಧಿಗಳ ಗುತ್ತಿಗೆ ಹಿಡಿದವರಂತೆ ವರ್ತಿಸುವ ಅನೇಕ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳೇ ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ: ಒಪ್ಪಿದರೂ ಮೂಲಭೂತ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಮಾತ್ರ ಸಿದ್ಧವಾಗಿಲ್ಲ ಎಂದಾಗ ಬಡಪಾಯಿಗಳ ಬುದ್ಧಿಯ ಪಾಡೇನು?

ಇಲ್ಲಿ ನಾನು ಕೊಟ್ಟ ನಿದರ್ಶನದ ವಿವರಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ 'ಮಾನವೀಯತೆ' ಸಾಮಾಜಿಕ, ತನ್ಮೂಲಕ ರಾಜಕೀಯ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಅಣೆಕಟ್ಟು ಹಾಕುತ್ತದೆ: ಸಣ್ಣ ಸುಧಾರಣೆಗಳಿಂದ ಮೂಲಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕಾಯ್ದುಕೊಂಡು ಬರುವ ಉಪಾಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಷ್ಟಾದರೂ ನಮ್ಮ ಜನ 'ಮಾನವೀಯತೆ'ಯನ್ನು ಇಂಥ ಸಾಮಾಜಿಕ, ರಾಜಕೀಯ ಪರಿಣಾಮಗಳಿಂದ ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸಿ ಬಣ್ಣದ ಮೆರಗು ಕೊಟ್ಟು

ಎಲ್ಲದಕ್ಕೂ ಲಗತ್ತಿಸಿ ನೋಡುವುದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಯಾರು ಬೇಕಾದರೂ ಮಾನವತಾವಾದಿಗಳಾಗಬಹುದು; ಮಾನವೀಯ ಅಂತಃಕರಣವುಳ್ಳವರೆಂದು ಮೆರೆಯಬಹುದು. ಅಂದರೆ ಶೋಷಕನು ಶೋಷಿತನ ಕಣ್ಣಲ್ಲಿ ದೊಡ್ಡ ಪುಣ್ಯಪುರುಷನಾಗಿ ಕಾಣುವ ದುರಂತ ಇಲ್ಲಿ ಘಟಿಸುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕಿಂತ ಇನ್ನೇನು ಬೇಕು ಈ ನಾಡು ಯಥಾಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಪದ್ಮಾಸನ ಹಾಕಿ ಅಲ್ಲೇ ಬೇರುಬಿಡಲು?

ಎಲ್ಲ ದೇಶದ ಜನರೂ ಒಂದೊಂದು ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಒಳಗೆ ವಾಸಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಯಾರಾದರೊಬ್ಬರು–ಅದರಲ್ಲೂ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿ–ಬೌದ್ಧಿಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ತನ್ನದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಂಡು, ಅದು ಬೇಕೆಂದು ಕೂಗು ಹಾಕಿದರೆ ಸಾಕು, ಅಂಥವನನ್ನು ಮಾನವೀಯ ಹಕ್ಕುಗಳ ಹೋರಾಟಗಾರನೆಂದು ಕರೆಯುವ ವಾಡಿಕೆಯಿದೆ; ಇದರಿಂದ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳಿಗೆ ವಿಶೇಷ ಸವಲತ್ತು ಕೊಡುವುದನ್ನು ಮಾನವೀಯ ಹಕ್ಕು ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ತೀರಾ ಕಡಿಮೆ ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿರುವ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತ ಪ್ರಜೆಗಳ ಮೂಲಭೂತ ಅಗತ್ಯಗಳನ್ನು ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿದ ಅಥವಾ ಅದಕ್ಕೇ ಧಕ್ಕೆ ತರುವಂಥ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಕ್ತಾರರಾಗಲು 'ಬೌದ್ಧಿಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ'ದ ನೆಪದಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಕೆಲವೇ ಜನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದನ್ನು – ಸಾರ್ವತ್ರಿಕ ಮಾನವೀಯ ಹಕ್ಕು ಎಂದು ಸಾರುವುದು ಸರಿಯೇ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಎದುರಿಸಬೇಕು. ಮಾನವೀಯ ಹಕ್ಕುಗಳ ಹೋರಾಟಗಾರರ ಬಗ್ಗೆ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಬರುವಾಗ ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕಾದ ಇನ್ನೊಂದು ಅಂಶ ಇಂಥವರ ವಿರೋಧ ತಾವಿರುವ ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿರುದ್ಧವೊ ಅಥವಾ ಆ ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿ ಕೇವಲ ಅದರ ವಕ್ತಾರರ ಕಾರ್ಯವಿಧಾನದ ವಿರುದ್ಧವೊ ಎಂಬುದು. ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಅವರು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಿದ್ದರೆ ಮೊದಲು ಆ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸಿ ತೀರ್ಮಾನ ಕೈಗೊಂಡು ಆ ಮೂಲಕವೇ 'ವ್ಯಕ್ತಿ ಅಥವಾ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು' ನಡೆಸುವ ಹೋರಾಟದ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈಗ ಯಾವುದೊ ಒಂದು ದೇಶ ಎಂದಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಿ, ಅಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞಾನ, ಬಡತನ ತಾಂಡವವಾಡುತ್ತಿದ್ದು ಅದನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುವ ಜನರೇ ಬಹಳಷ್ಟಿದ್ದು, ಬುದ್ಧಿ–ಧನಶಕ್ತಿ ಇರುವವರು ತೀರಾ ಕಡಿಮೆಯಿದ್ದು, ಈ ಕಡಿಮೆಯುವರ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗನುಗುಣವಾಗಿಯೇ ಎಲ್ಲವೂ ನಡೆಯುತ್ತಿರುತ್ತದೆಯೆಂದಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಿ, ನಾನು ಹಿಂದೆಯೇ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿ ಈ ವರ್ಗ ಹೇಗೆ ಯಥಾಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಉಳಿಸುವ ಕಾರ್ಯ ಮಾಡುವುದೆಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ; ಈ ವತಿಯಿಂದ ಹೊರಡುವ ಬೌದ್ಧಿಕ ವಿಚಾರಧಾರೆಯೂ ಹೇಗೆ ಇದರಲ್ಲಿ ಪಾಲುಗಾರ ಎಂದು ವಿವರಿಸಬೇಕಿಲ್ಲ. ಈ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಆಮೂಲಾಗ್ರ ಪರಿವರ್ತಿಸಿ, ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತ ದುರ್ಬಲರಿಗೆ ಯಾವತ್ತೂ ಅನುಕೂಲ ಕಲ್ಪಿಸುವ ವಿಚಾರಧಾರೆಯ ತಳಹದಿಯ ಮೇಲೆ ಹೊಸ

ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೊಂದು ರೂಪಗೊಂಡಿದೆಯೆಂದಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳೋಣ. ಆಗ ಈ ವಿಚಾರಧಾರೆಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನೇ ಒಬ್ಬ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿ ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಿದ್ದರೆ, ಅದೇ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಅವನು ಪ್ರಶ್ನಾರ್ಹನಲ್ಲವೇ? ಕೆಲವೇ ಜನರ ಸ್ವತ್ತಾದರೂ ಸಾಕಷ್ಟು ಪರಿಣಾಮ ಬೀರಬಹುದಾದ ಬೌದ್ಧಿಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಶೋಷಣೆಗೆ ಎಲ್ಲೋ ಒಂದು ಕಡೆ ಕುಮ್ಮಕ್ಕು ಕೊಡುವ ವಿಚಾರಧಾರೆಯನ್ನು ಬೆಳೆಸಲಾರದಲ್ಲವೇ? ಶೋಷಕವರ್ಗದ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಅಥವಾ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿಯೇ ಆಗಲಿ ಪೂರಕವಾಗುವಂಥ ವಿಚಾರ ಬಿತ್ತುವ ಬಾಯಿಗೆ ಕಡೆಯೇ ಇರಬಾರದೆಂದರೆ 'ಮಾನವೀಯ ಹಕ್ಕುಗಳ ಹೋರಾಟಗಾರರ' ನೆಲೆ–ಬೆಲೆ ಕಟ್ಟಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಮೌಲ್ಯ ಮತ್ತು ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕಾದ್ದು. ಒಂದು ವೇಳೆ ಒಳ್ಳೆಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೇ ಇದ್ದು, ಅದನ್ನು ದುರುಪಯೋಗಪಡಿಸಿಕೊಂಡು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಗುರಿಯನ್ನೇ ತಪ್ಪಿಸುವಂಥ ದಮನ ನೀತಿಯನ್ನು ಅದರ ವಕ್ತಾರರು ಅನುಸರಿಸಿದರೆ ಅದು ಬೇರೆ ಮಾನದಂಡದಿಂದ ಅಳೆಯಬೇಕಾದ್ದು. ಆಗ ಅದು ಉತ್ತಮ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೊಂದರ ದುರುಪಯೋಗದ ವಿರುದ್ಧ ನಡೆಯುವ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕ ಹೋರಾಟ. ಇನ್ನು ಕೆಲವು ವೇಳೆ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೇ ದೋಷಪೂರ್ಣವಾಗಿದ್ದು ದುರ್ಬಲರ ಒಳಿತನ್ನು ಹತ್ತಿಕ್ಕುತ್ತಿದ್ದರೆ ಆಗ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿರುದ್ಧ ನಡೆಯುವ ಹೋರಾಟ ನೈಜ ಮಾನವೀಯ ಹಕ್ಕಿನ ಹೋರಾಟ ಎನ್ನಬಹುದು. ಅದು ಬಿಟ್ಟು, ಯಾವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಿದ್ದರೂ ಸರಿ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಯೊಬ್ಬ ವಿರುದ್ಧ ಹೋರಾಟ ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದರೆ ತೀರಿತು, ಹಿಂದೆಮುಂದೆ ಯೋಚಿಸಿದೆ, ಅವನ ಹೋರಾಟದಿಂದ ಅನುಕೂಲವಾಗುವುದು ಯಾವ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಗುರುತಿಸದೆ, ವಿಜೃಂಭಿಸುತ್ತ ಹೋಗುವುದು ಸೂಕ್ತವಲ್ಲ. ಇಂಥ ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಸೀಳಿ ನೋಡದೆ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಲೆಕ್ಕಿಸದೆ, ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಹಕ್ಕಿನ ಪಟ್ಟ ಕಟ್ಟುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ.

ಒಟ್ಟಾರೆ ನಾನು ಹೇಳಬೇಕೆಂದಿರುವುದು ಇಷ್ಟು:

ಮಾನವೀಯತೆ ಅಥವಾ ಮಾನವತಾವಾದದ ನೆಲೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಕ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ನೆಲೆಯ ಮುಖಾಂತರ ತಿಳಿಯಬೇಕು. ವರ್ಗಗಳಿರುವ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ, ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮೂಲನೆಲೆಯನ್ನು ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯ. ಆದ್ದರಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಮೌಲ್ಯ ಪರಿಣಾಮದಲ್ಲಿ ಯಾವ ವರ್ಗದ ಪೂರಕ ಶಕ್ತಿಯೆಂಬ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಅದರ ಒಳಿತು ಕೆಡಕಿನ ನಿರ್ಣಯ ಆಗಬೇಕಾಗಿದೆ. ನಾನು ಈಗಾಗಲೇ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಕೆಲವು ನಿದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ 'ಮಾನವೀಯತೆ' ಸಬಲರಿಂದ ಹೇಗೆ ದುಷ್ಪರಿಣಾಮಕಾರಿ ಮಗ್ಗಲು ಪಡೆಯಬಹುದೆಂದು ಗೊತ್ತಾಗಿದೆ. ನಮ್ಮ ದೇಶದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಿಂತು ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಶೋಷಿತ ದುರ್ಬಲ ವರ್ಗದ ಸಂರಕ್ಷಣೆಗಾಗಿ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕ ತುಡಿಯುವಿಕೆ, ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲಕರವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ, ರಾಜಕೀಯ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಇಚ್ಛಿಸುವಿಕೆ, ತಂತಮ್ಮ ಮಿತಿಯಲ್ಲಾದರೂ

ಕ್ರಿಯಾಮಗ್ನವಾಗುವಿಕೆ ಇವು ಮಾನವೀಯತೆಗೆ ಮೌಲ್ಯ ಮತ್ತು ಹಕ್ಕಿನ ಹಂತದ ಪ್ರತೀಕ ಆಗಬಹುದು. ಅಂಥ ಮಾನವೀಯತೆ ಅಗತ್ಯ.

ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ದುರ್ಬಲರ ವಿರುದ್ಧ ಹೋಗಬೇಕೆಂದು ಯಾರೂ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲವಾದರೂ ಇವರ ದುರ್ಬಲತೆಯ ಒಡಲಲ್ಲೆ ಸಬಲರಾದವರ 'ಹಕ್ಕು'ಗಳಿಗೆ 'ಧಕ್ಕೆ' ಬಂದರೂ ಸಹಿಸದಷ್ಟು ವಿಶಾಲ ಮಾನವೀಯ ಅಂತಃಕರಣವುಳ್ಳವರಾಗಿದ್ದಾರೆ ಅವರಲ್ಲೆ ಕೆಲವರು! ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೆ ನಮ್ಮ ಆದರ್ಶವಾದಿಗಳು, ಮಾನವೀಯತೆಯನ್ನು ಯಾರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದರೂ ಸರಿ, ಒಳಹೊರಗಿನ ಪತ್ತೆಗೆ ತೊಡಗುವುದಕ್ಕಿಂತ ಮುಂಚೆಯೇ ಉತ್ಸಾಹಿತರಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಕರ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಧಾರಾಳ ಮೆರಗು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಇವರಿಗೆ ಎದುರು ಕಾಣುವ ಕ್ರಿಯೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ಹಿನ್ನೆಲೆಯ ಆಶಯ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯೆಯ ವ್ಯಾಪಕ ಪರಿಣಾಮವಲ್ಲ. ಇದರ ಅಪಾಯವನ್ನು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ನನ್ನ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಈ ಅಪಾಯದ ಮಗ್ಗುಲನ್ನು ಬಯಲು ಮಾಡುವ ಪ್ರಯತ್ನವೇ ಇದೆ. ಯಥಾಸ್ಥಿತಿವಾದಿಗಳ ಕೈಯಲ್ಲಿ ಮಾನವೀಯತೆ ಎಂಥ ಪ್ರಬಲ ಅಸ್ತ್ರವಾಗಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಎಷ್ಟು ಬೇಗ ಅರಿತರೆ ಅಷ್ಟೂ ಒಳ್ಳೆಯದು. ಈ ಅರಿವು ಒಂದು ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಆಯಾ ಸಾಮಾಜಿಕ ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೊಳಪಡಿಸುವುದರಿಂದ ಬರಬಹುದು: ಬರುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ.

ಅಕ್ಟೋಬರ್, ೧೯೭೬

ಮೂಕ ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ನೆಲೆಯಿಂದ

ಸಾವಿರ ಸುಂದರ ಕನಸುಗಳನ್ನು ಕಣ್ಣಲ್ಲಿ ತುಂಬಿಕೊಂಡು ಎದೆಯಲ್ಲಿ ಹದಗೊಳ್ಳುವ ಹಾರೈಕೆಗಳು, ಆತಂಕಕ್ಕೆ ಒಳಪಟ್ಟು ವಿಲಿವಿಲಿ ಒದ್ದಾಡುವ ಅನುಭವ ಏನನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದೆ? ಕುಶಲ ಕೇಳಲಾಗದ ಕನಸುಗಳು ಕರಕು ವಾಸನೆಯ ಮೂಲಕ ಉತ್ತರಿಸುವ ಸನ್ನಿವೇಶ ಏನನ್ನು ಬರೆಸುತ್ತಿದೆ? ನೆತ್ತರ ಕಲೆಯಲ್ಲಿ ನಾಚಿಕೆಗೊಳ್ಳಲಾಗದ ನೆಲವನ್ನು ಹೇಗೆ ನೋಡುವುದು? ನಿನ್ನೊಳಗೆ ಇನ್ನೆಷ್ಟು ಕಟು ವಾಸ್ತವಗಳು ಹುದುಗಿವೆ ಎಂದು ಹೇಗೆ ಕೇಳುವುದು? ಹೇಳಲಾಗದ ಕೇಳಲಾಗದ ಈ ಸಂಕಟದಲ್ಲಿ ಕವಿಯೊಬ್ಬ ಏನು ಮಾಡಬೇಕು? ಹೀಗೆ ಎದ್ದು ಕಾಡುವ ಹೆಡೆಗಳಿಗೆ ಕೊನೆಯೇ ಇಲ್ಲ. ಭವ್ಯ ಪರಂಪರೆಯ ಪಾಠ ಒಪ್ಪಿಸುವ ನನ್ನ ಪ್ರೀತಿಯ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳೆಲ್ಲಾ ಸನ್ನಿಯ ವೇಷಗಳಾಗಿ ಮಾರ್ಪಟ್ಟು ಕೋಮುಘರ್ಷಣೆಯ ಕ್ರೂರ ಮುಖವಾಡಗಳು ಅಖಾಡಕ್ಕಿಳಿದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ ಮತ್ತು ಕೇಳುವ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಏನರ್ಥವಿದೆ? ಹೀಗೆಂದು ನಿರಾಶೆಯನ್ನೆ ನೆತ್ತರಲ್ಲಿ ಬರೆಯಲೆ? ಉತ್ತರಗಳನ್ನು ಹುಡುಕುತ್ತಾ, ಹುಡುಕುತ್ತಾ, ಹುಡುಕುವ ಒಂದು ವ್ಯಂಗ್ಯವಾಗಿ ಬಿಡಲೆ? ಹಣೆಯ ಕುಂಕಮಕ್ಕೆ, ಗಲ್ಲದ ಮೇಲಿನ ಗಡ್ಡಕ್ಕೆ ಇಷ್ಟೆಲ್ಲ 'ಶಕ್ತಿ' ಎಲ್ಲಿತ್ತು ಎಂದು ದಿಗ್ಭ್ರಮೆಗೊಂಡು ಬೆವರೊರೆಸಿಕೊಳ್ಳಲೆ? ಇಂಥ ಎಷ್ಟು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಕಾಡಿಸುತ್ತವೆ! ಕೊಂಡಿಗಳನ್ನು ಕಳಚುತ್ತವೆ! ಕಳಚುವ ಕೊಂಡಿಗಳನ್ನು ಕೆಳಕ್ಕೆ ಬೀಳದಂತೆ ಹಿಡಿದು ಮತ್ತೆ ಬೆಸೆಯುವ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ನನ್ನೊಳಗಿನ ಕನ್ನಡ ಕಣ್ತೆರೆಯುತ್ತದೆ. ಅಬ್ಬರವಿಲ್ಲದೆ ಅಕ್ಷರವಾಗಿ ಮೂಡುತ್ತದೆ.

ಹೀಗೆ ಮೂಡುವ ಕನ್ನಡ ಕೇವಲ ಕನ್ನಡಿಗರ ಒಂದು ಪ್ರಾಂತೀಯ ಭಾಷೆಯಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ; ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಪ್ರದೇಶದ ವೇಷ ತೊಟ್ಟು ವಿಜೃಂಭಿಸುವುದಿಲ್ಲ; ಪ್ರಾಂತ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಂತ್ಯಕಾಣದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಾಗುತ್ತದೆ; ಪ್ರದೇಶವನ್ನು ದೇಶವಾಗಿಸಿ, ದೇಶವನ್ನು ಪ್ರದೇಶವಾಗಿಸಿ, ಒಂದರೊಳಗೊಂದು ಸೇರುವ ಸತ್ಯಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿ, ವಿಜೃಂಭಣೆಯ ಎದುರು ವ್ಯಂಗ್ಯವಾಗಿ, ಒಡಕಿನ ಎದುರು ವಿಶ್ವವಿಷಾದವಾಗಿ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ನನ್ನೆದೆಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವ ಕನ್ನಡ, ನನ್ನ ಪ್ರಾಂತ್ಯ ಪ್ರದೇಶ ದೇಶ ಕೋಶಾದಿಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತಲೇ ವಿಶ್ವಕ್ಕೆ ವಿಸ್ತರಿಸುವ ಒಂದು ವಿಶೇಷ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತದೆ. ಕನ್ನಡವೇ ಒಂದು ವಿಶ್ವವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ವಿಶ್ವದಲ್ಲಿ ನಾಲಗೆಯ ಸದ್ದಾಗಿ ಹೊರಬರುವ ಕನ್ನಡವೂ ಸೇರಿರುತ್ತದೆ; ನಾಲಗೆಯನ್ನು ಮೀರಿದ ಮಾನವ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಮಿಡಿತವೂ ಸೇರಿರುತ್ತದೆ; ಈ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಮಿಡಿತದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಭಾಷೆ ಎನ್ನುವುದು ಮಾತಿನ ಮುಖವಾಡದ ಸದ್ದಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ನಿಘಂಟುವಿನಲ್ಲಿ ನೆಲೆಗೊಂಡ ದನಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ: ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯ 'ಧ್ವನಿ'ಯಾಗುತ್ತದೆ.

ಸದ್ದು ಮಾಡಲು ಮನುಷ್ಯ ಮಾತನ್ನೇ ಆಡಬೇಕೆ? ಅದರ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಪ್ರಾಣಿಪಕ್ಷಿಗಳು ತಮ್ಮದೇ ಸದ್ದನ್ನು ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ನಮ್ಮಂತೆ ಮಾತಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಈ 'ಮಾತು' ನಮ್ಮನ್ನು ಮನುಷ್ಯರನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವ ಒಂದು ಮುಖ್ಯಸಾಧನ ಎಂದು ನಾವು ಭಾವಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಆದರೆ ಮಾತು ಬಿದ್ದುಹೋದ ಮೂಕರು ಮನುಷ್ಯರಲ್ಲವೆ? ಮೂಕಸಂಕಟವು ಅಬ್ಬರದ ಮಾತಿಗಿಂತ ಮುಖ್ಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲವೆ? ಹೀಗೆ ಅಂದುಕೊಂಡಾಗ ನನಗನ್ನಿಸುತ್ತದೆ–ನನ್ನ ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆ ಅಕ್ಷರವಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಹೊರಬರದೆ ಮೂಕಸಂಕಟದ ಭಾಷೆಯಾದಾಗ ವಿಶ್ವವ್ಯಾಪ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆ; ಇಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವ ವಿಷಾದವೇ ಒಂದು ವಿಶ್ವವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ವಿಶ್ವದಲ್ಲಿ ಇರುವ ವಿವಿಧ ಭಾಷೆಗಳು ಉಚ್ಚಾರದ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ, ಅಕ್ಷರ ರೂಪದಲ್ಲಿ, ವಿಭಿನ್ನವಾಗಿದ್ದರೂ ಮೂಕಸಂಕಟದಲ್ಲಿ ಮರುಹುಟ್ಟು ಪಡೆಯುವಾಗ ಒಂದಾಗಿಬಿಡುತ್ತವೆ. ವೇದನೆ ಮತ್ತು ವಿಷಾದಗಳು ಹೊಮ್ಮುವ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಕಂಡರೂ, ವೇದನೆಯೊಳಗಿನ ಮೌನ ಮತ್ತು ವಿಷಾದದ ಮೂಕವಿಸ್ಮಿತ ಸ್ಥಿತಿಗಳು ಬಾಹ್ಯರೂಪದ ಧ್ವನಿಗಳನ್ನು ಮೀರಿದ ಮಹಾನುಭವದ ನೆಲೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಈ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವುದೇ 'ಮೂಕ ಮಹಾಕಾವ್ಯ'.

ನನ್ನ ಕನ್ನಡವು ಸಂಕಟದಲ್ಲಿ ಸಾರ್ಥಕತೆಯನ್ನು ಕಾಣುವ ಒಂದು ಮೂಕ ಮಹಾಕಾವ್ಯವಾದಾಗ ಅದು ನನ್ನದೂ ಆಗುತ್ತದೆ; ಎಲ್ಲರದೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಅಕ್ಷರಗಳನ್ನು ಮೀರಿದ ಅನುಭವ ಮಾತ್ರವೇ ಇಂಥ 'ಮೂಕ ಮಹಾಕಾವ್ಯ'ವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಬಲ್ಲದು. ಒಂದು ಭಾಷೆಯ ಅಥವಾ ಮಾತಿನ ಮಹತ್ವ ಇರುವುದು ಮೌನದಲ್ಲೇ ಎಂದು ನನಗನ್ನಿಸುವುದುಂಟು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಮಾತಿನ ಮೂಲಕ ಬಾರದ ಅನುಭವ ಮೌನದ ಮೂಲಕ ಬರಲು ಸಾಧ್ಯ. ಹೀಗಂತ ನಾವೆಲ್ಲ ಮೂಕರೇ ಆಗಿಬಿಡಬಾರದು. ಮಾತಿನ ಒಳಗೆ ಮೌನದ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಕಾಯ್ದುಕೊಳ್ಳುವ ಕನ್ನಡಿಗರಾಗಬೇಕು. ಆಗ ಕನ್ನಡಿಗ ಒಬ್ಬ 'ಮನುಷ್ಯ' ಆಗುತ್ತಾನೆ; ಅವನ ಮಾತು ಮನುಷ್ಯತ್ವವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಭಾಷೆ ಭಾರತವಾಗುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಭಾಷೆ ಭಾರತವೂ ಆಗಬೇಕು; ಕನ್ನಡವೂ ಆಗಬೇಕು. ಹಲವು ಭಾಷೆಗಳೇ ಭಾರತವಾಗಬೇಕು; ಈ ಭಾಷೆಗಳು ಧ್ವನಿಸುವ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಇರುವ ನಿರಾಕಾರ ಮೌನ, ನಿಜದ ಮಾತಾಗಿ ಬಹುಭಾಷಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಬೇಕು.

ಕೇವಲ ಸದ್ದುಮಾಡುವ ಪ್ರಾಣಿಪಕ್ಷಿಗಳೂ ಮಾತಾಡುವ ಮನುಷ್ಯರೂ ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುವ ಮೂಲಕವೇ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ನಮ್ಮ ಸಂದರ್ಭದ ವಿಶೇಷವೆಂದರೆ ಸದ್ದು ಮಾತ್ರ ಮಾಡುವ ಪ್ರಾಣಿಪಕ್ಷಿಗಳಿಗೆ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಮೌನದ ಮನುಷ್ಯ ಇರುತ್ತಾನೆ; ಮಾತು ಮುಖ್ಯವಾಗಿರುವ ಮನುಷ್ಯನಲ್ಲಿ ಸದ್ದುಗದ್ದಲದ ನಾಯಿನರಿಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಪ್ರಾಣಿಪಕ್ಷಿಗಳಲ್ಲಿರುವ ಮೌನದ ಮನುಷ್ಯ ಹಾಗೇ ಇರಲಿ; ಅಕ್ಷರ ರೂಪಗಳನ್ನು ಮೀರಿದ 'ಮೂಕ ಮಹಾಕಾವ್ಯ' ಮೂಡುತ್ತಿರಲಿ. ಆದರೆ ಮನುಷ್ಯನ ಒಳಗಿರುವ ಸದ್ದುಗದ್ದಲದ ನಾಯಿನರಿಗಳು ಒಳಗೆ ಉರಿದು

ಹೋಗುವ ಸಂಕಟಮಯ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಮಾತು ಮತ್ತು ಮೌನಗಳು ಒಂದಾಗಲಿ. ಆಗ ಹುಟ್ಟುವ ಭಾಷೆ ಮನುಷ್ಯನ ಭಾಷೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಈ ಮನುಷ್ಯಭಾಷೆಗಾಗಿ ಹಾತೊರೆಯುವ ಮನಸ್ಸು ಮಾತ್ರ ನಮ್ಮ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಭಾವಗಳಿಗೆ ಬೆಲೆ ತರಬಲ್ಲದು. ಕನ್ನಡವಾಗಲಿ, ತಮಿಳಾಗಲಿ, ತೆಲುಗಾಗಲಿ, ಮಲೆಯಾಳವಾಗಲಿ–ಹೀಗೆ ಯಾವುದೇ ಭಾಷೆಯಾಗಲಿ, ಅದರದೇ ವಿಶಿಷ್ಟ ಮಾತಿನ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಪಡೆದಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿದ್ದಾಗ ಇರುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಕ್ಕೆ ಪರಸ್ಪರ ಮಾತುಕತೆಯಿಂದ ಮತ್ತಷ್ಟು ಮೆರಗು ಬರುತ್ತದೆ. ತಂತಮ್ಮ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಮಾರಿಕೊಳ್ಳದೆ ನಡೆಯಬೇಕಾದ ಎರಡು ಭಾಷೆಗಳ ಮಾತುಕತೆಯಿಂದ ಮೂರನೇ ಭಾಷೆ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಈ ಮೂರನೇ ಭಾಷೆಗೆ ಅಕ್ಷರಗಳು ಆಧಾರವಲ್ಲ; ಅನುಭವ ಆಧಾರ. ಈ ಅನುಭವಾಧಾರಿತ ಮೂರನೇ ಭಾಷೆಯೇ 'ಮನುಷ್ಯ ಭಾಷೆ'. ಇಲ್ಲಿ ಅಕ್ಷರಗಳಲ್ಲಿ ಹುದುಗಿ ಹೋಗುವ ಮಾತುಗಾರಿಕೆಯಿರುವುದಿಲ್ಲ. ನಾಲಗೆ ನುಡಿಯುವುದಿಲ್ಲ; ಮಾತು ಮತೀಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಮಾತು ಮತೀಯವಾಗದಂತೆ ನೋಡಿಕೊಂಡಾಗ ಅಕ್ಷರಗಳಲ್ಲಿ ಆಕಾರ ಪಡೆಯುವ ಭಾಷೆಗೆ ಮಾನವೀಯ ನೆಲೆ ಒದಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ಭಾಷೆ ಹಾಗೂ ಭಾಷಾವಾದ ಮತೀಯವಾದವಾಗಬಾರದು. ಮತಧರ್ಮಗಳ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿಭಜಿತಗೊಂಡ ಮನಸ್ಥಿತಿಯೊಂದು ಭಾಷಾವಾದವನ್ನು ಮತೀಯವಾದವನ್ನಾಗಿಸುವ ಅಪಾಯ ಇದ್ದೇ ಇದೆ. ಉರ್ದುವನ್ನು ಇಸ್ಲಾಂನೊಂದಿಗೆ, ಇಂಗ್ಲಿಷನ್ನು ಕ್ರೈಸ್ತಧರ್ಮದೊಂದಿಗೆ, ಸಂಸ್ಕೃತವನ್ನು ಅಪ್ಪಟ ವೈದಿಕ ಧರ್ಮದೊಂದಿಗೆ, ಕನ್ನಡವೇ ಮುಂತಾದ ಭಾಷೆಗಳನ್ನು ವೈದಿಕತೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ಹಿಂದೂಧರ್ಮದೊಂದಿಗೆ ಸಮೀಕರಿಸಿದರೆ ಆಗುವ ಅಪಾಯದ ಆಳ ಆತಂಕಕಾರಿಯಾದುದು. ಆದರೂ ನಮ್ಮ ಸಂದರ್ಭ ಎಷ್ಟು ಸೂಕ್ಷ್ಮಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ತಲುಪಿದೆಯೆಂದರೆ, ಆಳದಲ್ಲಿ ಹೂಳುಬಿದ್ದ ಮತೀಯವಾದವು ಭಾಷಾವಾದದ ಭಾಗವಾಗಿ ಭಯ ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತದೆ! ಇಂಥ ಸನ್ನಿವೇಶ ರೂಪುಗೊಂಡರೆ ಭಾಷೆ ಭಯೋತ್ಪಾದಕವಾಗುತ್ತದೆ; ಭಾಷೆ ಭಯೋತ್ಪಾದಕವೂ ಆಗಬಾರದು; ಬಂದೂಕವೂ ಆಗಬಾರದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಭಯೋತ್ಪಾದಕತೆ ತನ್ನೊಳಗಿನ ಭಯವನ್ನು ಸಾರ್ವತ್ರಿಕ ಭ್ರಮೆಯಾಗಿಸಿ ಅನ್ಯರಲ್ಲಿ ಭಯಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತದೆ; ಬದುಕನ್ನು ಕಸಿಯುತ್ತದೆ. ಬಂದೂಕು ಎದುರಿಗಿದ್ದವನಿಗೆ ಹೊಡೆದರೆ ಅದು 'ಹತ್ಯೆ'ಯಾಗುತ್ತದೆ. ತನಗೇ ಹೊಡೆದುಕೊಂಡರೆ 'ಆತ್ಮಹತ್ಯೆ'ಯಾಗುತ್ತದೆ.

ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಭಾಷೆ, ಹತ್ಯೆ ಮತ್ತು ಆತ್ಮಹತ್ಯೆಗಳಿಂದ ಹೊರತಾದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ವಿಧಾನವಾಗಬೇಕು; ಅದೇ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವಾಗಬೇಕು. ಈ 'ವಿಶಿಷ್ಟ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ' ತನ್ನೊಳಗಿನ ಮೌನಕ್ಕೆ ಮಹತ್ವ ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಈ ಮೌನ ಎಲ್ಲ ಭಾಷೆಗಳಿಗೂ ಸಮಾನ ಸ್ವರೂಪಿಯಾಗಿದ್ದು ಅದೇ ಒಂದು ಹೊಸ ಭಾಷೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಹೊಸ ಭಾಷೆಯು ಮೂಕ ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ಭಾಷೆಯಾಗುತ್ತದೆ.

ಮಂದಿರ–ಮಸೀದಿಗಳ ವಿವಾದ ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿರುವ ನನ್ನೆದೆಯ ವಿಷಾದದಲ್ಲಿ ನನ್ನ ಕನ್ನಡ ಒಂದಾಗುತ್ತ ಹೋದಂತೆ ಅದು ಒಳಗೇ ಅಕ್ಷರವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ನಿರಾಕಾರ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವ ಉರಿಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವ ವೇದನೆ ವ್ಯಗ್ರವಾಗುತ್ತ, ಹಲ್ಲು ಕಚ್ಚಿ ದಕ್ಕಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅನುಭವವಾಗುತ್ತ ಮೋಡಗಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಮೋಡದಲ್ಲಿ ಮಿಂಚು ಮರುಕವಾಗಿ, ಗುಡುಗು ಗಂಭೀರವಾಗಿ, ಸಿಡಿಲು ಸಂಕಟವಾಗಿ ಮರುಹುಟ್ಟು ಪಡೆಯುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ, ನಿಧಾನವಾಗಿ ನಿರಾಕಾರದಿಂದ ಆಕಾರಕ್ಕೆ ಬರಲು ಹಾತೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದೊಂದು ಮೌನ ಸಂಭವ. ಸುಟ್ಟು ಬೂದಿಯಾಗಿದ್ದ ಅಕ್ಷರಗಳು ಈ ಮೌನದಲ್ಲಿ ಮರುಹುಟ್ಟು ಪಡೆಯುತ್ತವೆ. ಈ ಮರುಹುಟ್ಟೇ ಮಗುವಿನ ಹುಟ್ಟು.

ಮೋಡಗಳಿಂದ ಸೋನೆ ಸುರಿಯುವ ನೆತ್ತರಲ್ಲಿ ತೊಯ್ದ ನನ್ನೆದೆಗೆ ಮಗುವಾಗದೆ ಬೇರೆ ಮಾರ್ಗವೇ ಇಲ್ಲ. ಮಂದಿರ–ಮಸೀದಿಗಳ ಕ್ಷುಲ್ಲಕ ಕಾರಣದಿಂದ ಭ್ರಷ್ಟತೆಯಲ್ಲಿ ಬೆಂದು ಬೂದಿಯಾದ ಭಾಷೆಯ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಭಾಷೆಯೊಂದು ಹುಟ್ಟಬೇಕಾದರೆ ಮಗುವಾಗಲೇಬೇಕು; ಈ ಮಗು ಹೊಸತಾಗಿ ಆಡುವ ಭಾಷೆಗೆ ಇರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಅಪಾರ; ನಿರಾಕಾರದಲ್ಲೇ ಆವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅನುಭವದ ಆಕಾರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತ ರೂಪ ಪಡೆಯುವ ವಿಧಾನವೇ ಇಲ್ಲಿ ಹೊಸಶಕ್ತಿ. ಓಟಿನ ರಾಜಕೀಯಕ್ಕಾಗಿಯೇ ದೇವರು–ಧರ್ಮಗಳ ಹೆಸರು ಉಚ್ಚರಿಸಿ ಹುಳುಬಿದ್ದ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಹಾಗೇ ಮಾತಾಗಿಸುವವನು ಮನುಷ್ಯನಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ, ನಾವು ಮತ್ತೆ ಮಗುವಾಗಬೇಕು; ಮಾತು ಬಿದ್ದು ಹೋದ ಅವಧಿಯ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ 'ಮೂಕಮಹಾಕಾವ್ಯ'ದಿಂದ ಹೊಸ ಮಾತು ಹುಟ್ಟಿಸಬೇಕು; ಹೊಸ ಗೆರೆಗಳು ಮೂಡಬೇಕು. ಇದು ಕವಿ ಕಲಾವಿದರ ಕರ್ತವ್ಯ.

ಈ ಕರ್ತವ್ಯದ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ನಾವೆಲ್ಲಾ ಮನುಷ್ಯರಾಗಬೇಕು. ನನಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದರೆ ಮನುಷ್ಯ, ಮನುಷ್ಯನಾಗುವುದೇ ಸಾಹಿತ್ಯ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಮೌನ ಸಂಭವದ ಸಂದರ್ಭ ನನ್ನೊಳಗಿನ ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಮಗು ನೆಲೆಯಿಂದ ಮೂಡಿಸುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯಸೃಷ್ಟಿಯ ಜೊತೆಗೇ ನನ್ನೊಳಗೊಬ್ಬ ಮನುಷ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುತ್ತಾನೆ; ಅಂಥದೇ ಮನುಷ್ಯ ರೂಪುಗೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಬಯಸುವ ಭಾಷೆ, ಮತಧರ್ಮದ ಮಿತಿಗಳನ್ನು ಮೀರುತ್ತದೆ. ಒಳ ವಿದ್ಯುತ್ ಸಂಚಾರದಲ್ಲಿ ಸಾಯಿಸುವ ಬದಲು ಬೆಳಗಿಸುತ್ತದೆ. ಸಾಯಿಸುವುದು ಸಾಹಿತ್ಯವಲ್ಲ; ಸಾಯಿಸುವವ ಮನುಷ್ಯನಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮಂದಿರ ಮತ್ತು ಮಸೀದಿಯ ವಿವಾದವನ್ನು ಓಟಿನ ಹೋರಿಯಾಗಿಸಿದ ನಮ್ಮ ಸಂದರ್ಭವು ಭಾಷೆಯನ್ನು ಭ್ರಷ್ಟಗೊಳಿಸಿದೆ; ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಸಾವಿನತ್ತ ತಳ್ಳಿದೆ; ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಮೂಲೆಗುಂಪು ಮಾಡಿದೆ.

ಭಾಷೆ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಒಟ್ಟಿಗೆ ಉಳಿಸುವ ಕೆಲಸ ನಮ್ಮೆಲ್ಲರ ಪ್ರೀತಿ ವಿಶ್ವಾಸದ ಈ ವಿಶಾಲದೇಶದಲ್ಲಿ ಆಗಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಮತ್ತೇನು ಹೇಳಲಿ? ಮೂಕಮಹಾಕಾವ್ಯದ ನೆಲೆಯಿಂದ ನಮ್ಮ ಮಾತಿಗೆ ಮರುಹುಟ್ಟು ಬರಲಿ, ಮಾತು ಮಗುವಾಲಿ; ನಮಗೆ ಮನುಷ್ಯತ್ವ ಬರಲಿ.

೧೯೯೨ರ ಡಿಸೆಂಬರ್ ೬ರಂದು

ಅಯೋಧ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಮಸೀದಿಯನ್ನು ಕೆಡವಿದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ

ಹುಟ್ಟಿದ ಲೇಖನ.

ಭಾಗ – ೨

ವಂಶವೃಕ್ಷ : ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ

ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬೇರೆ ಪ್ರಕಾರಗಳಿಗಿಂತ ಕಾದಂಬರಿಯ ಒಡಲು ವೈಚಾರಿಕತೆಗೆ ಒಳ್ಳೆಯ ಸ್ಥಾನವಾಗಿದೆ. ಕಲಾತ್ಮಕತೆ ಮತ್ತು ಬೌದ್ಧಿಕತೆಗಳ ಸುಮಧುರ ಸಮ್ಮಿಲನವಾಗದಿದ್ದರೆ ಒಂದು ಕೃತಿ ತನ್ನ ಆಶಯ ಮತ್ತು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸ್ವರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಅಂತರವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ವೈಚಾರಿಕತೆಯನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಮ್ಮೇಳಗೊಳಿಸುವ ಸಾಹಿತಿ ಕೆಲವು ಅಪಾಯಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಕಾದಂಬರಿಕಾರರಾದ ಡಾ॥ ಎಸ್.ಎಲ್. ಭೈರಪ್ಪನವರ ಜನಪ್ರಿಯ ಕಾದಂಬರಿ 'ವಂಶವೃಕ್ಷ'ದ ಅಧ್ಯಯನ ಉಪಯುಕ್ತವಾದುದು.

"ಜೀವನದ ವಿಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಅರಿಯುವುದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಸುಮೌಲ್ಯಗಳ ಬಗೆಗೆ ನಮ್ಮ ಅಂತಃಕರಣದ ಆಕರ್ಷಣೆಯನ್ನು ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಹೆಚ್ಚಿಸುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯವು ಮಾಡುತ್ತದೆ" ಎಂದು ನಂಬುವ ಭೈರಪ್ಪನವರು "ನೀತಿ ಅನೀತಿಗಳನ್ನು ಮೀರಿದ ಜೀವನದ ಮೂಲಭೂತ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಅವುಗಳ ಶುದ್ಧ ಅವ್ಯಕ್ತ ಭಾವದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಸಂವೇದನೆಗೆ ತಂದುಕೊಡುವುದು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಗುರಿಯಾಗಬೇಕು" ಎಂದು ಸೂಚಿಸಿದ್ದಾರೆ (ಈ ಹೇಳಿಕೆಗಳು ಅವರ "ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಮೌಲ್ಯ ಸಂವೇದನೆ" ಎಂಬ ಲೇಖನದಲ್ಲಿವೆ). ಈ ಮಾತುಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ 'ವಂಶವೃಕ್ಷ'ವನ್ನು ನೋಡಿದಾಗ ಕಾದಂಬರಿಕಾರರ ಉದ್ದೇಶ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

ಉದ್ದೇಶ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಯಿತು. ಇದಕ್ಕೆ ಬಳಸಿಕೊಂಡ ವಸ್ತುವನ್ನು ನೋಡೋಣ. ವಂಶಶ್ರದ್ಧೆಯುಳ್ಳ ಧಾರ್ಮಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಪ್ರತಿನಿಧಿ ಶ್ರೋತ್ರಿಯರು, ಆಧುನಿಕ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳಾಗಿ ಬಂದಿರುವ ರಾಜಾರಾವ್ ಮತ್ತು ಕಾತ್ಯಾಯನಿ, ದ್ವಿಪತ್ನಿತ್ವದ ಅಂಗವಾಗಿ ಇರುವ ಸದಾಶಿವರಾವ್ ಮತ್ತು ರತ್ನೆ–ಇವರ ಬದುಕಿನ ಅನುಭವದ ಒರೆಗಲ್ಲಿನಿಂದ ಹೊರಬೀಳುವ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಸ್ಥಾನಮಾನ ವಿವೇಚನೆ ಕಾದಂಬರಿಯ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಅಡಕವಾಗಿದೆ.

ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿತವಾಗಿರುವ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಎರಡು: ವಿಧವಾ ವಿವಾಹ ಮತ್ತು ದ್ವಿಪತ್ನಿತ್ವ. ಇವುಗಳ ವತಿಯಿಂದ ಹಳೆಯ ಮತ್ತು ಹೊಸ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಕಾದಂಬರಿಯ ಪ್ರಮುಖ ಪಾತ್ರಗಳ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದು ಸಹಾಯಕ.

ಶ್ರೀನಿವಾಸ ಶ್ರೋತ್ರಿ

ಕಾದಂಬರಿಯ ಮೂಲಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿಕೊಂಡು ಶ್ರೋತ್ರಿಯರ ಪಾತ್ರದ ರೂಪರೇಷೆಗಳ ವಿವೇಚನೆಗೆ ತೊಡಗಿದಾಗ ಇಡೀ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ಕಾರಣದಿಂದ ಸರ್ವವ್ಯಾಪಿಯಾಗಿ ಈ ಪಾತ್ರ ತನ್ನ 'ಪಾತ್ರ ನಿರ್ಮಾಣ'ವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವುದಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಗಾತ್ರದ ಪಾತ್ರವೂ ಆಗುವ ಅನುಭವ ನಮಗಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ 'ವಂಶವೃಕ್ಷ'ದ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕೆ ಬದ್ಧವಾಗಿ ಬದುಕಿನ ಎಲ್ಲ ಸಮಸ್ಯೆ ಸವಾಲುಗಳಿಗೆ ಸಿದ್ಧವಾಗಿ ತನ್ನದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವರ್ತಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಶ್ರೀನಿವಾಸ ಶ್ರೋತ್ರಿಯವರು ಕಾದಂಬರಿಯ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇಂಥ ಶ್ರೋತ್ರಿಯ ಪಾತ್ರದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಅವಲೋಕಿಸುವುದರಿಂದ ಕಾದಂಬರಿಯ, ಕಾದಂಬರಿಕಾರರ ಉದ್ದೇಶಗಳ ಮೇಲೂ ಬೆಳಕು ಬೀಳುತ್ತದೆ.

ಶ್ರೀನಿವಾಸ ಶ್ರೋತ್ರಿಯವರು ವಂಶಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಪಾತ್ರವಾಗಿಯೇ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಬೆಳೆದು ಬರಲು ಕಾದಂಬರಿಕಾರರು ನಿಷ್ಠರಾಗಿ ದುಡಿದಿದ್ದಾರೆ. ಶ್ರೋತ್ರಿಯವರು ಪಕ್ಕಾ ವಂಶನಿಷ್ಠರು. 'ಅಗೆಯುತ್ತಾ ಹೋದರೆ ಕೊನೆಯೇ ಇಲ್ಲದ ಆಳದಲ್ಲಿ ಹುದುಗಿರುವ ಜೀವಂತ ಪವಿತ್ರ ಬೇರು ಅದೆಂದು ನಂಬಿದ್ದರು.' (ಪುಟ-೨೩೫). ಇವರ ವಂಶನಿಷ್ಠೆಯ ಸೂಚನೆ ಕಾದಂಬರಿಯ ಮೊದಲ ಪುಟದಲ್ಲೇ ಸಿಗುತ್ತದೆ. ಕಪಿಲೆಯ ಪ್ರವಾಹ ಬಂದು ಊರ ಜನರೆಲ್ಲ ಹೊರಾಶ್ರಯಕ್ಕೆ ತೆರಳಿದರೂ, ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಮೊಣಕಾಲುದ್ದ ನೀರು ನಿಂತಿದ್ದರೂ ಶ್ರೋತ್ರಿಯರಿಗೆ ತಮ್ಮ ವಂಶದತ್ತವಾದ ಮನೆಯಿಂದ ಸ್ವಲ್ಪ ಕಾಲವಾದರೂ ದೂರ ಹೋಗುವ ಮನಸ್ಸು ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಅಥವಾ ತಾವು ನಂಬಿದ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಪಾಶ ಬಿಡುವುದಿಲ್ಲ. 'ಗಂಗೇಚ ಯುಮುನೇ ಚೈವ ಹೇಳಿಕೊಂಡು ಮನೆಯ ಹೊಸಲಿನ ಹತ್ತಿರವೇ ಮುಳುಗು ಹಾಕಿದ್ದರು' (ಪುಟ ೨). ಹೀಗೆ ಅಪಾಯ ಹೊಸ್ತಿಲ ಒಳಹೊಕ್ಕಾಗಲೂ ಸಹ ಇವರು ವರ್ತಿಸುವ ಪರಿಯಿಂದ, ಶ್ರೋತ್ರಿಯವರು ವಾಸ್ತವ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ನೆಲದ ಮೇಲೆ ನಿಂತು ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಂಡು ಯೋಚಿಸುವ ಬದಲು ರೂಢನಂಬಿಕೆಗೆ ಜೋತುಬೀಳುತ್ತಾರೆ ಎನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಮುಂದೆ ಶ್ರೋತ್ರಿಯವರ ಪಾತ್ರ ಹೇಗೆ ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಇದು ದಿಕ್ಸೂಚಿಯಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುತ್ತದೆ.

ಶ್ರೋತ್ರಿಯವರ ಪಾತ್ರ ಕೇವಲ ವಂಶಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾಗಿ ಬರದೆ, ಸನಾತನ ಧಾರ್ಮಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಪ್ರತೀಕವಾಗಿಯೂ ಬಂದಿದೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲೇ ಪುರಾವೆ ಸಿಗುತ್ತದೆ. 'ಶ್ರೋತ್ರಿಯ ವಂಶವೆಂಬುದು ಶ್ರೋತೃಗಳಷ್ಟೇ ಪುರಾತನ (ಪುಟ ೫೫)' ಎಂಬ ಗಾಢ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದ ಶ್ರೋತ್ರಿಯರು 'ಸನಾತನ ಧರ್ಮವನ್ನು ಜೀವಿಸುತ್ತಿದ್ದರು'(ಪುಟ ೫೫). 'ಸಾತ್ವಿಕ ಸ್ವಭಾವ, ವೇದಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಅವರಿಗಿದ್ದ ಆಳವಾದ ಪಾಂಡಿತ್ಯಗಳು ಅವರ ಸಂಸಾರಕ್ಕೆ ಜನಗಳಿಂದ ವಿಶೇಷವಾದ ಗೌರವವನ್ನು ತಂದುಕೊಟ್ಟಿದ್ದವು' (ಪುಟ೪)'. ಅವರ ಗ್ರಂಥಾಲಯ

ಅಥವಾ ಕೋಣೆಯ ವಿವರಗಳೇ ಅವರ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಕನ್ನಡಿಯಾಗಿಬಿಡುತ್ತವೆ. 'ಅದರ ತುಂಬ ಓಲೆಗರಿಗಳು, ಅಚ್ಚಾದ ಗ್ರಂಥಗಳು, ಮತ್ತು ಅವರೇ ಸ್ವತಃ ಕೈ ಬರಹದ ಪ್ರತಿ ಮಾಡಿದ ಕೆಲವು ಪುಸ್ತಕಗಳು ಇವೆ... ರಾಗಿಯನ್ನು ಸುಟ್ಟು ಮನೆಯಲ್ಲೇ ತಯಾರಿಸುವ ಬರೆಯುವ ಮಸಿ, ಲೇಖನಗಳಿವೆ... ಒಂದು ಹುಲಿಯ ಚರ್ಮ ಮಡಿಸಲು ಬರುವಂತೆ ವ್ಯಾಸಪೀಠ (ಇವೆ), ಸುಮಾರು ಮೂವತ್ತು ವರ್ಷಗಳಿಗೆ ಮಿಕ್ಕಿ ಅವರು ಈ ಕೋಣೆಯಲ್ಲೇ ಕುಳಿತು ವೇದಶಾಸ್ತ್ರ ಪುರಾಣ ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರ ಆಯುರ್ವೇದಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ' (ಪುಟ.೪+೫).

ಈ ವಿವರಣೆಯಿಂದ ನಮಗೆ ಶ್ರೋತ್ರಿಯವರ ಪಾತ್ರ ಸೌಧದ ಅಡಿಪಾಯದ ಅರಿವಾಗುತ್ತದೆ. ಸನಾತನ ಧಾರ್ಮಿಕ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಜೀರ್ಣಿಸಿಕೊಂಡು, ತಮ್ಮ ಕೋಣೆಯ ಅಚ್ಚುಕಟ್ಟಿನಲ್ಲೂ ಪುರಾತನತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವ ಶ್ರೋತ್ರಿಯರ ಸಂಪ್ರದಾಯನಿಷ್ಠ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಸಂಕೇತವಾಗುತ್ತದೆ. ಅವರ ಕೋಣೆ ಒಂದರ್ಥದಲ್ಲಿ ಆ ಕೋಣೆಯೇ ಅವರು– ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಹೀಗೆ ಹೆಜ್ಜೆ ಹೆಜ್ಜೆಗೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ವಿಧಿಯ ವೇದಿಕೆ ಮೇಲೆ ನಿಂತು ಈ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಹಿಗ್ಗಿಸಿಕೊಂಡಂತೆ ಕಾಣುವ ಇವರು ಬದುಕಿನ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸುವಾಗ ವರ್ತಿಸುವ ರೀತಿಯನ್ನು ಅವಲೋಕಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕತೆಯ ಆಗಸದಲ್ಲಿ ಹಾರಾಡದ ಈ ಸಮಾಜಜೀವಿಯೊಬ್ಬನ ನಂಬಿಕೆ ಮತ್ತು ಮೌಲ್ಯನಿಷ್ಠತೆಗೂ ಶ್ರೋತ್ರಿಯರ ಅದೇ ಅಂಶಗಳಿಗೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಕಾಣುತ್ತದೆ. 'ಅವರ ಪರಿಪೂರ್ಣ ವಿಶ್ವಾಸದ ಪ್ರಕಾರ ಮನುಷ್ಯನ ಮದುವೆಯಾಗುವುದು ಗೃಹಸ್ಥ ಧರ್ಮಕ್ಕಾಗಿ, ಗೃಹಸ್ಥನಾಗುವುದು ಈ ಲೋಕದಲ್ಲಿರುವ ತನ್ನ ಕರ್ತವ್ಯಗಳನ್ನು ಪೂರೈಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ, ನಂತರ ಮಕ್ಕಳಾಗುವುದು ವಂಶವೃಕ್ಷದ ಕೊನೆ ಮುಂದುವರಿಯುವುದಕ್ಕಾಗಿ... ಪಿತೃಗಳಿಂದ ಪಡೆದ ಈ ಜೀವವು ಪಿತೃಋಣ ತೀರಿಸುವುದು ತನ್ನ ಸಂತಾನದ ಮೂಲಕವೇ... ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಗೌರವ ಅಭಿಮಾನಗಳು ತನ್ನ ವಂಶದಿಂದಲೇ ಬಂದುದು ಎನ್ನುವುದು ಅವರ ವಿಶ್ವಾಸ' (ಪುಟ ೫೫). ಹೀಗೆ ಶ್ರೋತ್ರಿಯರು ಕಾದಂಬರಿಯ ಪ್ರಥಮ ಪುಟಗಳಲ್ಲಿಯೇ ತತ್ವಗಳ ತಳಹದಿಯ ಮೇಲೆ ಬದುಕು ತಳ್ಳುವ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತಾರೆ.

ಇಂಥ ವಿಶಿಷ್ಟ ರೀತಿಯ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನುಳ್ಳ ಇವರಿಗೆ ಮನುಷ್ಯ ಮಾತ್ರದವರಂತೆ ಯಾವುದೇ ಕ್ರಿಯೆ–ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳಿರಲಿಲ್ಲವೇ–ಎಂದು ನೋಡಿದಾಗ ಅದಕ್ಕೂ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲೇ ಉತ್ತರ ಸಿಗುತ್ತದೆ. ಇವರು 'ನಂಬಿದ್ದ ಜೀವನಾದರ್ಶಗಳಿಗೂ ಅದಮ್ಯಶಕ್ತಿಯ ಪ್ರಕೃತಿಗುಣಗಳಿಗೂ ಹೋರಾಟ ನಡೆದೇ ಇತ್ತು' (ಪುಟ ೨೦೧). 'ಪ್ರಕೃತಿಯ ಹಿಡಿತದಿಂದ ಮುಕ್ತಿಹೊಂದದೆ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಬಿಡುಗಡೆ ಇಲ್ಲ (ಪುಟ ೨೦೧) ಎಂಬ 'ಅವರ ತಿಳುವಳಿಕೆಯು ಈಗಿನ ವಾಸ್ತವ ಜೀವನದ ಅನುಷ್ಠಾನದಲ್ಲಿ ಬಂದು ಪ್ರಕೃತಿಯ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಗೆಲ್ಲಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ತಮ್ಮ ಶಕ್ತಿಮೀರಿ ಹೆಣಗುತ್ತಿದ್ದರು' (ಪುಟ ೨೦೧).

ಅಂದಮೇಲೆ ಶ್ರೋತ್ರಿಯರು ಬದುಕಿನ ಅನುಭವದಿಂದ ಪಾಠ ಕಲಿಯುವ ಬದಲು ಅಧ್ಯಯನದಿಂದ ಗಳಿಸಿದ ಅರಿವಿನ ಬಲದಿಂದ ಸಹಜ ಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಮೆಟ್ಟಲು ಹೆಣಗುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಇಲ್ಲಿ, ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಶ್ರೋತ್ರಿಯವರ ಪಾತ್ರ ಕಾದಂಬರಿಕಾರರ ಉದ್ದೇಶ ಸಾಧನೆಗಾಗಿ ಹೆಣಗುತ್ತಿದೆಯೆಂಬ ಗುಮಾನಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಯೇ ಇದಕ್ಕೆ ಪುರಾವೆ ಒದಗಿಸುತ್ತದೆ. ಎದುರುನಿಂತು ಕೆಣಕುವ ಸವಾಲುಗಳು ಒಬ್ಬನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಒರೆಗಲ್ಲು ಎನ್ನಬಹುದು. ಶ್ರೋತ್ರಿಯರ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಮನೆ ಮಗಳಂತೆ ಇದ್ದ ಕಾತ್ಯಾಯನಿಯೇ ನೇರ ಸವಾಲಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಅಂದರೆ ಶ್ರೋತ್ರಿಯವರು ಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನು ಮೆಟ್ಟಿ ತಮ್ಮ ಧಾರ್ಮಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಬೆಚ್ಚಗಿರುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುವಾಗ, ಅದೇ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಸೆಳೆತಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕಿದ ಕಾತ್ಯಾಯನಿ, ಅತ್ತಲೇ ಸಾಗಿ ಶ್ರೋತ್ರಿಯವರು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಾ ರೂಪಿಯಾಗಿ ನಿಂತಾಗ, ಶ್ರೋತ್ರಿಯವರು ಕಲ್ಲುಬಂಡೆಯ ಸಂಯಮ ತೋರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಇಂಥ ತೀವ್ರ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯ ಮುಂದೆ ಹೀಗೆ ವರ್ತಿಸಿದ ಶ್ರೋತ್ರಿಯವರಿಗೆ ಮಗು ಚೀನಿ ಖಾಯಿಲೆ ಬಿದ್ದಾಗ ಮಾತ್ರ ತಕ್ಷಣ ಚಿತ್ತಸ್ವಾಸ್ಥ್ಯ ಕಳೆದುಹೋಗುತ್ತದೆ. ಕಾತ್ಯಾಯಿನಿಯ ಎದುರು ಶ್ರೋತ್ರಿಯವರು ಅದ್ಭುತ ಸಂಯಮಿಗಳಾಗಿ ತೋರಲು "ಮತ್ತೊಬ್ಬರ ಪಾಪ ಪುಣ್ಯ ನಿರ್ಣಯಸೋಕೆ ನಮಗೆ ಅಧಿಕಾರವಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡೋದ್ ಮಾತ್ರ ನಮ್ಮ ಕರ್ತವ್ಯ" (ಪುಟ ೪೮೮) ಎಂದು ನಂಬಿದ್ದೇ ಕಾರಣವಿರಬೇಕು. "ಹೊರಜಗತ್ತು ಬಲವಂತದಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮೇಲೆ ಹೇರುವ ಕಟ್ಟಳೆಗಳು ಧರ್ಮದ ಪೂರ್ಣರೂಪವಲ್ಲ" (ಪುಟ ೧೮೯) ಎಂಬ ವಿಶ್ವಾಸವಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದೂ ಅವರ ಸಂಯಮಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಚೀನಿ ಖಾಯಿಲೆ ಬಿದ್ದಕೂಡಲೇ ಎಂದೂ ಆಗದಷ್ಟು ಮಾನಸಿಕ ಅಸ್ವಸ್ಥತೆಗೆ ಈಡಾಗುವಂತೆ ಚಿತ್ರಿಸಿರುವುದು ಅವರ ವಂಶ ಬದ್ಧ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಮೇಲೆ ಒತ್ತು ಕೊಡಬಹುದಾದರೂ, ಲಘು ಪ್ರಸಂಗ ಎನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ವಂಶ ಬೆಳೆಯುವುದಷ್ಟೇ ಬದುಕಿನ ಮೋಕ್ಷಧರ್ಮಮಾರ್ಗವೆಂಬ ನಂಬಿಕೆಯಂತೂ ತೀವ್ರ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗೆ ಅರ್ಹವಾಗಿದೆ. ಅಂತೂ ಶ್ರೋತ್ರಿಯವರ ಪಾತ್ರ ಹೀಗೆ ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತದೆ.

ಅವರ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಓರೆಗಲ್ಲಾಗಿ ಬರುವ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಸಂಗ ಅವರ ಮತ್ತು ಲಕ್ಷ್ಮಿಯ ಸಮಾಗಮನ ಸಿದ್ಧತೆಯ ಘಟ್ಟ. ಆ ಸಂದರ್ಭ ನಿಜಕ್ಕೂ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಪ್ರಕೃತಿಗಳ ಸಂಘರ್ಷವೇ ಆಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುತ್ತದೆ. ಲಕ್ಷ್ಮಿ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಸೆಳವಿನ ಸಂಕೇತವಾದರೆ ಶ್ರೋತ್ರಿ ಆಗಲೇ ಗೊತ್ತಿರುವಂತೆ ಧರ್ಮದ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಧಾರ್ಮಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ಪ್ರಬುದ್ಧ ಪಾತಳಿಯಲ್ಲೂ ಸೆಳೆತದ ಸುಳಿಯೊಂದು ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುತ್ತದೆ, ಆತ್ಮ ಸೆಣಸುತ್ತದೆ. ಬೇಡಬೇಡವೆಂದರೂ ತನ್ನತ್ತಲೇ ಸೆಳೆಯುವ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಕಡೆಗೆ ಕಾಲಿಟ್ಟು, ಕಡೆಗೆ ಹಿಂದಿಟ್ಟು 'ಸಾಂಖ್ಯಾಕಾರಿಕ' ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಮನನೆಟ್ಟು, ಪ್ರಕ್ಷುಬ್ಧತೆಯ ಶಮನ ಪ್ರಯತ್ನ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಶ್ರೋತ್ರಿಯರಿಂದ, ತಾವು ನಂಬಿದ ತತ್ವವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಶ್ರೋತ್ರಿಯವರು ಧರ್ಮ ವೇದಿಕೆಯಲ್ಲಿ

ಎದ್ದುಕಾಣುತ್ತಾರೆ, ನಿಜ. ಆದರೆ ಇವರ ಪಾತ್ರದ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಏಕತಾನದಿಂದಲೇ ಕೂಡಿ ಧರ್ಮಕ್ಕಾಗಿ ದುಡಿಯುತ್ತಾ ಸಾಗುತ್ತಾ ಕಡೆಯ ಘಟ್ಟಕ್ಕೆ ಬಂದು ನಿಂತಾಗ, ಅಂದರೆ ಅಕಸ್ಮಾತ್ತಾಗಿ ಸಿಗುವ ಒಂದು ಪತ್ರದಿಂದ ತಮ್ಮ ಜನ್ಮಸತ್ಯ ಹೊರಬಿದ್ದಾಗ ಅದನ್ನು ಶ್ರೋತ್ರಿಯವರು ಎದುರಿಸುವ ರೀತಿ, ಅವರು ಈ ಸಮಾಜದ ನಮ್ಮ ನಿಮ್ಮಂಥವರಲ್ಲ ಎಂಬ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಕೊಂಡೊಯ್ಯುತ್ತದೆ.

ಹಿಂದಿನ ಎಲ್ಲ ವಿವೇಚನೆಯಿಂದ ಶ್ರೋತ್ರಿಯವರ ಅಪಾರವಾದ, ಅಗಾಧವಾದ ಮೇರುಸದೃಶ ವಂಶನಿಷ್ಠೆಯ ಅರಿವಾಗಿದೆ. ಅದರ ಚಿತ್ರಣವೂ ಆ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಚನ್ನಾಗಿದೆ. ಇಂಥ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿ–ಅವನು ಎಂಥ ಶ್ರೇಷ್ಠನೇ ಇರಲಿ ತಾನು ನಂಬಿದ ವಂಶ ಯಾವುದೋ ಅದು ತನ್ನದಲ್ಲ ಎಂಬ ಅರಿವಿಗೆ ಒಳಗಾದಾಗ, ತೋರುವ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಎಂಥಾದಾಗಿರಬಹುದು, ಅವನಿಗೆ ಅದೆಷ್ಟು ಆಘಾತವಾಗಿರಬೇಕು; ಅಷ್ಟೂ ವರ್ಷಗಳ ತನ್ನ ಭದ್ರ ಬುನಾದಿಯ ಭವ್ಯ ಸೌಧ ಕೇವಲ ಭ್ರಮೆ ಎಂದು ಗೊತ್ತಾದಾಗ ಅವನ ಸ್ಥಿತಿ ಏನಾಗಿರಬೇಕು–ಮುಂತಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳ ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಆ ಸಂದರ್ಭ ಶ್ರೋತ್ರಿಯರನ್ನು ಅಳೆಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದಾಗ ಶ್ರೋತ್ರಿಯವರು ಇಲ್ಲಿ ಪುರಾಣ ಪ್ರಸಿದ್ಧರ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ ಸೇರಿಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಅವರ 'ಜೀವನದ ಆಳವಾದ ವಿಶ್ವಾಸದ ಬುಡವನ್ನೇ ಕೊಡಲಿಯಿಂದ ಕೊಚ್ಚಿಹಾಕಿದಂತೆ' (ಪುಟ ೪೩೩) ಆದಾಗಲೂ, ಅವರು ಎಲ್ಲ ತಳಮಳವನ್ನು ಹತ್ತಿಕ್ಕುತ್ತಲೆ ಶ್ರೋತ್ರಿಯ ವಂಶದ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅನ್ವೇಷಣೆಗೆ ಹೊರಟುಬಿಡುತ್ತಾರೆ, ಧರ್ಮಸೂತ್ರಗಳ ಜಾಡು ಹಿಡಿದು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ತಿರುಗುತ್ತಾರೆ ಎನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಹುಡುಕಹೋದುದು ಅವರ ನ್ಯಾಯನಿಷ್ಠತೆಯ ನಿದರ್ಶನವೆಂದು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಅವರು ಕಾದಂಬರಿಕಾರರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಹೊರಟ ಮೌಲ್ಯದ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾಗಿ ಪ್ರತಿ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೂ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ, ಪಾತ್ರ ಪೋಷಣೆಯ ಹಾದಿಯನ್ನು ಸಲೀಸಾಗಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದು.

ಶ್ರೋತ್ರಿಯವರನ್ನು ಜ್ಞಾಪಿಸಿಕೊಂಡಾಗಲೇ ಕೆಲವು ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿ 'ಸಂಸ್ಕಾರ'ದ ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯರು ಮತ್ತು 'ಗ್ರಾಮಾಯಣ'ದ ಬಾಳಾಚಾರ್ಯರು ನೆನಪಿಗೆ ಬರುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ವಿವೇಚನೆಯೂ ಅಗತ್ಯ ಎನ್ನಿಸುತ್ತದೆ.

ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯರು ಶ್ರೋತ್ರಿಯವರಂತೆಯೇ ಜ್ಞಾನಿಗಳು, ಪ್ರಬುದ್ಧರು, ಸನಾತನ ಧರ್ಮದ ನೆಲಗಟ್ಟನ್ನು ನೆಮ್ಮಿ ಬದುಕುತ್ತಿದ್ದವರು. ಇವರಿಗೆ ದಿಢೀರನೆ ಆಗುವ ಚಂದ್ರಿಯ ಸಮಾಗಮನದ ಮೂಲಕ ಬದುಕಿನ ಬೇರೊಂದು ಮುಖದ ಶಾಕ್ ತಗುಲಿದಾಗ, ಗೊಂದಲಕ್ಕೆ ಬಿದ್ದು ಹಳೆಯ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಮೂಲೆಗೊತ್ತಿ, ಬದುಕಿನ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತೆಯ ಅರಿವು ಪಡೆಯುತ್ತಾರೆ. ಶ್ರೋತ್ರಿಯರು ಬೇರೊಂದು ಕೋಣೆಯಲ್ಲಿ ಲಕ್ಷ್ಮೀ ತಮಗಾಗಿ ಕಾಯುತ್ತಿದ್ದಾಗ, ಪ್ರಕೃತಿ ಶಕ್ತಿ ಜಾಗೃತವಾಗಿ ತವಕದ ತವರು ಮನೆಯಾಗಿದ್ದಾಗ ಅದನ್ನು ಮೆಟ್ಟಲು ಹೆಣಗುತ್ತಾ 'ಸಾಂಖ್ಯಾಕಾರಿಕ'ದ ಮೊರೆ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಅದೇ ಕಾತ್ಯಾಯನಿ ರಾಜಾರಾಯನನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗುವ

ನಿರ್ಧಾರವನ್ನು ಹೊರಗೆಡಹಿದಾಗ ಅದ್ಭುತ ಸಂಯಮಿಗಳಾಗಿ ಅವಳ ದಾರಿಗೆ ಅವಳನ್ನು ಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಚೀನಿಯನ್ನು ಕೇಳಲು ಕಾತ್ಯಾಯನಿ ಬಂದಾಗ ಇವರ ವಂಶಪ್ರಜ್ಞೆ ಜಾಗೃತವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಇವರ ದಿಕ್ಕೂ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯರ ದಿಕ್ಕುಗಳು ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವಾಗುತ್ತವೆ.

'ಗ್ರಾಮಾಯಣ'ದ ಬಾಳಾಚಾರ್ಯರು ಶ್ರೋತ್ರಿಯವರ ಹಾಗೆ ಧರ್ಮಸೂಕ್ಷ್ಮವನ್ನು ಅರಿತವರು, ಸಂಪ್ರದಾಯನಿಷ್ಠರು. ಆದರೆ ಒಳಿತಿಗಾಗಿ ದಾದಾನಂಥವನನ್ನು ತಮ್ಮ ಪವಿತ್ರ ದೇವರ ಕೋಣೆಯಲ್ಲಿ ಬಚ್ಚಿಡುವುದಕ್ಕೆ ಹೇಸುವ ಕರ್ಮಠರಲ್ಲ. ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೇಶಮಾಡಿ ಶಾಂತಿವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಕದಡುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಸಾಧ್ಯವಾದಷ್ಟೂ ಸೆಣಸುತ್ತಾರೆ. ಹೊಳೆಯ ಪ್ರತೀಕದೊಂದಿಗೆ ಬಾಳಾಚಾರ್ಯರ ಸೆಣಸನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಪ್ರವಾಹದ ಸೆಳವಿನ ವಿರುದ್ಧ ಸೆಣಸುತ್ತ ಸೆಣಸುತ್ತ ಸೆಳವಿನ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವೇ ಸತ್ವಪೂರ್ಣ ಸವಾಲಾದಾಗ ಅದಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವುದು ಸರಿಯೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ, ಬಾಳಚಾರ್ಯರು. ಆದರೆ ಶ್ರೋತ್ರಿಯರು ಧರ್ಮಗ್ರಂಥಗಳ ತಾತ್ವಿಕತೆಗೆ ತಂಪು ತಾಣವಾಗುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಚೀನಿಯು ತಮ್ಮ ವಂಶದವನೆಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಅವನನ್ನು ಕಾತ್ಯಾಯನಿಯೊಂದಿಗೆ ಕಳಿಸಲು ನಿರಾಕರಿಸಿದ ಅವರಿಗೆ, ತಾವೇ ಶ್ರೋತ್ರಿಯ ವಂಶದವರಲ್ಲವೆಂಬ ಸತ್ಯ ತಿಳಿದಾಗ ಆ ವಂಶದ ಹೊಲವನ್ನು, ಬಹುಕಾಲದಿಂದ ತಮ್ಮದೆಂದು ಪೋಷಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದ್ದರೂ, ಅನುಭೋಗಿಸಿದ್ದರೂ ಚೀನಿಗೆ ಕೊಡಲು ಮನಸ್ಸು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಕಡೆಯಲ್ಲಿ, ವರ್ಣಾಶ್ರಮ ಧರ್ಮದಂತೆ ಶ್ರೋತ್ರಿಯರು ಸನ್ಯಾಸಾಶ್ರಮ ಸ್ವೀಕಾರಕ್ಕೂ ಸಿದ್ಧರಾಗಿಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ಬಾಳಾಚಾರ್ಯರಾದರೆ ತಮ್ಮ ಮೂಲ ಸತ್ವವನ್ನು ಕೆಣಕಲು ಬಂದ ಸವಾಲುಗಳೊಂದಿಗೆ ಸೆಣಸುತ್ತ, ನಮ್ಮ ಸಮಾಜದಲ್ಲೇ ಬದುಕುವ, ಅದರ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣತೆಯನ್ನು ಹುಡುಕುವ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗುತ್ತಾರೆ. ಶ್ರೋತ್ರಿಯರಿಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅರಿವಿಗಿಂತ ಅಧ್ಯಯನದ ಅರಿವೇ ಅನುಸರಣೀಯವಾದದ್ದು. ವಂಶಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಪಟ್ಟು ಹಾಕುವುದರಲ್ಲೇ ಕಾಲಕಳೆಯುವ ಇವರು ಸದಾಶಿವರಾಯರ ದ್ವಿಪತ್ನಿತ್ವ ಮುಂತಾದ ಇತರೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳಿಗೆ ತೀವ್ರ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ತೋರಿಸದೆ ತಮ್ಮಷ್ಟಕ್ಕೆ ತಾವು ತೆಪ್ಪಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಸಮಯಕ್ಕೆ ಸರಿ ಹೊಂದುವಂತೆ ಒಂದೆರೆಡು ಮಾತಾಡುತ್ತಾರೆ ಅಷ್ಟೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಬಾಳೆಹೊಳೆಯಲ್ಲಿ ಈಜುತ್ತಾ ಹೋದಂತೆಲ್ಲ ಬಾಳಾಚಾರ್ಯರು ಬೆಳೆಯುತ್ತಿದ್ದಾರೆ ಎನ್ನಿಸಿದರೆ, ಶ್ರೋತ್ರಿಯರು ಧರ್ಮಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಉಕ್ತವಾದ ವಂಶಶ್ರದ್ಧೆಯ ಸೂತ್ರಗಳಿಂದ ತಮ್ಮನ್ನು ತಾವು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆಂಬ ಭಾವನೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ ಇವರ ಪ್ರಭಾವ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಕಾತ್ಯಾಯನಿ, ರಾಜಾರಾವ್, ಸದಾಶಿವರಾವ್–ಇವರ ಮೇಲೆಲ್ಲ ಬೀಳುವುದಲ್ಲದೆ ಕಾತ್ಯಾಯನಿಯ ಕಿವಿಯಲ್ಲಂತೂ ಇವರ ವಂಶದ ಘನತೆಯ ನುಡಿಗಳೇ ಕಿರುಗಟ್ಟಿ ದ್ವಂದ್ವದ ದಾಂಧಲೆಯಲ್ಲಿ ಪಾತ್ರವಹಿಸುತ್ತದೆಯೆಂದ ಮೇಲೆ ಈ ಪಾತ್ರದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಅರಿಯಬಹುದು. ಹೀಗೆ ಈ ಪಾತ್ರ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳಿಗೆ ಉನ್ನತ ವೇದಿಕೆ ನಿರ್ಮಿಸುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಗೆರೆ ಹಾಕಿಕೊಂಡು ಅಚ್ಚುಕಟ್ಟಾಗಿ ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತದೆ.

ಕಾತ್ಯಾಯನಿ

ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ಮೌಲ್ಯಕ್ಕೆ ಒತ್ತುಕೊಡುವ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಕಟ್ಟು ಬೀಳುವ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಅಂತಹ ಮೌಲ್ಯದ ಪ್ರತಿಸ್ಪರ್ಧಿಯೊಬ್ಬರ ಅಗತ್ಯ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಕಾಲ ಉರುಳಿದಂತೆ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಿತಿ ಬದಲಾದಂತೆ ವ್ಯಕ್ತಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಸಂಬಂಧ, ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದ ಸಂಬಂಧ, ವ್ಯತ್ಯಸ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂತೆಯೇ ಹಳೆಯುದು ಪೂರ್ಣನಾಶವಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಮುನ್ನವೇ ಹೊಸದರ ಪ್ರವೇಶವಾಗುವುದರಿಂದ ಸಂಘರ್ಷ ಅನಿವಾರ್ಯ.

'ವಂಶವೃಕ್ಷ'ದಲ್ಲಿ ಕಾತ್ಯಾಯನಿಯ ಪಾತ್ರ ಶ್ರೋತ್ರಿಯವರಿಗೆ ಪ್ರತಿಸ್ಪರ್ಧಿಯಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಶ್ರೋತ್ರಿಯರ ಪಾತ್ರವನ್ನು ಹಾಗೆ ಬೆಳೆಸಿದ ಕೃತಿಕಾರರು ಕಾತ್ಯಾಯನಿಯ ಪಾತ್ರದ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಹೇಗೆ ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತಾರೆಂಬುದನ್ನು ವಿವೇಚಿಸುವುದು ಉಪಯುಕ್ತವಾದುದು.

ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಗೋಳಿನ ಗಂಟನ್ನು ಹೊತ್ತೇ ಪ್ರವೇಶಿಸುವ ಕಾತ್ಯಾಯನಿ ವಿಧವಾ ವಿವಾಹಕ್ಕೆ ಒಪ್ಪಿದ ಹೆಣ್ಣಾಗಿ ಆಧುನಿಕ ಅರಿವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಶ್ರೋತ್ರಿಯರ ಮನೆಮಗಳಾಗಿಯೇ ಬಂದಿದ್ದ (ಪುಟ ೪೭) ಕಾತ್ಯಾಯನಿ, ಆ ವಾತಾವರಣದಿಂದ ಜಿಗಿದು ಮತ್ತೊಂದು ಪರಿಸರದ ಪ್ರವೇಶ ಮಾಡುವುದು ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ಸನಾತನ ಧರ್ಮವೇ ಉಸಿರಾಗಿದ್ದ, ಸಂಪ್ರದಾಯನಿಷ್ಠರಾಗಿದ್ದ ಶ್ರೋತ್ರಿಯರ ಮನೆಯಲ್ಲೇ ಅವರ ಪ್ರತಿಸ್ಪರ್ಧಿ ಇದ್ದು, ಎದ್ದು, ತನ್ನ ದಾರಿಗೆ ಧುಮುಕುವುದು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಆಕೆಯನ್ನು ಶ್ರೋತ್ರಿಯವರಷ್ಟೇ ಆತ್ಮಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳ ಪಾತ್ರವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡದೆ, ದ್ವಂದ್ವದ ದಳ್ಳುರಿಯಲ್ಲಿ ಹಾಕಿ ದುರ್ಬಲಗೊಳಿಸುತ್ತಾ ಹೋಗುವುದನ್ನು ಅರಿತಾಗ, ಕೃತಿಕಾರರು ಶ್ರೋತ್ರಿಯರಿಗೆ ಷಾಮೀಲಾಗಿದ್ದಾರೆ ಎನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕಾತ್ಯಾಯನಿ ಶ್ರೋತ್ರಿಯವರ ಎದುರು ಪ್ರಬಲ ಪ್ರತಿಸ್ಪರ್ಧಿಯಾಗದೇ ಹೋಗುತ್ತಾಳೆ.

ಶ್ರೋತ್ರಿಯರು ಶಾಂತಿ ಬೇಕೆಂದಾಗ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ ಮದ್ದು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲರು; ಪ್ರಕೃತಿ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಮೆಟ್ಟಬೇಕೆಂದಾಗ 'ಸಾಂಖ್ಯಾಕಾರಿಕ'ದ ಸಾಲುಗಳ ಸಬಲತೆಯ ಸಹಕಾರ ಪಡೆಯಬಲ್ಲರು. ಆದರೆ ಕಾತ್ಯಾಯನಿ ಹಾಗಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಕಾದಂಬರಿಯ ಮೊದಲಲ್ಲೆ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ವಿಧವೆಯಾದ ಅವಳು ಮನಶ್ಶಾಂತಿಯಿಲ್ಲದೆ ತಳಮಳಿಸುತ್ತ, ಶ್ರೋತ್ರಿಯರ ಸೂಚನೆಯಂತೆ ಭಗವದ್ಗೀತೆ ಹಿಡಿದು, ಅದರ ಮೂಲಕ ಶಾಂತಿಗಳಿಸಲು ಹೆಣಗಿ ಸೋಲುತ್ತಾಳೆ. ಅವಳಿಗೆ ಭಗವದ್ಗೀತೆಗಿಂತ ತನ್ನ ಪತಿಯ ಕಾಲೇಜು ಪುಸ್ತಕಗಳ ಓದೇ ಅಚ್ಚುಮೆಚ್ಚು; ಅಂತೂ ಕಾಲೇಜಿಗೆ ಸೇರಿದ್ದಾದ ಮೇಲೆ ಅವಳ ಬಾಳಿಗೊಂದು ಹೊಸ ತಿರುವು ಲಭ್ಯವಾಗುತ್ತೆ.

ವಿಧವೆಯಾದ ತಾನು ರಾಜಾರಾಯರನ್ನು ವರಿಸಬೇಕಾಗಿ ಬಂದಾಗ ಅವಳು ತುಂಬಾ ಯೋಚಿಸುತ್ತಾಳೆಂಬುದನ್ನು ನೋಡಬೇಕು. ಅವಳಲ್ಲಿ ನಿರ್ಧಾರದ

ರೂಪವೊಂದು ಮೂಡುವುದಕ್ಕೆ ಮುಂಚೆ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಅಲೆಗಳ ಆರ್ಭಟ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಆನಂತರವೇ ಅವಳಲ್ಲಿ ನಿರ್ಧಾರದ ನೆಲೆಯೂರಿತೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಕಾದಂಬರಿಯೇ ವಿವರಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ನೋಡಬಹುದು; "ಮೌನವಾಗಿ ಕುಳಿತಿದ್ದ ಅವಳ ತಲೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಂಡವಾದ ವಿಚಾರದ ಸುಳಿಯು ಸುತ್ತುತ್ತಿತ್ತು. ಸ್ವಲ್ಪ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಅದು ಶಾಂತವಾಯಿತು. ಅಷ್ಟರಲ್ಲಿ ಅವನು (ರಾಜಾರಾವ್) 'ನನ್ನ ಮಾತಿಗೆ ಉತ್ತರ ಕೊಡು' ಎಂದು ಕೈ ಹಿಸುಕಿ ಕೇಳಿದ, 'ನಿಮ್ಮನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ನಾನು ಬದುಕಲಾರೆ' ಎಂದು ಅವಳು ಹೇಳಿದಳು. ಇಬ್ಬರ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲೂ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಶಾಂತಿ ನೆಲಸಿತು. ಝುಂಝಾವಾತದ ಸುಳಿಗಳು ಒಂದರಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ಬೆರೆತುಹೋದಂತೆ ಇಬ್ಬರೂ ಸಮಾಧಾನ ಹೊಂದಿದರು" (ಪುಟ ೧೫೨).

ಇಷ್ಟೆಲ್ಲ ನಿರ್ಧಾರ ಮಾಡಿದ ಕಾತ್ಯಾಯನಿಯನ್ನು ಮತ್ತೆ ತುಮುಲದ ತಾಣಕ್ಕೆ ತಂದು ನಿಲ್ಲಿಸುತ್ತಾರೆ, ಲೇಖಕರು. ಹಿಂದೊಮ್ಮೆ ಭಗವದ್ಗೀತೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಂದ ಶಾಂತಿ ಪಡೆಯಲಾಗದೇ ಹೋದ ಅವಳು ಮತ್ತೆ ಅವುಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಬಯಸುತ್ತಾಳೆ! 'ನಿಶ್ಚೇತನ ಸ್ವರೂಪದ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಚೇತನ ರೂಪವಾಗಿ, ಈಗ ಅವಳೇ ಪ್ರಚಂಡ ತುಮುಲದ ರಂಗವಾಗಿದ್ದಳು. ಧರ್ಮ ಸಮಾಜ ನೀತಿ ಮುಂತಾದ ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳೂ ಅವಳಲ್ಲಿ ಅಷ್ಟೇ ಪ್ರಚಂಡ ಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಬೇರುಬಿಟ್ಟಿದ್ದವು. ಎರಡು ಶಕ್ತಿಗಳ ರಣಾಂಗಣವಾಗಿದ್ದ ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ, ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗೆ ಬೇಕಾದ ಶಾಂತಿ ತಾಳ್ಮೆಗಳು ಮಾಯವಾಗಿದ್ದವು' (ಪುಟ ೧೫೪).

ಇಂಥ ಒಂದು ರಣಾಂಗಣದಲ್ಲಿ ಎರಡು ಶಕ್ತಿಗಳ ನಡುವೆ ನಡೆದ ಸೆಣಸಿನ ನಂತರವೇ ಕಾತ್ಯಾಯನಿ ಒಂದು ಧೃಡ ನಿರ್ಧಾರಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಾಳೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

'ಮಲ್ಲಿಗೆಯೂ ಮರದ ಸಂಗಡ ಸುರುಟಿ ಹೋಗುವುದೆಂದು ಅಕಾರಣವಾಗಿ ಯೋಚಿಸಿದ್ದ' (ಪುಟ ೧೧೮) ಕಾತ್ಯಾಯನಿಗೆ 'ಹಳೆಯಮರ ಸತ್ತಮೇಲೂ ಹೊಸ ಮರಕ್ಕೆ ಹಬ್ಬಿಕೊಂಡು ಮಲ್ಲಿಗೆಯು ಮೊದಲಿನಂತೆಯೇ ಒಂದು ರಾಶಿ ಹೂಬಿಡುವುದನ್ನು ಕಂಡು' (ಪುಟ ೧೧೮) ಆಶ್ಚರ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಹಿಂದೆ ತನ್ನ ನಿರ್ಧಾರದ ನಂತರವೂ ತುಮುಲಕ್ಕೆ ತುತ್ತಾಗಿ ತಳಮಳಿಸಿದ್ದ ಕಾತ್ಯಾಯನಿ 'ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ' ನಿಜವಾದ ನಿಶ್ಚಲತೆಯನ್ನು ಪಡೆದು, ಮತ್ತೆ ದ್ವಂದ್ವಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕಿ, ಕಡೆಗೊಮ್ಮೆ ಅಂತಿಮ ನಿರ್ಧಾರ ಮಾಡಿ, ವಿಧವಾ ವಿವಾಹಕ್ಕೆ ಬದ್ಧಳಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಹೊಸ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಇಷ್ಟೆಲ್ಲ ತುಮುಲದ ನಂತರ ತಳವೂರಿದ ಕಾಲಧರ್ಮಕ್ಕನುಗುಣವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತೆ ಚೀನಿಯ ನೆನಪಿನಿಂದ ಸಡಿಲವಾಗುವುದು ಉದ್ದೇಶಪೂರಿತ ಸನ್ನಿವೇಶವಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತದೆ. ಕಾತ್ಯಾಯನಿ ಪಾತ್ರದ ಸ್ವಭಾವವೇ ದುರ್ಬಲವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ಶ್ರೋತ್ರಿಯರ ಮೌಲ್ಯ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪನೆಗೆ ದಾರಿ ಸುಲಭವಾಗುತ್ತದೆ.

ಕಾತ್ಯಾಯನಿಯ ಪಾತ್ರದಲ್ಲಿಯೂ ಕಾದಂಬರಿಕಾರರು ಶ್ರೋತ್ರಿಯರನ್ನು ಪ್ರವೇಶಗೊಳಿಸಿ ಅವಳ ನಂಬಿಕೆಯ ನೆಲೆಗಟ್ಟನ್ನು ಅಳ್ಳಾಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ವಿದ್ಯಾವಂತೆಯಾದ, ಅಲ್ಲದೆ ಅಗಾಧ ದ್ವಂದ್ವದ ಬಳಿಕವೇ ನಿಶ್ಚಲತೆಯನ್ನು ತಾಳಿ ರಾಜಾರಾಯರನ್ನು ಮದುವೆಯಾದ ಅವಳು, ತನಗೆ ಮಕ್ಕಳಾಗದ್ದಕ್ಕೆ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಕಾರಣವನ್ನು ಹುಡುಕಿಕೊಳ್ಳುವ ಬದಲು, ವಂಶ, ಸಂತಾನಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಶ್ರೋತ್ರಿಯರು ಹೇಳಿದ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಮನದಲ್ಲಿ ನುಗ್ಗಲು ಬಿಟ್ಟು ಜರ್ಝರಿತಳಾಗುತ್ತಾಳೆ. 'ಒಂದು ವಂಶಾಭಿವೃದ್ಧಿಗಾಗಿ ಮತ್ತೊಂದು ವಂಶದ ಕ್ಷೇತ್ರವನ್ನು ದಾನಮಾಡಿ, ಆ ವಂಶದ ಬೀಜವನ್ನು ತನ್ನಲ್ಲಿ ಧರಿಸಿ ವೃಕ್ಷವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿದ ಮೇಲೆ ಆ ಕ್ಷೇತ್ರವು ತನ್ನ ಸಾರ್ಥಕ್ಯವನ್ನು ಪಡೆದು ಆಯಿತು', ಎಂಬ ಶ್ರೋತ್ರಿಯರ ಮಾತು ನೆನಪಿಗೆ ಬರುತ್ತಿತ್ತು. ಹೊಸ ವಂಶಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ತಾನು ಶ್ರೋತ್ರಿಯರ ಸಂಸಾರಕ್ಕೆ ತನ್ನಿಂದ ಸಲ್ಲಬೇಕಾದ ಕರ್ತವ್ಯಗಳನ್ನು ಮಾಡಲಿಲ್ಲವೆಂಬ ಭಾವನೆ ತಪ್ತಳನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತಿತ್ತು' (ಪುಟ ೩೭೬).

ಈ ವಿವರಣೆಗಳಿಂದ ಕಾತ್ಯಾಯನಿಯ ಪಾತ್ರ ಎತ್ತ ಸಾಗುತ್ತಿದೆಯೆಂಬ ಅರಿವಾಗುತ್ತದೆ. 'ವಂಶಕ್ಕಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಿ ಅಂತ ನೀವು (ಶ್ರೋತ್ರಿಯರು) ಭಾವಿಸಿದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಜೀವನಕ್ಕೆ ನಾನು ಮಹತ್ವ ಕೊಡ್ತೀನಿ' (ಪುಟ ೨೫೪) ಎಂದು ಚೀನಿಯನ್ನು ಕೇಳಲು ಬಂದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಾರಿದ ಕಾತ್ಯಾಯನಿ ಅನಂತರ ವ್ಯಕ್ತಿಗಿಂತ ವಂಶಕ್ಕೆ ಮಹತ್ವ ಕೊಡುವಷ್ಟು ವ್ಯತ್ಯಸ್ತಳಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಪ್ರಕೃತಿ ಚಿರನೂತನಳು, ಚಿರಚೇತನಳು ಎಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪಿದ ಇವಳು ಕಡೆಗೆ ಪ್ರಕೃತಿ 'ಚಿರನೂತನಳೂ ಅಲ್ಲ ಚಿರಚೇತನಳೂ ಅಲ್ಲ. ಧರ್ಮಪಥವನ್ನು ಧಿಕ್ಕರಿಸಿದರೆ ಅವಳಿಗೆ ಜೀವನವೇ ಇಲ್ಲ' (ಪುಟ ೪೦೨) ಎಂದು ಹೇಳಿಬಿಡುತ್ತಾಳೆ, ಹಾಗೆ ನಂಬುತ್ತಾಳೆ. ಈ ಮಾತುಗಳು ಅವಳ ಸೋಲನ್ನು ಅಂದರೆ ಅವಳು ಸ್ಥಾಪಿಸಹೊರಟ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಸೋಲನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಕಾಲೇಜಿನಲ್ಲಿ ಚೀನಿಯನ್ನು ಕಂಡಾಗಿನಿಂದ ಕಾತ್ಯಾಯನಿಯ ಪಾತ್ರ ಓದುಗರ ಅನುಕಂಪವನ್ನು ಗಳಿಸುತ್ತ ಸೋಲಿನತ್ತ ಸಾಗುತ್ತದೆ. ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಅವಳು ಸತ್ತಾಗ 'ಶಾಂತವಾಯಿತು ಅವಳ ಉಸಿರು. ಅವಳ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಎದ್ದು ಅವಳನ್ನು ನೋವಿನ ಸುಳಿಯಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಿಸಿ ನರಳಿಸಿದ ದ್ವಂದ್ವವು ಈಗ ಮೃತ್ಯುವಿನಲ್ಲಿ ಮುಕ್ತಾಯವಾಯಿತು' (ಪುಟ೪೮೫) ಎಂದು ಬರೆದು ಅವಳ ಬದುಕಿಗೆ ಅವಳ ನಂಬಿಕೆಗೆ ನಿಷ್ಠೆಗಳಿಗೆ ಮುಕ್ತಾಯ ಹಾಡಲಾಗಿದೆ.

ಕಾತ್ಯಾಯನಿಯ ಪಾತ್ರದ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಮನಸೆಳೆಯುವಂತೆ ಸಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅವಳ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಿಧವಾ ವಿವಾಹದಂತಹ ಆಧುನಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಪ್ರತೀಕವಾಗಿ ಬಳಸುತ್ತಾರೆಂಬುದನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ನೋಡಿದಾಗ ಕಾತ್ಯಾಯನಿ ಶ್ರೋತ್ರಿಯರ ಮುಂದೆ ಏನೂ ಅಲ್ಲವೆಂಬಂತೆ ತೋರಿಸುವ ಅವಳು ತುಳಿದ ಹೊಸದಾರಿ ಭ್ರಮೆಯ ಬಂಡಲೆಂದು ಬಯಲು ಮಾಡುವ ಪ್ರಯತ್ನ ನಡೆದಿರುವುದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕಾತ್ಯಾಯನಿ ದುರ್ಬಲ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ, ಕಾದಂಬರಿಯ ದುರಂತ ಪಾತ್ರವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುತ್ತದೆ.

ರಾಜಾರಾವ್

ವಿಧವಾ ವಿವಾಹದ ಅಂಗವಾಗಿ ಬರುವ ಮತ್ತೊಂದು ಪಾತ್ರ ರಾಜಾರಾವ್. ರಾಜಾರಾವ್ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಫಾರಿನ್ನಿನಿಂದಲೇ ಪ್ರವೇಶಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಚನ್ನಾಗಿ ಓದಿಕೊಂಡ, ಮತ್ತು ಓದಿಕೊಳ್ಳುವ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳಿಗೆ ಚನ್ನಾಗಿ ಓದಿಸುವ, ಕಾಲೇಜ್ ಅಧ್ಯಾಪಕ. ಹೊರದೇಶದಲ್ಲಿ ವಿದ್ಯೆಯ ಉನ್ನತ ಸ್ಥಾನ ಪಡೆದು ತಾಯ್ನಾಡಿಗೆ ಹಿಂತಿರುಗಿದವನು. ಅಂದಮೇಲೆ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯ ರಾಜಾರಾವ್ ಪ್ರಜ್ಞಾವಂತ ಎಂಬುದು ಸಾಬೀತಾಯಿತು. ಬರೀ ಪ್ರಜ್ಞಾವಂತ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಸಾಹಿತಿಯೂ ಹೌದು; ನಾಟಕವನ್ನು ಬರೆಯುವುದರಲ್ಲಿ ಬರೆದುದನ್ನು ಆಡಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಗಟ್ಟಿಗ. ಒಬ್ಬ ವಿಮರ್ಶಕರು (ಬನ್ನಂಜೆ ಗೋವಿಂದಾಚಾರ್ಯ) ಇವನ ಬಗ್ಗೆ 'ಕಾಲೇಜಿನ ನಾಟಕ ರಂಗಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಜೀವನರಂಗದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ನಾಟಕವನ್ನೇ ಆಡುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ' ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಕೇವಲ ಚಮತ್ಕಾರದ ಮಾತಾಗುತ್ತದೆ; ಅಷ್ಟೆ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಮೂಲ ಸಂಘರ್ಷದಲ್ಲಿ ರಾಜಾರಾಯ ಒಂದು ಕಡೆ ಪ್ರಮುಖನಾಗಿರುತ್ತಾನೆಂಬ ಮಾತನ್ನು ಮರೆಯಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಕಾದಂಬರಿಕಾರರಂತೂ ಮರೆತಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಇವನ ಪಾತ್ರವನ್ನು ಹೇಗೆ ಬೆಳೆಸಬೇಕೆಂಬುದನ್ನು ಅವರು ಅಚ್ಚುಕಟ್ಟಾಗಿ ಆಲೋಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇದರ ಫಲವಾಗಿ ರಾಜಾರಾವ್ ಹೇಗೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡು, ಹೇಗೆ ಕುದುರಿಕೊಂಡು, ಹೇಗೆ ಕಮರಿಹೋಗುತ್ತಾನೆ ಎಂಬುದನ್ನು ನೋಡಬಹುದು.

ರಾಜಾರಾವ್ ಹಳೆಯದರ ಬಗ್ಗೆ ಒಲವಿಲ್ಲದ, ಹೊಸತರ ಹಳಿಯ ಮೇಲೆ ಬದುಕಿನ ಬಂಡಿ ಬಿಡುವ, ಉತ್ಕಟೇಚ್ಛೆಯುಳ್ಳ ವ್ಯಕ್ತಿ. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳು ಜೀವನದ ಹಾಡನ್ನೂ ಹಾಳುಮಾಡುವ ಪಾಡುಗಳೆಂದೇ ಅವನ ನಂಬಿಕೆ. ಕಾತ್ಯಾಯನಿಯಾದರೋ ದ್ವಂದ್ವದ ದತ್ತು ತೆಗೆದುಕೊಂಡವಳಂತೆ ಕಾಣುತ್ತಾಳೆ; ಆದರೆ ರಾಜಾರಾಯನ ನಂಬಿಕೆ ನಿಷ್ಠೆಗಳು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲೂ ದ್ವಂದ್ವಕ್ಕೆ ಎಡೆಮಾಡಿಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ.

ಮಾನವ ಕಲ್ಪಿತವಾದ ಸಮಾಜ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು, ಕಟ್ಟುಕಟ್ಟಳೆ ನೀತಿನಿಯಮಗಳೆಲ್ಲವೂ ಜೀವನದ ಮೂಲಭೂತ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಸುರುಟಿಸುವ ಕೋಟಲೆಗಳು. ಈ ಕೋಟಲೆಗಳನ್ನು ಕತ್ತರಿಸಿ ಹಾಕಿ ಜೀವನದ ಮೂಲಚೇತನದ ಅನುಭವ ಮೂಡಿಸುವುದೇ ನಿಜವಾದ ತಿಳಿವು (ಪುಟ ೧೨೦)–ಎಂದು ರಾಜಾರಾವ್ ನಂಬಿದ್ದ. ಅಂದಾಗ ರಾಜಾರಾಯನ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ವಿಧಿಗಳೂ ಸಹ ಮಾನವ ಕಲ್ಪಿತವಾದ ಅರ್ಥಹೀನ ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಇಂಥ ಸವಕಲು ನಾಣ್ಯಗಳ ಚಲಾವಣೆ ಅಸಾಧ್ಯವೆಂದೂ ಅವನ ಧೃಢ ನಿಶ್ಚಯ. ಅರ್ಥ ಕಳೆದುಕೊಂಡ ಬಂಧನಗಳನ್ನು ಭೇದಿಸಿದಾಗಲೇ ಬದುಕಿನ ಮೂಲ ಚೈತನ್ಯದ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರ ಸಾಧ್ಯವೆಂದು ಭಾವಿಸಿದ ಅವನು 'ನಾಗರಿಕತೆ ಎನ್ನುವುದೇ... ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳ ಕಗ್ಗಂಟು.... ಇದರಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಹೊಂದದೆ ಜೀವದ ಚೇತನವನ್ನನುಭವಿಸುವುದು

ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ' (ಪುಟ ೧೨೧) ಎಂಬ ನಿಶ್ಚಲತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದ. ಪ್ರಕೃತಿಯ ಸೊಬಗನ್ನು ಕಡಿದು ಮನುಷ್ಯನು ತನ್ನ ದಾರಿಯನ್ನು ಹದಗೊಳಿಸುವುದನ್ನೂ, ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸ್ವಚ್ಛಂದ ಆನಂದವನ್ನು ತುಳಿದು ನಾಗರಿಕತೆಯ ಬೇರುಬಿಡುವುದನ್ನೂ ಹೋಲಿಸಿ ಅವನ ಮನಸ್ಸು ಮಾತ್ರ ಒಂದು ನಾಟಕವನ್ನು ರಚಿಸುತ್ತಿತ್ತು' (ಪುಟ ೧೨೧). ಇದರ ಫಲವೇ ಅವನ 'The Frimordial (ಮೂಲತತ್ವ)' ನಾಟಕ.

ರಾಜಾರಾವ್ ರಚಿಸಿದ ಈ ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಆತನ ನಂಬಿಕೆ ನಿಷ್ಠೆಗಳು ಮತ್ತೆ ಸ್ಥಿರೀಕರಣಗೊಳ್ಳುವುದನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. 'ನನ್ನ ಮೂಲಗುಣವನ್ನು ಕೃತಕವಾಗಿ ತಡೆಹಿಡಿಯುವ ಧರ್ಮ, ನೀತಿ, ರಾಜಶಾಸನ, ಸಮಾಜ ನಿಯಮ, ಜನತೆಯ ಆರೋಪ ಇವೆಲ್ಲವೂ ಅಸತ್ಯದ ಮುಖಗಳು. ಪ್ರಕೃತಿ ಚಿರಯೌವನೆ, ಅವಳ ಸುಂದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತುಳಿಯಲೆತ್ನಿಸುವ ಧರ್ಮವು ತನಗೆ ತಾನೇ ನಾಶವಾಗುತ್ತದೆ' (ಪುಟ ೧೨೭) ಎಂಬುದಾಗಿ ಹೇಳುವ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಮುಂದೆ ದೇವರಾಜ, ದೇವಗುರು ಹೆಳವರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಇವರಿಗೆ ಕೈ ಕಾಲು ಬರುವುದೇ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಕೃಪೆಯಿಂದ. ಇಂಥ ನಾಟಕದ ಕರ್ತೃವಾದ ರಾಜಾರಾವ್ ಯಾವ ಜೀವನದ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ನಂಬಿದ್ದ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದೇ ಶ್ರೋತ್ರಿಯರು 'ಪ್ರಕೃತಿಯ ಹಿಡಿತದಿಂದ ಮುಕ್ತಿ ಹೊಂದದೆ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಬಿಡುಗಡೆ ಇಲ್ಲ' (ಪುಟ ೨೦೧) ಎಂದು ಬಲವಾಗಿ ನಂಬಿದ್ದಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನು ಗೆಲ್ಲಲು ಸತತವಾಗಿ ಹೆಣಗುತ್ತಿದ್ದರೆಂಬುದು ಸಂವೇದ್ಯ ಸಂಗತಿ. ಅಂದ ಮೇಲೆ ಶ್ರೋತ್ರಿಯರು ಮತ್ತು ರಾಜಾರಾವ್ ಮೌಲ್ಯನಿಷ್ಠೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧ ಮನೋಧರ್ಮದವರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಶ್ರೋತ್ರಿಯರು ಅವರ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟು ಶಕ್ತಿಶಾಲಿಯೋ, ರಾಜಾರಾವ್ ತನ್ನ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿ ಅಷ್ಟೇ ಗಟ್ಟಿಗನೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಮೇಲ್ಕಂಡ ವಿವರಗಳೇ ಸಾಕ್ಷಿ ಒದಗಿಸುತ್ತವೆ. ಶ್ರೋತ್ರಿಯರಿಗೆ ಪ್ರತಿಸ್ಪರ್ಧಿಯಾದ ಪಾತ್ರ ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡುವಾಗ ಕಾತ್ಯಾಯನಿಯನ್ನು ದುರ್ಬಲಗೊಳಿಸಿದಷ್ಟು ಕಠಿಣತೆ – ಕಾದಂಬರಿಕಾರರಿಗೆ, ರಾಜಾರಾಯನ ಪಾತ್ರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ತಲೆಹಾಕಿಲ್ಲ. ಪಾತ್ರ ಪೋಷಣೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ, ಮೌಲ್ಯನಿಷ್ಠತೆಯ ಮಾನದಂಡದ ಬಲದಿಂದ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಶ್ರೋತ್ರಿಯರಿಗೆ ಎದುರಾಗುವಷ್ಟು ಬಲ ರಾಜಾರಾಯನಿಗೆ ಇದೆ. ಶ್ರೋತ್ರಿಯರು ಹಳೆಯ ಹಾಸುಗಲ್ಲಿನ ಮೇಲೆ ಎಷ್ಟು ತೃಪ್ತರಾಗಬಲ್ಲರೋ ಅಷ್ಟೇ ತೃಪ್ತಿ ಇವನಿಗೆ ಹೊಸ ಹಸಿರಿನಲ್ಲಿ ಸಿಗಬಲ್ಲದು. ಅವರು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಕ ವಾತಾವರಣದ ಹೂರಣವನ್ನು ಸವೆದು ಶಕ್ತರಾದರೆ, ಇವನು ಸಮುದ್ರದಾಚೆಯ ಸವಿಯನ್ನೂ ಉಂಡು ಬೆಳೆದು ನಿಂತವನು. 'ಮೂಲತತ್ವ' ನಾಟಕದ ಮುಖ್ಯಮಾತುಗಳನ್ನು ಕಾತ್ಯಾಯನಿಯ ಜತೆ ಮತ್ತೆ ಆಡುವ ತನ್ನ ನಂಬಿಕೆ ನೆಲೆಯನ್ನು ತೋರಿದವನು.

ಇಷ್ಟೆಲ್ಲ ಬಲವುಳ್ಳ, ನಿಶ್ಚಲತೆಯುಳ್ಳ, ರಾಜಾರಾವ್ ಕಾತ್ಯಾಯನಿಯನ್ನು ಪ್ರೇಮಿಸುವ ಕಾಲೇಜು ಅಧ್ಯಾಪಕನಾಗಿ, ಮುಂದೆ ಏಕಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಮದುವೆಯಾಗುವುದರ ಮೂಲಕ ಹಳೆಯದ್ದನ್ನು ಹಳಸಿದ್ದೆನ್ನುವಂತೆ ನೋಡುವ ನವಸಮಾಜದ ಪ್ರತೀಕವಾಗಿ, ಮುಂದುವರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಕಾತ್ಯಾಯನಿಗೆ ಮಕ್ಕಳಾಗದಿದ್ದಾಗ ಅವಳ ನೋವನ್ನು

ಹಂಚಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಇದು ಸಹಜ ದಂಪತಿಗಳ ಸ್ವಾಭಾವಿಕ ಕ್ರಿಯೆ. ಆದರೆ ಕಾತ್ಯಾಯನಿಯ ಕಿವಿಯಲ್ಲಿ ಕೊರೆದಂತೆ, ತಲೆಯಲ್ಲಿ ತುರಿದಂತೆ, ಇವನಿಗೆ ಶ್ರೋತ್ರಿಯವರ ವಿಚಾರದೋಲಗದ ಆರ್ಭಟ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇಷ್ಟಕ್ಕೂ ಶ್ರೋತ್ರಿಯವರ ನೇರ ಪರಿಚಯವೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ.

ಹೀಗೆ, ಹಳವ ಧಾರ್ಮಿಕತೆಗೆ ಪ್ರಕೃತಿ ಚೈತನ್ಯ ತುಂಬುವುದನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ, ನೆಣವುಳ್ಳ ನಂಬಿಕೆಯ ನೆಲಗಟ್ಟಿನ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿದ್ದ ರಾಜಾರಾವ್, ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ತನ್ನ ನಂಬಿಕೆ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಅಲ್ಲಾಡಿಸುವ ಪ್ರಬಲ ಅಲೆಗಳ ಹೊಡೆತಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕದಿದ್ದರೂ, ಶ್ರೋತ್ರಿಯನ್ನು ಕಂಡಾಗ 'ನಿಮ್ಮ ಪರಿಚಯವಿದ್ದು ನಿಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ತಿಳಿದಿದ್ದರೆ ನಾನು ಇವಳನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗ್ತಿರಲಿಲ್ಲ, ನೀವು ನನ್ನನ್ನು ಕ್ಷಮಿಸಬೇಕು' (ಪುಟ ೪೮೩) ಎಂದು ಹೇಳುವಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಪರಿವರ್ತನೆಗೊಳ್ಳುವುದು ತುಂಬ ಆಶ್ಚರ್ಯಕರವಾಗಿದೆ. ಕಾದಂಬರಿಕಾರರ 'ಕೈ' ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿ ತಾನು ಬಲವಾಗಿ ನಿಷ್ಠೆಯನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದ ವಿಷಯವೊಂದನ್ನು ಅಥವಾ ತತ್ವ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಸಾರಾಸಗಟು ಬಿಟ್ಟು, ಶರಣಾಗತ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲಬೇಕಾದರೆ, ಇಂಥ ಪರಿವರ್ತನೆಗೆ ಅಗತ್ಯವಾದ ಒತ್ತಡಗಳು ಕಾದಂಬರಿಯ ಒಡಲಲ್ಲಿರಬೇಕು. ಅಂಥ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ನಂಬಿಕೆ ಬೇರು ಕ್ರಮೇಣ ಹೇಗೆ ಸಡಿಲವಾಯಿತೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಅಥವಾ ಒಂದೇ ಸಾರಿ ಹೇಗೆ ಕಿತ್ತು ಬಿತ್ತು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಬಲ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಅಗತ್ಯ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ, ಎಲ್ಲ ಮನುಷ್ಯರಂತೆ ಮಕ್ಕಳ ಬಗ್ಗೆ ಆತ ಚಿಂತಾಚಿತ್ತನಾಗಿ ತಳಮಳಿಸುವುದನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಬೇರಾವ ಪುರಾವೆಯು ಸಿಕ್ಕುವುದಿಲ್ಲ. ಅಂದ ಮೇಲೆ ಶ್ರೋತ್ರಿಯವರ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ದೊಡ್ಡದಾಗಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನದಲ್ಲಿ ರಾಜಾರಾವ್, ಪರಿವರ್ತನೆಯ ಯಜ್ಞಪಶುವಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಲಕ್ಷ್ಮಿ

ಲಕ್ಷ್ಮಿ ಕಾದಂಬರಿಯ ಪುಟ್ಟಪಾತ್ರವಾದರೂ ಸ್ವಲ್ಪ ಯೋಚಿಸುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತಾಳೆ. ಇವಳು 'ನೀಲಗಿರಿ ಸೀಮೆಯ ತಾಯಿಯ ಹೊಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟುಮಸ್ತಾದ ಆಳು ಮಾಚನಿಗೆ ಹುಟ್ಟಿದ ಮಗಳು' (ಪುಟ ೨೦೫). ಆದರೂ ಶ್ರೋತ್ರಿಯಂತಹ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಶರಣರ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಇವಳಿಗೆ ಸಿಕ್ಕಿರುವ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಆಶ್ಚರ್ಯಕರವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆಯಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಶ್ರೋತ್ರಿಯರ ಸ್ವಭಾವದ ಬಗ್ಗೆ ಯೋಚಿಸುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತೆ. ಈ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಶ್ರೋತ್ರಿಯರ ಉದಾರ, ವಿಶಾಲವಾದ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ನಿದರ್ಶನವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು; ನಿಜ. ಆದರೆ ಮಾಚನ ಮಗಳ ಬಗ್ಗೆ ತೋರುವ ವಿಶಾಲತೆ, ವಂಶದ ವಿಚಾರ ಬಂದಾಗ ಕಂಡುಬರದಿರುವುದಕ್ಕೆ ಕಾದಂಬರಿಯ ದಿಕ್ಕು ಕಾರಣವೆಂದು ಕಾಣುತ್ತೆ.

ಶ್ರೋತ್ರಿಯವರ ಮನೆಯಲ್ಲೇ ನೆಲೆಯೂರಿದ್ದ ಲಕ್ಷ್ಮಿ ಸಾಧ್ಯವಾದಷ್ಟು ನೇರವಾಗಿ ಯೋಚಿಸುತ್ತಾಳೆಂಬುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಏಕೆಂದರೆ ಅವಳಿಗೆ ಧರ್ಮ, ನಿಯಮ ಇತ್ಯಾದಿ ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಿಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ಅವಳು ಯಾವ ತತ್ವದಿಂದಲೂ

ಬಿಗಿಯಲ್ಪಟ್ಟಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಶ್ರೋತ್ರಿ ಮತ್ತು ತನ್ನ 'ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಲಕ್ಷ್ಮಿಗೆ ಅನೀತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಕಾಣಲಿಲ್ಲ. ತಾವಿಬ್ಬರೂ ಒಪ್ಪಿ ಶೀನಪ್ಪನ ಹೆಂಡತಿ ಒಪ್ಪಿ, ಡಾಕ್ಟರೇ, ಅವರನ್ನು ದೂರವಿರಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಿರುವಾಗ ಇದು ಲೋಕಾರೂಢಿ' (ಪುಟ ೨೧೧) ಎನ್ನಿಸಿ ಶೀನಪ್ಪನ ಚರ್ಯೆ ವಿಚಿತ್ರವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಿತ್ತು. ಅಲ್ಲದೆ ಕಾತ್ಯಾಯನಿ ಕಾಲೇಜಿಗೆ ಹೋಗಬೇಕೆಂದು ಹಂಬಲಿಸಿದಾಗ ಅವಳ ಪತಿ ಅರ್ಧಕ್ಕೆ ಬಿಟ್ಟ ಓದನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಅರ್ಥವಿದೆಯೆಂಬ ಲಕ್ಷ್ಮಿಯ ಮುಗ್ಧ ನೇರ ನಂಬಿಕೆಯೇ ಭಾಗೀರಥಿಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಸುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಲಕ್ಷ್ಮಿ ಬಂದ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ತನ್ನ ಸ್ಥಾನದಿಂದ ನಿರ್ಲಿಪ್ತಳಾಗಿ, ನೇರವಾಗಿ ನೋಡುತ್ತಾಳೆ.ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲೇ ಬರುವಂತೆ 'ಇದ್ದುದರಲ್ಲಿ ಅನಾಸಕ್ತ ಭಾವದಿಂದ ಇದ್ದವಳೆಂದರೆ ಅವಳೊಬ್ಬಳೇ' (ಪುಟ ೫೮).

ಈ ಪ್ರಮುಖ ಪಾತ್ರಗಳ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯು ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ವಿಭಿನ್ನ ಸಮಸ್ಯೆ ಮತ್ತು ಶಕ್ತಿಕೇಂದ್ರಗಳನ್ನು ಸಾಧಾರಣವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಿದೆಯೆಂದು ನಂಬಿದ್ದೇನೆ, ಮುಂದೆ ಇತರೆ ಮುಖ್ಯ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸೋಣ.

ದ್ವಿಪತ್ನಿತ್ವ: ಸದಾಶಿವರಾವ್ ಮತ್ತು ಕರುಣಾರತ್ನೆ

ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಮತ್ತೊಂದು ಸಮಸ್ಯೆ ದ್ವಿಪತ್ನಿತ್ವ. ಕಾದಂಬರಿಯ ಪ್ರಮುಖ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಶ್ರೋತ್ರಿಯರ ಜೀವನದಲ್ಲೇ ಒಮ್ಮೆ ದ್ವಿಪತ್ನಿತ್ವದ ವಿಷಯ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಶ್ರೋತ್ರಿಯರು ಆ ಸಲಹೆಯನ್ನು ತೀವ್ರವಾಗಿ ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅದೇ ಶ್ರೋತ್ರಿಯರು ಸದಾಶಿವರಾಯರ ದ್ವಿಪತ್ನಿತ್ವದ ವಿಷಯ ಕೇಳಿದಾಗ ಅಷ್ಟೇ ತೀವ್ರ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ತೋರಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ವಿಫಲರಾಗುತ್ತಾರೆ. ತೇಲು ಮಾತುಗಳ ತೆಪ್ಪವನ್ನು ಹತ್ತುತ್ತಾರೆ. ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ದ್ವಿಪತ್ನಿತ್ವದ ಸಮಸ್ಯೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಸದಾಶಿವರಾವ್ ಮತ್ತು ಕರುಣಾರತ್ನೆಯರಿಂದ.

ಸದಾಶಿವರಾಯರ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಪರಿಚಯ ಅವರ ಮತ್ತು ಶ್ರೋತ್ರಿಯರ ಪ್ರಥಮ ದರ್ಶನದಲ್ಲಿಯೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬಗ್ಗೆ, ಇತಿಹಾಸದ ಬಗ್ಗೆ ಅಪಾರವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಗಳಿಸಿಕೊಂಡು ಸಂಶೋಧನೆಯ ಪಥದಲ್ಲಿ ಸಾಗಿದವರು ಅವರು. 'ಮೃಚ್ಛಕಟಿಕ' ನಾಟಕವನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅವರು ತೋರಿಸುವ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯೇ ಅವರನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸುತ್ತದೆ. ಸುಟ್ಟ ಇಟ್ಟಿಗೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಶರ್ವಿಲಕನು ಹೇಳುವಾಗ ಆ ' ವರ್ಣನೆಗಳು ರಾಯರಿಗೆ ಕುತೂಹಲಕಾರಿಯಾಗಿ ಕಂಡವು. ಆಗಿನ ಕಾಲದ ಶಿಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಈ ಎಲ್ಲ ವಿಧವಾದ ಇಟ್ಟಿಗೆಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸುವುದರಿಂದ ಕಟ್ಟಡಕ್ಕೆ ಆಗುವ ವಿಶೇಷ ಲಾಭವೇನು? ಈ ವರ್ಣನೆಗಳು ಶಿಲ್ಪಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಬಂದಿವೆಯೆ? ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಶಿಲ್ಪಶಾಸ್ತ್ರ ಬರೆದ ಕಾಲವಾವುದು? ಇದನ್ನು ವಿಶೇಷ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವ್ಯಾಸಂಗ ಮಾಡಬೇಕು ಎಂದು ಅವರು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲೇ ಟಿಪ್ಪಣಿ ಹಾಕಿಕೊಂಡರು' (ಪುಟ ೨೯).

ನಾಟಕವನ್ನು ನಿಜವಾದ ಪ್ರೇಕ್ಷಕನಾಗಿ ನೋಡಿ ಅನುಭವಿಸಬೇಕಾದವರು ಹೀಗೆಲ್ಲ ಯೋಚಿಸುವುದನ್ನು ಕಂಡಾಗ ಇವರ ಮನೋಧರ್ಮದ ಪರಿಚಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಪ್ರಸಂಗ ಕೇವಲ ನಾಟಕಕ್ಕೆ ಸೀಮಿತವಾಗದೆ ಸದಾಶಿವರಾಯರ ಜೀವನ ನಾಟಕಕ್ಕೂ ಹಬ್ಬಿರುವುದನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಂಸಾರಿಕ ಸುಖಕ್ಕೆ ಸ್ವಲ್ಪವಾದರೂ ಸ್ಥಾನ ಕೊಡದೆ ಎದ್ದರೆ ಬಿದ್ದರೆ ಗ್ರಂಥ, ಅಧ್ಯಯನ ಮುಂತಾದ ಗೀಳಿನಲ್ಲೇ ಗಾಳಹಾಕಿ ಹೊಸ ಹೊಸ ವಿಷಯ ಮತ್ಸ್ಯಗಳ ಅನ್ವೇಷಣೆಗೆ ತೊಡಗುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಅವರದು. ಅವರು ಬರೆಯಲು ಹೊರಟ ಐದು ಸಂಪುಟಗಳ ಗ್ರಂಥವೇ ತಮ್ಮ 'ಶಿಶುವಿಗಾಗಿ ಇಚ್ಛಾಶಕ್ತಿ, ಬುದ್ಧಿಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಇಡೀ ಜೀವನದ ರಕ್ತಮಾಂಸಗಳನ್ನು ಹೊತ್ತು ಚಿರಂಜೀವಿಯಾಗಿ ನಿಲ್ಲಲಿ ಎಂಬ ಅದಮ್ಯ ಬಯಕೆ' (ಪುಟ ೧೦೭) ಹೊತ್ತು ಅದನ್ನೇ ಜೀವನದ ಪರಮ ಧ್ಯೇಯವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಅದನ್ನೇ ಉಸಿರಾಡುತ್ತಿದ್ದರು ಎನ್ನುವ ಅನುಭವ, ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಅವರು ಕರುಣಾರತ್ನೆಯನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗಲು ಇಚ್ಛಿಸುತ್ತಾರೆ; ತಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಯಾವ ರೀತಿಯ ಸಹಾಯವನ್ನೂ ಮಾಡಲಾರದ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿದ್ದ ನಾಗಲಕ್ಷ್ಮಿ ಶಾಸ್ತ್ರೋಕ್ತ ಪತ್ನಿಯಾಗಿ ಅಳಲಿನ ಆಗರವಾಗಿ ಇರುತ್ತಾಳೆ.

ಕರುಣಾರತ್ನೆಯ ಪಾತ್ರ ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಗೆಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಒಂದೇ ಮನೋಧರ್ಮವುಳ್ಳ ಇಬ್ಬರು ಹೆಚ್ಚು ಕಾಲ ಅಗಲಿ ಇರುವುದು ಅಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಸತ್ಯ ಇಲ್ಲಿ ಗೋಚರಿಸುತ್ತದೆ. ಸಿಲೋನಿನಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದರೂ ಆಕೆ ಅಲ್ಲಿಂದ ಬಂದು ಅದೂ ತನ್ನ ತಾಯಿತಂದೆ ಬಂಧುಬಳಗವನ್ನೆಲ್ಲ ಬಿಟ್ಟು ಬಂದು, ಸದಾಶಿವರಾಯರ ಊರುಗೋಲಾಗಿ ನಿಂತು ತನ್ನ ಶಕ್ತಿ ಚೈತನ್ಯದ ಧಾರೆಯೆರೆದು ಕೊಡುವುದನ್ನು ಕಂಡಾಗ ಆಕೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಗೌರವಭಾವ ಮೂಡುತ್ತದೆ. ಯೌವನದ ಸಹಜ ಶಕ್ತಿಗಳ ಸೆಳೆತವನ್ನೂ ಕಡೆಗಣಿಸಿ, ದೈಹಿಕ ಸುಖವನ್ನು ಪಡೆಯದೆ ಸದಾಶಿವರಾಯರ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ವಿಕಾಸಗೊಳ್ಳುವುದೇ ಪರಮ ಧ್ಯೇಯವನ್ನಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡ ಅವಳು ರಾಯರಿಗಿಂತ ಒಂದು ತೂಕ ಹೆಚ್ಚಾಗುತ್ತಾಳೆ. ರಾಯರು ತಮ್ಮ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಯಾವ ಸವಾಲುಗಳೊಂದಿಗೂ ಸೆಣಸದೆ ಅಧ್ಯಯನದ ಅಟ್ಟಣೆಯ ಮೇಲೆ ಕುಳಿತ ವ್ಯಕ್ತಿ, ಇದಕ್ಕಾಗಿ ಹೆಂಡತಿ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಉಪೇಕ್ಷಿಸುವುದು ಅವರಿಗೆ ಕಷ್ಟವಾಗಿ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಹೆಣ್ಣಾದ ರತ್ನೆ ತನ್ನ ದೇಶವನ್ನೇ ಬಿಟ್ಟು ಬಂದು ಬದುಕನ್ನು ಪರಾರ್ಥಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಪಣವಾಗಿಟ್ಟಾಗ, ಅವಳು ಅಚ್ಚ ಭಾರತೀಯ ಸ್ತ್ರೀಯೇ ಆಗಿ ಬೆರತು ಹೋದಾಗ, ಶ್ರೋತ್ರಿಯವರು ನಂಬಿದ ವಂಶ, ಧರ್ಮವಿಧಿಗಳೆಲ್ಲ ಹಿತ್ತಾಳೆ ನಿಧಿಯಂತೆ ಆಗುತ್ತವೆ. ಶ್ರೋತ್ರಿಯವರ ಧರ್ಮಗಣಿತದ ಆದರ್ಶಕ್ಕಿಂತ ರತ್ನೆಯ ಆದರ್ಶ ಬೆಳ್ಳಿ ಬೆಳದಿಂಗಳು ಚೆಲ್ಲುವ ಆಗಸದಂತೆ ಆಪ್ಯಾಯಮಾನವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಅದರಲ್ಲಿ ಅರ್ಥವೂ ಜಾಸ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾತ್ಯಾಯನಿ ನಮ್ಮ ಅನುಕಂಪಕ್ಕೆ ಪಾತ್ರಳಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಕರುಣಾರತ್ನೆಯ ಪಾತ್ರ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರುತ್ತದೆ.

ಸದಾಶಿವರಾವ್ ಮತ್ತು ಕರುಣಾರತ್ನೆಯರ ವಿವಾಹವೇ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ದ್ವಿಪತ್ನಿತ್ವದ ಅಂಗವೆಂದು ಮೊದಲೇ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ದ್ವಿಪತ್ನಿತ್ವದ ಪರಿಣಾಮದ

ಚಿತ್ರಣ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಕೂಲಂಕಷವಾಗಿ ನಡೆದು ಒಂದು ಸಮಸ್ಯೆಯ ಮಟ್ಟದ ಸ್ಥಾನ ಸಿಕ್ಕಿದೆಯೇ ಎಂಬುದು ಪ್ರಶ್ನೆ. ಇಲ್ಲಿ ಇವರಿಬ್ಬರಿಗೂ ಮದುವೆಯ ಅಗತ್ಯ ಕಾಣುವುದು ಅಧ್ಯಯನದ ಸಲುವಾಗಿ. ಅದರ ಫಲವಾಗಿಯೇ ರಾಯರು ಗ್ರಂಥ ರಚನೆಗೆ ಜೀವವನ್ನು ತೇಯುತ್ತಿದ್ದರೆ, ರಾಯರ ಈ ಕಾರ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ರತ್ನೆ ಜೀವನವನ್ನು ಮೀಸಲಿಡುತ್ತಾಳೆ. ನಾಗಲಕ್ಷ್ಮಿ ಬದುಕಿದ್ದಾಗಲೂ ರಾಯರು ಎರಡನೇ ಮದುವೆಯಾದಾಗ ನಾಗಲಕ್ಷ್ಮಿಯ ಮಾಮೂಲು ಅಳು, ಗೋಳುಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಪ್ರಬಲ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಬರದೆ ಮೌಲ್ಯ ಸಂಘರ್ಷಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲವಾಗಿದೆ. ಧರ್ಮದ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾದ ಶ್ರೋತ್ರಿಯವರು ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ: 'ಬುದ್ಧಿತತ್ವವೂ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಒಂದು ಅವಸ್ಥೆ. ಬುದ್ಧಿಯ ಸಾಧನೆಗೆ ಸಿಲುಕಿ, ಆ ಸಾಧನೆಗಾಗಿಯೇ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಬೇರೊಂದು ಮದುವೆಯೂ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಒಂದು ಆಕರ್ಷಣೆಯೇ. ಕೇವಲ ಶಾರೀರಕ ಆಕರ್ಷಣೆಯಿಂದ ಕೆಲವರು ಬೇರೆ ಮದುವೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಅದಕ್ಕಿಂತ ಇದು ಉತ್ತಮವಾದ ಆಕರ್ಷಣೆಯಾದರೂ ಮೂಲತಃ ಭಿನ್ನವಾದುದಲ್ಲ' (ಪುಟ ೩೫೩), ಮುಂದುವರಿದು, 'ಇದೂ ಆಧುನಿಕತೆಯ ಒಂದು ಮುಖ. ಅದು ಪೂರ್ತಿ ತಪ್ಪಲ್ಲ' (ಪುಟ ೩೫೪) – ಎಂದು ಹೇಳುವುದರಿಂದ ಅವರು ಈ ಪದ್ಧತಿಗೆ ನೇರ ವಿರೋಧಿಯೂ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ, ದ್ವಿಪತ್ನಿತ್ವದ ಅಂಗವಾದ ಸದಾಶಿವರಾಯರು ಅದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನದ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಯಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ದ್ವಿಪತ್ನಿತ್ವವು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಒಂದು ತೀವ್ರ ಸಮಸ್ಯೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಳೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಶ್ರೋತ್ರಿಯವರು ಹೇಗೆ ಕೇವಲ ವಂಶಪ್ರಜ್ಞೆಯುಳ್ಳವರಾಗಿ ಇತರೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳಿಗೆ ತೀವ್ರ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ತೋರದವರಾಗುತ್ತಾರೊ ಹಾಗೆ ಸದಾಶಿವರಾಯರು ಅಧ್ಯಯನನಿಷ್ಠರಾಗಿ, ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ರತ್ನೆಯ ಕೈ ಹಿಡಿದವರಾಗಿ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯನ್ನೂ ತೋರಿಸದೆ ತಮ್ಮ ಪಾಡಿಗೆ ತಾವು ಉಳಿಯುತ್ತಾರೆ.

ವಂಶವೃಕ್ಷ ಮತ್ತು ವಂಶಪ್ರಜ್ಞೆ

'ವಂಶವೃಕ್ಷ' ಹೆಸರಿನ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಚರ್ಚೆಗೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲವೆನ್ನಿಸುತ್ತೆ. ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ನಡೆದ ಪಾತ್ರ ವಿವೇಚನೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಆ ಪಾತ್ರಗಳು ವಂಶಪ್ರಜ್ಞೆಯ ವೃತ್ತದಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತವೆಯೆಂಬ ಅರಿವು ಆಗಿದೆ. ಅಲ್ಲಿನ ವಿಷಯವನ್ನೇ ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡು 'ವಂಶವೃಕ್ಷ' ಹೆಸರನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಾಗಿದೆ.

ನಮ್ಮ ಧರ್ಮ ವಂಶೋದ್ಧಾರದ ಬಗ್ಗೆ ತುಂಬ ತುರ್ತುಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡಿತ್ತೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಆಧಾರಗಳಿವೆ. ವಂಶೋದ್ಧಾರದ ಸಲುವಾಗಿ ಪರಪುರುಷನ ಸಂಪರ್ಕವೂ ನಿಷಿದ್ಧವಾಗಿರಲಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಮಹಾಭಾರತದ ಒಂದು ಪ್ರಸಂಗದಿಂದಲೇ ಅರಿಯಬಹುದಾಗಿದೆ. ಚಿತ್ರವೀರ್ಯ ವಿಚಿತ್ರವೀರ್ಯರ ಮರಣಾನಂತರ, ಅವರ ತಾಯಿ ತನ್ನ ಸೊಸೆಯರಿಗೆ ತನ್ನ ಮಕ್ಕಳಿಲ್ಲವಲ್ಲ,

ವಂಶೋದ್ಧಾರ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವಲ್ಲ ಎಂದು ವ್ಯಸನಕ್ಕೀಡಾಗಿ ಭೀಷ್ಮನ ಮೊರೆ ಹೋಗುತ್ತಾಳೆ. ಆದರೆ ಪ್ರತಿಜ್ಞಾಬದ್ಧನಾದ ಭೀಷ್ಮ ಅಂಬೆ ಅಂಬಾಲಿಕೆಯರ ಸಂಪರ್ಕಕ್ಕೆ ಸಮ್ಮತಿಸದೆ, ಆ ವೇಳೆಗೆ ಅಲ್ಲಿಗೆ ಆಗಮಿಸಿದ ವ್ಯಾಸ ಮುನಿಗಳನ್ನು ಪ್ರಾರ್ಥಿಸಿಕೊಂಡಾಗ, ಅವರು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ತತ್ಫಲವಾಗಿಯೇ ಪಾಂಡು, ಧೃತರಾಷ್ಟ್ರ, ವಿದುರರ ಜನ್ಮವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂದಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಅನೈತಿಕ ಸಂಬಂಧವೆಂದು ಕರೆಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಸಂಗ, ಅಂದು ವಂಶೋದ್ಧಾರದ ಸಲುವಾದ 'ಆಪದ್ಧರ್ಮ'ವೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿತ್ತು. ಅಂದಾಗ ವಂಶವೃಕ್ಷ ಬಂಜೆಯಾಗದಿರುವುದಕ್ಕಾಗಿ, 'ನಮ್ಮ ಧರ್ಮ' ಎಂತಹ ವಿಧಿಗಳ ವೇದಿಕೆಯನ್ನು ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿತ್ತೆಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಹಿಂದಿನಿಂದ ಅನೂಚಾನವಾಗಿ ಬೆಳೆದು ಬಂದ ಈ ವಂಶಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಪ್ರತೀಕವೇ ಶ್ರೀನಿವಾಸ ಶ್ರೋತ್ರಿಗಳೆಂಬ ವಿಷಯವನ್ನು ಹಿಂದೆಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಲಾಗಿದೆ. 'ಶ್ರೋತ್ರಿಯ ವಂಶವೆಂಬುದು ಶ್ರೋತೃಗಳಷ್ಟೇ ಪುರಾತನವೆನ್ನುವುದು ಅವರ ನಂಬಿಕೆ' (ಪುಟ ೫೫)? ಕಾಶ್ಯಪಾವತ್ಸಾರನೇದ್ರವ ಪುವರತ್ರಯಾನ್ವಿತ ಆಶ್ವಲಾಯನ ಸಮನ್ವಿತಃ ಋಕ್ ಶಾಖಾಧ್ಯಾಯೀ ಶ್ರೀನಿವಾಸ ಶ್ರೋತ್ರಿಯೋ ಹಂಭೋ ಈಶ್ವರತ್ವಾಮಭಿ ವಾದಯಾಮಿ– ಎಂದು ತಮ್ಮ ಪ್ರವರವನ್ನು ದಿನವೂ ಸಂಧ್ಯಾವಂದನೆಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪಠಿಸುವಾಗ ಅವರಿಗೆ ಒಂದು ವಿಧವಾದ ಉನ್ನತಮಟ್ಟದ ಅನುಭವವಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಆ ಮಟ್ಟದ ಜೀವನ ಮಾಡದಿದ್ದರೆ ತಾನು ವಂಶಕ್ಕೇ ಕಲಂಕ ತಂದಂತೆ ಎಂಬ ಜೀವಂತ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಿಂದ ಅವರು ತಮ್ಮ ಅನುದಿನದ ಕಾರ್ಯಕಲಾಪಗಳನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತಿದ್ದರು' (ಪುಟ ೫೫). ಇಂಥ ಶ್ರೋತ್ರಿಯರ ಜೀವನದುದ್ದಕ್ಕೂ ಈ ವಂಶಪ್ರಜ್ಞೆಯ ವೃತ್ತದ ಸುತ್ತ ಗಸ್ತು ಹೊಡೆಯುವುದನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಕಾತ್ಯಾಯನಿ ಸವಾಲಾದಾಗ ಸಂಯಮಸಾಹಸಿಯಾಗುವ ಅವರು, ಚೇನಿ ಖಾಯಿಲೆ ಬಿದ್ದ ಕೂಡಲೇ ತಳಮಳದ ತಾಣವಾಗುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಮದುವೆಯಾಗುವುದೇ ವಂಶೋದ್ಧಾರಕ್ಕೆ ಎಂದು ನಂಬಿರುವುದನ್ನು ಅವರ ಬಾಯಿಯಿಂದಲೇ ಕೇಳಿದ್ದೇವೆ. ಇವೆ ಮಾತುಗಳು ಕಾತ್ಯಾಯನಿಯ ಕಿವಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಧ್ವನಿಸಿ, ಮನಸ್ಸನ್ನೂ ಕೊರೆದು ಪಾಪಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಹುತ್ತದಲ್ಲಿ ಅವಳನ್ನು ಹಾಕಿ ಹೇಗೆ ಅವಳು ದುರಂತಕ್ಕೀಡಾಗುತ್ತಾಳೆಂಬುದನ್ನು ಅನುಕಂಪದಿಂದ ಅನುಭವಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಹೀಗೆ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಶ್ರೋತ್ರಿಯವರು ಕಪಿಲೆಯ ಪ್ರವಾಹ ನುಗ್ಗಿದರೂ ತಮ್ಮ ವಂಶಸ್ಥರ ಮನೆಬಿಟ್ಟು ಹೊರಹೋಗಲಿಚ್ಛಿಸದ ನಿಷ್ಠೆಯಿಂದ ಹಿಡಿದು, ತಮ್ಮ ಲೀಗಲ್ ತಂದೆ ಶಾಮದಾಸರೆಂಬ ಸತ್ಯ ತಿಳಿದ ಪ್ರಸಂಗವನ್ನು ಹಾದು, ಕಾತ್ಯಾಯನಿಯ ಕೊನೆಯುಸಿರಿನವರೆಗೂ– ರತ್ನೆ ತನಗೊಂದು ಮಗು ಬೇಕೆಂಬ ಆಸೆ ಹೊತ್ತಿರುವುದನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡು ವಂಶವೃಕ್ಷದ ಬೇರು, ಬಿಳಲು, ಫಲಗಳ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆಯ ವಿಷಯ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಪಸರಿಸಿದೆ. ವಂಶನಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ವಸ್ತುವನ್ನಾಗಿ ಪಡೆಯದಿದ್ದರೂ ಸಹ ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಹಿಂದಿನಿಂದ ನಡೆದುಬಂದ ನಂಬಿಕೆಯ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಕೆಲವು ಹಳೆಯ ಕಾವ್ಯ, ನಾಟಕಗಳಲ್ಲೂ ಕಾಣಬಹುದು. ಭಾಸಕವಿಯ ಪ್ರತಿಮಾ ನಾಟಕವನ್ನೇ ಉದಾಹರಿಸಬಹುದು. ಪ್ರತಿಮಾ ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಬರುವ ವಂಶನಿಷ್ಠೆ 'ವಂಶವೃಕ್ಷ'ದ ವಂಶನಿಷ್ಠೆಯಂತೆ ಎದ್ದು ಕಾಣದಿರುವುದಕ್ಕೆ ಉದ್ದೇಶ ಭಿನ್ನತೆಯೇ ಕಾರಣವಿರಬಹುದು. ಪ್ರತಿಮಾ ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಬರುವ

ವಂಶಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರೊ. ಕೀರ್ತಿನಾಥ ಕುರ್ತಕೋಟಿಯವರು 'ನಾಟಕ ಮತ್ತು ವಂಶಪ್ರಜ್ಞೆ' ಎಂಬ ಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಪ್ರಾಸಂಗಿಕವಾಗಿ ನೆನೆಸಬಹುದೆಂದು ಕಾಣುತ್ತೆ:

"ವಂಶಪ್ರಜ್ಞೆ, 'ಪ್ರತಿಮಾ' ನಾಟಕದ ರಸಭಾವಗಳಷ್ಟನ್ನೇ ಅಲ್ಲದೆ ನೀತಿ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಕೂಡಾ ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ.... ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ನೀತಿ ಮತ್ತು ಧರ್ಮಗಳು ವಿಶಾಲವಾದ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಿಂದ ರೂಪಿತವಾಗಿವೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಧರ್ಮಕ್ಕೆ ವಂಶಧರ್ಮ ಹರವಾದ ಪರಿಪ್ರೇಕ್ಷ್ಯವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ರಾಮ ಭರತರ ನಡವಳಿಕೆಯಲ್ಲಿಯ ನೀತಿಯನ್ನು ಅಳೆಯಬೇಕಾದರೆ, ಬೆಲೆಗಟ್ಟಬೇಕಾದರೆ ಈ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮಾನದಂಡವಾಗುತ್ತದೆ."

ಅಂತೆಯೇ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಹರಡಿಕೊಂಡಿರುವ ವಂಶಪ್ರಜ್ಞೆ ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸುವ ಮಾನದಂಡವಾಗುತ್ತದೆ. 'ಪ್ರತಿಮಾ' ನಾಟಕದಲ್ಲಿ 'ವ್ಯಕ್ತಿಧರ್ಮಕ್ಕೆ ವಂಶಧರ್ಮ ಹರವಾದ ಪರಿಪ್ರೇಕ್ಷ್ಯವನ್ನು' ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಟ್ಟರೆ, ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ವಂಶಧರ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿಧರ್ಮವನ್ನು ಪರಿಪೋಷಿಸುವುದನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ವಂಶಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಪರಿಸರದಿಂದ ದೂರ ಸರಿಯುವವರನ್ನೂ ಮತ್ತೆ ಸೆರೆಹಿಡಿಯುವ ಪರಿಯನ್ನು ನೋಡುತ್ತೇವೆ.

ವಂಶಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಅಳವಟ್ಟಿದ್ದರೂ ನಾಟಕದ ಸಂವಿಧಾನದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ, ಭಾಸನ ನಾಟಕಕ್ಕೆ 'ಪ್ರತಿಮಾ' ಎಂಬ ಹೆಸರು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗುತ್ತದೆ. ವಂಶಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನೇ ತಳಹದಿಯಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಸಾಗುವ ಈ ಕಾದಂಬರಿಗೆ 'ವಂಶವೃಕ್ಷ'ವೆಂಬ ಹೆಸರು ಹೆಚ್ಚು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗಿದೆಯೆಂದು ಒತ್ತಿಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ.

'ವಂಶವೃಕ್ಷ' ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ಮೌಲ್ಯ

"ಜೀವನದ ವಿಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಅರಿಯುವುದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಸುಮೌಲ್ಯಗಳ ಬಗೆಗೆ ನಮ್ಮ ಅಂತಃಕರಣದ ಆಕರ್ಷಣೆಯನ್ನು ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಹೆಚ್ಚಿಸುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ" ಎಂದು ಡಾ|| ಭೈರಪ್ಪನವರು ನಂಬುತ್ತಾರೆಂಬುದನ್ನು ಹಿಂದೆಯೇ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಇವರು ಒಂದು ಮೌಲ್ಯದ ಬಗೆಗೆ ಸಹೃದಯರ ಅಂತಃಕರಣದ ಆಕರ್ಷಣೆಯನ್ನು ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಹೆಚ್ಚಿಸುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆಂದು ಹೇಳಬಹುದಾಗಿದೆ. ಅಂಥ ಮೌಲ್ಯ ಯಾವುದೆಂದು ನೋಡಿದ ಕೂಡಲೇ ಶ್ರೋತ್ರಿಯರು ನಮ್ಮ ಕಣ್ಮುಂದೆ ನಿಲ್ಲುತ್ತಾರೆ. ಶ್ರೋತ್ರಿಯರು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಹಳೆಯ ಧಾರ್ಮಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳೇ ಇಂಥ ಮೌಲ್ಯಗಳೆಂದು ಗೊತ್ತಾದಾಗ, ಇಂದಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇವುಗಳ ಸ್ಥಾನದ ಬಗ್ಗೆ ಯೋಚಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಇಂದು ಧರ್ಮದ ಸ್ವರೂಪ ಬದಲಾಗಿದೆ. ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ವಿಶಾಲಧರ್ಮದ ಉಪದೇಶವನ್ನು ಚಾಚೂತಪ್ಪದೆ ಕರಾರುವಾಕ್ಕಾಗಿ ನೆರವೇರಿಸುತ್ತ ಇದ್ದರೂ ಧರ್ಮವೆಂಬುದು 'ಮತಧರ್ಮ'ದ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಇಳಿದಿದೆಯೆಂಬುದು ಸೂರ್ಯ ಸ್ಪಷ್ಟ. ತಂತಮ್ಮ ಮತದ ಒಬ್ಬೊಬ್ಬ 'ಮಹಾತ್ಮ'ನ ಮೆರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ

ಮಗ್ನರಾಗಿ ತಾವೇ ಮೆರೆಯುವ ಮನುಷ್ಯರು ಹೆಚ್ಚುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಧರ್ಮ ತನ್ನ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಧರ್ಮವಿರುದ್ಧವೆನ್ನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಹೊಸ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ತಲೆ ಎತ್ತಿವೆ. ಎಲ್ಲಾ ಹೊಸ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಸಂಜೀವಿನಿ ಸಾದೃಶ್ಯಗಳೆಂದು ಹೇಳಲಾಗದು. ನಿಜ. ಆದರೆ ಬದುಕನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸುತ್ತ ಹೊಸ ಹೊಸ ಅನುಭವಗಳ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣತೆಯನ್ನು ತಂದುಕೊಡುವ ಕೆಲವಾದರೂ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಇವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಜ್ಞಾಪಿಸಿಕೊಂಡಾಗ, ಕಾದಂಬರಿಕಾರರು 'ವಂಶವೃಕ್ಷ'ದಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಮೌಲ್ಯಸಾಧನೆಗೆ ತೊಡಗಿದ ರಾಜಾರಾವ್ ಮತ್ತು ಕಾತ್ಯಾಯನಿಯರನ್ನು ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಸೋಲಿನತ್ತ ಕೊಂಡೊಯ್ಯುತ್ತಿದ್ದಾರೆಂಬ ಗುಮಾನಿ ಎಲ್ಲ ವಿವೇಚನೆಯಿಂದ ಬಂದಿರುವಾಗ, ಕಾದಂಬರಿ ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯುವ ಮೌಲ್ಯ ಚಲನಶೀಲ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಗಾಮಿ ಧೋರಣೆಯದೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಬದುಕಿನ ಒಂದೊಂದು ಪ್ರಸಂಗಕ್ಕೂ ಅನುಭವದ ಆವರಣದಲ್ಲಿ ದಾರಿ ಹುಡುಕಿಕೊಳ್ಳುವ ಸ್ವಾಭಾವಿಕ, ಸಾಮಾನ್ಯ, ಸಮರ್ಥ ರೀತಿಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವ ಬದಲು ಶ್ರೋತ್ರಿಯರಂತೆ ಎಲ್ಲದಕ್ಕೂ ಧರ್ಮಗ್ರಂಥಗಳ ಹಳಿಯ ಮೇಲೆ ಬದುಕಿನ ಬಂಡಿ ಬಿಡುವ ಬಯಕೆ ಅರ್ಥಹೀನ ಎನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಧರ್ಮ ಗ್ರಂಥೋಕ್ತ ಮಾರ್ಗಾನುಸರಣೆಗೆ ಬದ್ಧರಾಗಿ ಶ್ರೋತ್ರಿಯರು ಸನ್ಯಾಸಾಶ್ರಮ ಸ್ವೀಕಾರಕ್ಕೆ ಹೋಗುವುದು ಕೃತಿಕಾರರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ತೋರಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಪರಂಪರೆಯ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಸಾರಾಸಗಟು ಹರಾಜು ಹಾಕಬೇಕೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಹೇಗೆ ಕೇವಲ ಹಾರಾಟವಾಗುತ್ತದೆಯೋ, ಹಾಗೆಯೆ ಅಂಧಶ್ರದ್ಧೆಯ ಅಡಿಗಲ್ಲ ಮೇಲೆ ನಿಂತು, ಬದುಕಿನ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣ ಅನುಭವದಿಂದ ಬೆಳೆಯದೆ ಹೋಗುವ, ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಹದಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ, ಮೆದುಳನ್ನು ಹುರಿಗೊಳಿಸುವ ರೀತಿ ಅರ್ಥಹೀನ ಹೋರಾಟವಾಗುತ್ತದೆ.

ಒಟ್ಟಾರೆ – ಗಂಭೀರ ಆಲೋಚನೆಗೆ ಒಳಗಾದ, ಮಿಶ್ರ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಗಳಿಸಿದ 'ವಂಶವೃಕ್ಷ' ಜನಪ್ರಿಯ ಕೃತಿಯೂ ಆಗಿದೆಯೆಂಬುದು ಮರೆಯುವ ವಿಷಯವಲ್ಲ. ಕೆಲವು ಕಡೆ ಅಷ್ಟೇನೂ ಅನಿವಾರ್ಯವಲ್ಲದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿಷಯಗಳ ಸಂವಾದವಿದ್ದರೂ ಒಟ್ಟಾರೆ ಓದಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಸನ್ನಿವೇಶಗಳನ್ನು ಮನಮುಟ್ಟಿಸುವ ಕಲೆ ಕಾದಂಬರಿಕಾರರಿಗೆ ಸಿದ್ಧಿಸಿದೆ. ಬದುಕಿನ ಸವಾಲುಗಳಿಗೆ ಸನಾತನ ಧರ್ಮವೇ ಸಂಜೀವಿನಿಯೆಂಬ ಭ್ರಮೆಯಿಟ್ಟುಕೊಂಡು, ಶ್ರೋತ್ರಿಯವರಂತೆ ಯೋಚಿಸುವವರಿಗೆ ಮತ್ತು ನಾಗಲಕ್ಷ್ಮಿಯಂತೆ ರಾಮನಾಮದ ಬರವಣಿಗೆಯ ಮೂಲಕ ತನ್ಮಯತೆ ಪಡೆಯುವ ನಂಬಿಕೆಯುಳ್ಳವರಿಗೆ ಕಾದಂಬರಿ ಬೇಗ ಅತ್ಯುತ್ಕೃಷ್ಟ ಎನ್ನಿಸಬಹುದು. ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧ ನೆಲೆಯವರಿಗೆ ಪ್ರಗತಿಪರವಲ್ಲದ ಕೃತಿಯೆನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಗಂಭಿರ ಚರ್ಚೆಗೆ ಪ್ರೇರಣೆಯಾಗುವ ಸಂಗತಿಗಳು ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವಂತಿಲ್ಲ.

ಜನವರಿ, ೧೯೭೨

ಕುವೆಂಪು ಕುರಿತು ಕೆಲವು ಮಾತು

ಆಗಿನ್ನೂ ನಾನು ಶಾಲಾ ಬಾಲಕ. ಮಾಧ್ಯಮಿಕ ಶಾಲೆಯ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿ. 'ಕುಮಾರವ್ಯಾಸನು ಹಾಡಿದನೆಂದರೆ ಕಲಿಯುಗ ದ್ವಾಪರವಾಗುವುದು' ಎಂಬ ಪದ್ಯವನ್ನು ಉರುಹೊಡೆದು ಖುಷಿಪಡುತ್ತಿದ್ದೆ. ಕವಿಗಳೆಂದರೆ ತದ್ರೂಪು ಋಷಿವರ್ಯರೇ ಎಂಬ ಭ್ರಮೆಯಿದ್ದ ಕಾಲವದು. ರಾಷ್ಟ್ರಕವಿ ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಪದ್ಯವೊಂದು ನನಗೆ ಬರುತ್ತೆ ಅನ್ನೋದೆ ಅಂದಿನ ಹೆಮ್ಮೆಯ ವಿಷಯವಾಗಿತ್ತು ನನಗೆ. ಪದ್ಯದ ಸತ್ವದ ಪರಿಚಯವಾಗದಿದ್ದರೂ ಕೆ. ವಿ. ಪುಟ್ಟಪ್ಪನವರ ಕಾವ್ಯನಾಮವೇನು ಎಂದು ತರಗತಿಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಪರೀಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿ ಕೇಳಿ 'ಕುವೆಂಪು' ಅನ್ನೊ ಹೆಸರು ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ತಳವೂರುವಂತೆ ಮಾಡಿದ ನಮ್ಮ ಈ ಮೇಷ್ಟ್ರುಗಳು ಈ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಕವಿಯ ಪ್ರಥಮ ಪರಿಚಯಕಾರರು. 'ಕನ್ನಡದಲ್ಲೊಬ್ಬ ರಾಷ್ಟ್ರಕವಿ' ಯೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲೇ ಬೀಗುತ್ತ ಅವರ ಕನ್ನಡಪರ ಕವಿತೆಗಳನ್ನು ಹುಮ್ಮಸ್ಸಿನಿಂದ ಓದುವ, ಹೆಚ್ಚೇನು ಗೊತ್ತಾಗದ, ಗೊತ್ತುಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗದ ಮನಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಮೀರಿ ಕಾಲೇಜ್ ಮೆಟ್ಟಿಲು ಹತ್ತಿ ಸಾಹಿತ್ಯಾಭ್ಯಾಸಿಯಾದಾಗ ಕಂಡುಬಂದ ಕುವೆಂಪು ಸ್ವರೂಪವೇ ಬೇರೆಯಾಗಿತ್ತು. ಹಳ್ಳಿಯಿಂದ ಮತ್ತು ಬಡತನದಿಂದ ಬಂದ ನನ್ನಂಥವರಿಗೆ ಪಟ್ಟಣದ ಆಕರ್ಷಣೆಯಿತ್ತಾದರೂ ವಿಚಿತ್ರ ಬುದ್ಧಿವಂತಿಕೆ ಮತ್ತು ಶಿಕ್ಷಣದ ಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳು ರಕ್ತಗತವಾಗದಿದ್ದುದು ಸಹಜ. ಈ ದಿನಗಳಲ್ಲೇ ನಾನು ಕುವೆಂಪು ಕುರಿತಂತೆ ಚಿತ್ರ-ವಿಚಿತ್ರ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ಕಂಡೆ. ಕುವೆಂಪುರವರೊಬ್ಬರೇ ಮಹಾಕವಿ ಎಂಬ ಅಬ್ಬರದೊಂದಿಗೇ, ಅವರು ಅದಿನ್ನೆಂಥ ಕವಿಯೊ ಎಂಬ ಕಟಕಿ ಮತ್ತು ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಕವಿಯೆಂಬಂಥ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಕಂಡು ಒಂದು ಕ್ಷಣ ತಬ್ಬಿಬ್ಬು. ದೊಡ್ಡವರಾದರೇನು ಸಕಾರಣವಾಗಿ ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದರೆ, ಪ್ರತಿಭಟಿಸಿದರೆ ತಪ್ಪಲ್ಲ ಎಂಬ ನನ್ನ ಅನಿಸಿಕೆಗೆ ಕುವೆಂಪು ಕುರಿತ ಟೀಕೆ ಆಹಾರ ಒದಗಿಸಿತ್ತು.

ಒಂದು ಸಾರಿ – ತುಮಕೂರು ಕಾಲೇಜಿನಲ್ಲಿ, ನಮ್ಮ ತರಗತಿಯಲ್ಲಿ, ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದೆ: "ಕುವೆಂಪು ಅವರು ವಿಮರ್ಶಕರನ್ನು ಕುರಿತು ಗ್ರಾಮಸಿಂಹ ಅನ್ನೋದು, ಆಮೇಲೆ ನಾನೇರುವೆತ್ತರಕ್ಕೆ ಏರ್ತಿಯಾ ಹಾಗೆ ಹೀಗೆ ಅಂತ ಸವಾಲೆಸೆಯೋದು ಸರೀನಾ ಸಾರ್?" ಕನ್ನಡ ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು ಘೋಷಿಸಿದರು: "ಅವರು ಮಹಾಕವಿ, ಹಾಗೆಲ್ಲ ಕೇಳಬಾರದು." ತಕ್ಷಣ ನಾನೆಂದೆ: "ತಪ್ಪಿರೋದಾದ್ರೆ ಕೇಳೋಕೆ ಮಹಾಕವಿ ಆದ್ರೇನು? ಸಣ್ಣ ಕವಿ ಆದ್ರೇನು ಸಾರ್?" ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರ ದುಂಡು ದೇಹದಲ್ಲಿ ಸಿಟ್ಟು ಸಂಚರಿಸಿ "ನಿಂಗವೆಲ್ಲ ಗೊತ್ತಾಗಲ್ಲ, ನೀನಿನ್ನೂ ಚಿಕ್ಕವನು, ಕುಕ್ಕರಿಸು" ಎಂದರು. ನಾನು ಗೊಣಗ್ತಾ ಕುಕ್ಕರಿಸಿದೆ. ಒಂದೆರಡು ದಿನಗಳ ನಂತರ

ಅದೇ ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು ನನ್ನ ಬಗ್ಗೆ ಒಳ್ಳೇ ಭಾವನೆ ಇದ್ದದ್ದರಿಂದಲೋ ಏನೋ ಕರೆಸಿ ಸದಾ ಟೀಕಿಸುತ್ತ ರಾಜಕೀಯ ಮಾಡುವ ವಿಮರ್ಶಕರಿಗೆ ಬೇಸತ್ತು ಹಾಗೆಲ್ಲ ಬರೆದಿದ್ದಾರೆಂದು ಕುವೆಂಪು ಕ್ರುದ್ಧತೆಗೆ ಕಾರಣ ಕೊಟ್ಟರು. ಅದೇನೇ ಇರಲಿ, ಆಗಾಗಲೇ ಕುವೆಂಪು ಅದೆಷ್ಟು ದೊಡ್ಡ ಸಾಹಿತಿಯಾಗಿದ್ದರೆಂದರೆ ಮಹಾನ್ ಲೇಖಕನ "ತಪ್ಪು" ತೋರಿಸಿ ಪ್ರಶ್ನೆ ಕೇಳಿದ ಎಳಸು ಹೆಮ್ಮೆ ನನ್ನಲ್ಲಿ ತುಂಬಿತ್ತು. ಕುವೆಂಪು ಅವರನ್ನು ಕುರಿತು ಎದುರು ಮಾತಾಡುವುದೇ ಸೌಜನ್ಯ ಅಲ್ಲವೆಂಬ– ವಾತಾವರಣದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರನ್ನೇ ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದೆನಲ್ಲ ಎಂದು ಒಂಥರಾ ಖುಷಿ ಒಳಗೇ ಕುಣೀತಿತ್ತು. ಹಿಂದೆಲ್ಲ ಕುವೆಂಪು ಬಗ್ಗೆ – ಅವರು ಮನೆಬಿಟ್ಟು ಹೆಚ್ಚು ಹೊರಬರೊಲ್ಲ, ಭಾವನಾ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ವಿಹರಿಸುತ್ತ ತಮ್ಮ ಉದ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ಓಡಾಡ್ತಾರೆ, ಕಣ್ಮುಚ್ಚಿ ಕೂತು ಕಲ್ಪನೆಯ ಬೆನ್ನು ಹತ್ತುತ್ತಾರೆ – ಎಂದೆಲ್ಲ ಕೇಳಿ ಕೇಳಿ 'ಋಷಿ ಕವಿಯ ಕಲ್ಪನೆ' ಹೊತ್ತಿದ್ದವನು ಅದನ್ನು ಇದೀಗ ಎತ್ತೆಸೆದ ಹೆಮ್ಮೆಯೂ ಬಂದಿತ್ತು.

ನವ್ಯದ ನೆರಳಿನಲ್ಲಿ

ಮುಂದೆ ಎಂ. ಎ. ಮುಗಿಸಿ, ನಾನೂ ಕಾಲೇಜ್ ಮೇಷ್ಟ್ರಾಗುವ ವೇಳೆಗೆ ಕುವೆಂಪು ಪ್ರಶಂಸೆಗೇ ಬದ್ಧವಾದ ಪಂಡಿತ ಮಂಡಲಿಯ ಮನೋಧರ್ಮವನ್ನೇ ಪ್ರಶ್ನಿಸಬೇಕು ಎನ್ನಿಸುತ್ತಿತ್ತು. ಇಂಥ ಆರಾಧನೆ ಯಾಕೆ? ಮಹಾಕವಿಗೆ ಇದು ಸರಿಯಾದ ನ್ಯಾಯ ಸಲ್ಲಿಸಿದಂತೆ ಆಗುತ್ತದೆಯೆ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ನನ್ನಲ್ಲಿ ಏಳುವಾಗ ನವ್ಯಸಾಹಿತ್ಯ ಚಳುವಳಿ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಬಲಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿತ್ತು. ಅದರ ವಕ್ತಾರರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರಿಗೆ ಕುವೆಂಪು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕಂಡರೆ, ಅದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಕಾವ್ಯ ಕಂಡರೆ ಅಷ್ಟಕಷ್ಟೆ. ಅನೇಕ ಟೀಕೆಗಳನ್ನು ನಾನು ಓದಿದ್ದೆ; ಕೇಳಿದ್ದೆ. ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಕುರಿತು, ನಿಸರ್ಗವನ್ನು ಕುರಿತು ಕುವೆಂಪು ಬರೆದದ್ದನ್ನು ಓದಿ ಬೀಗಿ, ಬಿಡುಗಡೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದ ನನಗೆ ನವ್ಯರ ಪ್ರಶ್ನಿಸುವ ಧೋರಣೆ ಬೇಗ ಹಿಡಿಸಿದ್ದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕ. ಆಗ 'ನವ್ಯದ ನೆರಳು' ಮಾತ್ರವಾಗಿದ್ದ ನನ್ನಂಥವರಿಗೆ ಕುವೆಂಪು ಕಾವ್ಯಶಿಲ್ಪದ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತಾಡುವ ಧೈರ್ಯ ಬಂತು. ಅದು ಹೀಗೆ, ಇದು ಹಾಗೆ ಎಂದು ನನ್ನ ಸ್ನೇಹಿತರನೇಕರು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದ ಮಾತುಗಳನ್ನೇ ನನ್ನಷ್ಟು ಸಾಹಿತ್ಯ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲದವರ ಎದುರು ಹೇಳಿ "ಕುವೆಂಪು ಕಾವ್ಯವನ್ನೇ ಟೀಕಿಸುವ ನನ್ನ ಧೈರ್ಯ ಎಂಥದು! ನನ್ನ ಮಾತು ಎಷ್ಟು ಹರಿತ" ಎಂದು ಮನವುಬ್ಬಿಸುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅನಗತ್ಯ ಅಹಂಕಾರವೂ ಅಡಗಿತ್ತೆಂದು ಕಾಣುತ್ತೆ. ವಿಚಿತ್ರವೆಂದರೆ ನನ್ನ ಸುತ್ತಮುತ್ತಲ ನವ್ಯರು, ನವ್ಯದ ನೆರಳುಗಳು ನನಗಿಂತ ಮೊನಚು! ಕಡ್ಡಿ ತುಂಡಾದಂಥ ಮಾತು! ಇವನು ಕವಿಯೇ ಅಲ್ಲ, ಅವನು ಲೇಖಕನೇ ಅಲ್ಲ– ಎಂಬಂಥ ಖಡಾಖಂಡಿತ ತೀರ್ಮಾನಗಳು! ಈ ಮಧ್ಯೆ ನವೋದಯ ಕವಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಅಷ್ಟಿಷ್ಟು ಗೌರವದಿಂದ ಮಾತನಾಡಿ ಹಿಂಬದಿ ಮೂದಲಿಕೆಗೆ ಒಳಗಾದ ನೆನಪು ನನಗೆ, ನಾನಾದರೂ ಹೇಗೆ ತಾನೆ 'ಹಳ್ಳಿಗುಗ್ಗು' ಆಗಿಯೇ ಮುಂದುವರಿಯಲಿ? ಸರಿ ಬಾಯ್ಬಿಟ್ಟರೆ ಟೀಕೆ ಟಿಪ್ಪಣಿ ಶುರು ಆಯಿತು. (ಓದಬೇಕಾದದ್ದು ತುಂಬಾ ಇತ್ತು ಎಂಬುದೂ ನನಗೆ ಗೊತ್ತು) ಅದಕ್ಕೆ ಕುವೆಂಪುವೇ ಗುರಿಯಾಗಬೇಕೆ? "ಕನ್ನಡದ ಬಗ್ಗೆ ಅಷ್ಟು ಮಾತನಾಡುವ ಕುವೆಂಪು ಸಂಸ್ಕೃತ

ಭೂಯಿಷ್ಠ ಶೈಲಿಗೆ ಮಾರು ಹೋಗಿದ್ದಾರೆ. ಅವರದು ಆಡಂಬರದ ಆದರೆ ಅರ್ಥದ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯಿಲ್ಲದ ಭಾಷಾ ಬಳಕೆ' ಎಂದಾಗ ಇಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ? ಆದರೆ ಕುವೆಂಪು ಕಾವ್ಯದ ಕನ್ನಡ ಪದಗಳ ಸಂಖ್ಯೆಯನ್ನು ಸಂಶೋಧಿಸಿಬಿಡಲೆ ಎಂಬಷ್ಟು ವೇಗವರ್ಧಕ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ತೊಡಗುವ ಮುಂಚೆ, ಹುಸಿ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆ, ಬುದ್ಧಿಜೀವಿ ಪೋಜು, ಹೆಮ್ಮೆಯ ಹಿಂದೆ ಅಡಗಿದ ಹಮ್ಮು– ಇಂಥ ಸ್ಥಿತಿಗಳಿಂದ ನಾವು ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಪರಿಸರ ಪಾರಾಗಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯ ಕಾಣಿಸಿತು.

ಬದಲಾದ ದೃಷ್ಟಿ

ಆದರೆ ನಾನು ಹೀಗೇ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಇರುವ ಮನಸ್ಸೂ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಒಳಗೇ ಹೋರಾಟವೊಂದು ಶುರುವಾಗಿತ್ತು. ನಾನು ಬೆಳೆಯುತ್ತ ಬಂದಂತೆ, ಬೃಹತ್ ಕೃತಿ ಓದುತ್ತಿದ್ದೇನೆಂದು, ತೋರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲೆಂದೇ ಕುವೆಂಪು ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಹಿಡಿದು ಓಡಾಡುವ ಇದನ್ನು ಅವರಿವರು ಗಮನಿಸಲಿ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವ ಬಾಲಿಶತನದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಹೊಂದುತ್ತ, ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಟೀಕೆಯೆ ದೊಡ್ಡಸ್ತಿಕೆಯ ಲಕ್ಷಣವೆಂಬ ಹುಸಿ ಹೆಮ್ಮೆಯ (ಹಮ್ಮಿನ?) ಆವರಣವನ್ನೂ ಭೇದಿಸಿ ಹೊರಬಂದ ನನ್ನ ಈ ಮಾನಸಿಕ ಹೋರಾಟ, ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಿಕಾಸಶೀಲ ಕನ್ನಡ ಮನಸ್ಸು ಕನ್ನಡದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಾತಾವರಣ ಮತ್ತು ಇದರೊಂದಿಗೆ ದೊಡ್ಡ ಬರಹಗಾರನೊಬ್ಬನ ಸಂಬಂಧದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ಬೆಳಕು ಚೆಲ್ಲಬಹುದು. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಬೆಳೆಯುತ್ತ ಬಂದ ನನ್ನ ಮನಸ್ಸಿನೊಂದಿಗೇ ಕುವೆಂಪು ಅವರ ವಿಚಾರವನ್ನಿಟ್ಟು ನೋಡುತ್ತ ನಮ್ಮ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಅವರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಕಂಡು ಬಂದ ಕುರುಡು ವೈಭವೀಕರಣ, ಸಾರಾಸಗಟು ಟೀಕೆ, ಇದರ ನಡುವೆ ಇನ್ನೂ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಗೌರವಕ್ಕೆ ಕಾದುಕೂತ ಕುವೆಂಪು ಕೃತಿಗಳತ್ತ ಗಮನ ಸೆಳೆಯುವುದು ನನ್ನ ಉದ್ದೇಶ. ಇಂಥ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಾತಾವರಣದಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿರಬಹುದಾದ ಶಕ್ತಿಗಳ ಪರಿಚಯವೂ ಇಲ್ಲಾಗಿದೆ. ಎರಡು ರೀತಿಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಿಂದಲೂ ಕುವೆಂಪು ಅವರಿಗೆ ಸ್ವಲ್ಪ ಮಟ್ಟಿಗಾದರೂ ಅನ್ಯಾಯವಾಗಿದೆ.

ನನಗನ್ನಿಸುತ್ತೆ– ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಭಾಷೆ ಯಾಕೆ ಸಂಸ್ಕೃತಭೂಯಿಷ್ಠವಾಯಿತು ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರಿಸುವ ಬದಲು ಅದನ್ನು ದೋಷವೆಂದೊ, ಗುಣವೆಂದೊ ತೋರಿಸುವುದರಲ್ಲೇ ತನ್ಮಯರಾದವರು ಹೆಚ್ಚು ಜನ. ಕೆಲವರು ಈ ಭಾಷಾಶೈಲಿಯಲ್ಲಿ ಗಾಂಭೀರ್ಯದ ನಡತೆಯನ್ನು ಕಂಡರೆ, ಇನ್ನು ಕೆಲವರು ಕನ್ನಡದ ಜಾಯಮಾನಕ್ಕೊಗ್ಗದ ರೀತಿಯನ್ನು ಕಂಡರು; ತಮ್ಮ ತೀರ್ಮಾನಗಳನ್ನು ಮಂಡಿಸಿದರು. ಕನ್ನಡ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂದರ್ಭದ ಒಬ್ಬ ಮಹತ್ವದ ಬರಹಗಾರರಾದ ಕುವೆಂಪು ಹೀಗೇಕೆ ಬರೆದರೆಂದು ಶೋಧನೆಗೆ ಹೋಗಲಿಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ಈ ಎರಡು ವಿಮರ್ಶಾ ಮಾರ್ಗಗಳ ಮಿತಿ ಎಂದರೆ ಕೃತಿಯೊಂದರ ಗುಣ –ದೋಷಗಳ ಕಾರಣಗಳನ್ನು 'ವೈಯಕ್ತಿಕ' ಗೊಳಿಸಿದ್ದು. ತಮ್ಮ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಗ್ರಾಮೀಣ ಬದುಕಿನ ದಟ್ಟ ಚಿತ್ರಗಳ ಗಾಢಾನುಭವ ಕೊಡುವ ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಸಂಸ್ಕೃತದ ಮೋಹದ

ಹಿಂದೆ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಕಾರಣ ಮಾತ್ರವಿದೆಯೊ ಅಥವಾ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂದರ್ಭದ ಒತ್ತಡಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬನಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡ 'ಮೋಹ' ಇದಾಗಿದೆಯೊ ಎಂಬ ಶೋಧನೆ ವಿಮರ್ಶೆಯ ವಿಕಾಸ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಇಂಥ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ, ಶೋಧನೆಗೆ, ಅವಕಾಶ ಕಲ್ಪಿಸಿದ ಕುವೆಂಪು ಕೃತಿಗಳಿಗೆ 'ಸೂಕ್ತನ್ಯಾಯ' ಸಲ್ಲಿಸುವ ಕೆಲಸವೂ ಹೌದು.

ಇಂಡಿಯಾದ ವರ್ಣಪದ್ಧತಿ, ದುಡಿಮೆಯ ವಿಭಜನೆಯ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ರೂಪುಗೊಂಡು ಅನೇಕರಿಗೆ ಅಕ್ಷರ ನಿರಾಕರಣೆಯಾದದ್ದು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸತ್ಯ. ಇಂಥ ನಿರಾಕರಣೆಗೆ ಒಳಗಾದವರಿಗೆ ಕನ್ನಡದ ಓದೇ ಸಿಕ್ಕದಿದ್ದಾಗ ಇನ್ನು 'ದೇವಭಾಷೆ'ಯಾದ ಸಂಸ್ಕೃತ ಸಮೀಪಕ್ಕಾದರೂ ಹೇಗೆ ಬಂದೀತು? ಅದು ಭೂದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಮೀಸಲು, ನಮ್ಮ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಈ 'ಮೀಸಲಾತಿ'ಯ ಫಲವಾಗಿ ಕೇವಲ ದುಡಿಯುವುದಕ್ಕೆ ಮೀಸಲಾದವರು ಅನೇಕ ಸವಲತ್ತುಗಳಿಂದ ವಂಚಿತರಾದರು. ಆದರೆ ಇಪ್ಪತ್ತನೇ ಶತಮಾನದ ಬದಲಾವಣೆಗಳು ಶಿಕ್ಷಣದ ಬಾಗಿಲನ್ನು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ತೆರೆಯುವಂತೆ ಮಾಡಿವೆ. ಶಿಕ್ಷಣ ಪಡೆದ 'ಸಂಸ್ಕೃತ ವಂಚಿತ ವರ್ಗ'ದ ಸೂಕ್ಷ್ಮಜ್ಞರಿಗೆ ಸಂಸ್ಕೃತ ಒಂದು ಸವಾಲಾಗಿ ಆ ಮೂಲಕ ಮೋಹವಾಗಿ ಕಾಡಿದ್ದರೆ ಅದು ನಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂದರ್ಭದ ವೈಚಿತ್ರ್ಯ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬೇಂದ್ರೆಯಂಥವರ ಆಡುನುಡಿಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ವಿಧಾನಕ್ಕೂ ಕುವೆಂಪು ಅಂಥವರ ಈ 'ಸಂಸ್ಕೃತ ಗಂಭೀರ' ಶೈಲಿ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೂ ಈ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಹುಡುಕಬಹುದು. ಇದರರ್ಥ ಕುವೆಂಪು ಭಾಷಾ ಬಳಕೆ ಸರ್ವಸಮರ್ಥನೀಯವೆಂದೇನೂ ಅಲ್ಲ. ಆ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಕೈಗೆತ್ತಿಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಕುವೆಂಪು ಭಾಷೆ ಇಂಥ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಕಕ್ಷೆಗೆ ಒಳಗಾಗಬೇಕಾಗಿದೆ ಎಂಬುದು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ. ಈ ರೀತಿಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣಾ ವಿಧಾನದಿಂದ ನನ್ನನ್ನು ನಾನೇ ತಿದ್ದಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದೇನೆ ಎನ್ನಿಸುತ್ತಿದೆ. ಕುವೆಂಪು ಕೃತಿಗಳು ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕುರಿತ ಅರಿವಿನ ಫಲ ಇದೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತೇನೆ.

ಕಾಲದ ವೈರುಧ್ಯ

ಕುವೆಂಪು ನಿಸರ್ಗದ ಕವಿ ಎಂಬ ಮಾತು ಈಗಾಗಲೇ ಹಳತು. ಕಾಲೇಜಿನ ದಿನಗಳಿಂದ ಕೇಳಿ, ಅನೇಕ ಸಾರಿ ಹೇಳಿ ಸಾಕಾಗಿ ಹೋದ ಸಂಗತಿ ಇದು. ಆದರೆ ಕುವೆಂಪು ನಿಸರ್ಗದ ಕವಿ ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ವಿಮರ್ಶೆಯೂ ಮುಗಿಯಲಿಲ್ಲ, ಅವರ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪೂರ್ಣ ಪರಿಚಯವೂ ಆಗಲಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಎಚ್ಚರ ಅನೇಕರಂತೆ, ಆಗ ನನಗೂ ಇರಲಿಲ್ಲ ಎನ್ನಬಹುದು. ಕುವೆಂಪು ಅವರ ನಿಸರ್ಗಪ್ರೇಮವನ್ನು ಅವರ ಕಟ್ಟಾಹೊಗಳಿಕೆದಾರರೂ ಮತ್ತು ಟೀಕಾಕಾರರೂ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಗುಣ ಮತ್ತು ದೋಷಗಳಿಗಾಗಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿ, ಕುವೆಂಪು ಬೇರೇನೂ ಬರೆದೇ ಇಲ್ಲವೇನೋ ಎಂಬ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯ ಓದುಗ ಸಮೂಹದಲ್ಲಿ ಬಿತ್ತಿದ್ದಾರೆಂದರೆ ತಪ್ಪಾಗದು. ಅಲ್ಲದೆ ಒಬ್ಬ ಕವಿಯ ಇಂಥ ನಿಸರ್ಗ ಪ್ರೀತಿಗೆ ಏನು ಕಾರಣವೆಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ನಮ್ಮ ವಿಮರ್ಶೆ ಹೆಚ್ಚೇನೂ ಎದುರಿಸಿದಂತಿಲ್ಲ. ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ರಮ್ಯಕಾವ್ಯದ ಪ್ರಭಾವ

ಒಂದು ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆಯಾದರೂ ಕುವೆಂಪು ಅವರಲ್ಲೇ ಇದು ಅತಿಯಾಗಲು ಕಾರಣವೇನು? ಸೌಂದರ್ಯಪ್ರಜ್ಞೆ ನವೋದಯ ಕಾವ್ಯದ ಒಂದು ಲಕ್ಷಣವಾಗಿದೆ; ನಿಜ. ಅದರೆ ಅದರೊಂದಿಗೆ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಕೆಲವು ವಿಚಾರಗಳಿವೆ. ಖ್ಯಾತ ಲೇಖಕ ಪ್ಲಖನೋವ್ ತನ್ನ 'ಆರ್ಟ್ ಅಂಡ್ ಸೋಶಿಯಲ್ ಲೈಫ್' ಎಂಬ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆ ಮಾಡುತ್ತ ಇದಕ್ಕೆ ಒಟ್ಟು ಸಮಾಜದ ವಿವಿಧ ಸ್ತರಗಳಲ್ಲಿ ಕಾರಣ ಹುಡುಕುವುದು ಸೂಕ್ತವೆಂಬ ಸುಳುಹು ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. 'ಶುದ್ಧ ಸೌಂದರ್ಯದ ಆರಾಧಕನು, ತನ್ನ ಸೌಂದಾರ್ಯಾಭಿರುಚಿಯನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವ ಜೈವಿಕ, ಚಾರಿತ್ರಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಿಂದ ಸ್ವತಂತ್ರನಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ' ಎಂಬ ಪ್ಲಖನೋವ್ ಮಾತು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾದುದು. ಈ ಮಾತುಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿರುವ ಸೌಂದರ್ಯಾಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಸೌಂದರ್ಯಾಸಕ್ತಿ, ಉನ್ನತ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕತೆಗಳತ್ತ ಮುಖ ಮಾಡಿದ ಕುವೆಂಪು ಅವರೇ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಸ್ವಸ್ಥತೆ, ಆರ್ಥಿಕ ಅಸಮಾನತೆಗಳ ವಿರುದ್ಧ ರೊಚ್ಚಿಗೆದ್ದದ್ದು ನಮ್ಮ ಪೀಳಿಗೆಗೆ ಒಂದು ವೈರುಧ್ಯವಾಗಿ ಕಾಣತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಇದು ಆ ಕಾಲದ ವೈರುಧ್ಯ. ಆ ಕಾಲದ ಇಬ್ಬರು ಮಹತ್ವದ ಕವಿಗಳಾದ ಬೇಂದ್ರೆ ಮತ್ತು ಕುವೆಂಪು ಅವರಲ್ಲಿ ಈ ಧೋರಣೆ ದಾಖಲಾಗಿದೆ. ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಮೂಲಭೂತ ಬದಲಾವಣೆ ನಮ್ಮ ಪೀಳಿಗೆಯ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಾದರೆ, ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಆರೋಗ್ಯಕರ ಪರಿವರ್ತನೆ ಅಂದಿನವರ ಅಪೇಕ್ಷೆ. ಇದು ಈ ಇಬ್ಬರಲ್ಲೂ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಕುವೆಂಪು ಅವರು 'ಶ್ರೀ ಸಾಮಾನ್ಯತೆ'ಯೇ ದೇಶದ ದೊಡ್ಡ ಆದರ್ಶವೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. 'ಸರ್ವರಿಗೆ ಸಮಪಾಲು ಸರ್ವರಿಗೆ ಸಮಬಾಳು' ಬೇಕೆಂಬುದು ಅವರ ಆಶಯ. ಇದು ನಾಡಿನ ಶೋಷಿತರ ಆಶಯವೇ ಆಗಿದೆ. ಯಾವುದೇ ಸಂಕುಚಿತ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಬಲವಾಗಿ ವಿರೋಧಿಸುವ ಕುವೆಂಪು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯೋತ್ತರ ಭಾರತದ ಗಾಂಧಿ ಹತ್ಯೆ, ಹಿಂದೂ ಮುಸ್ಲಿಂ ದ್ವೇಷ ಮುಂತಾದವುಗಳಿಂದ ಬೇಸತ್ತು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದೇವಿಯನ್ನು 'ಹೇ ರಕ್ತ ತರ್ಪಣ ತೃಪ್ತೆ ನಿನ್ನನೆಂತಾಂ ಚಿತ್ರಿಸಲಿ ಪೇಳ್ ಪದ್ಮ ಪೀಠದಲಿ?' ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅಸಮಾನತೆಯ ಅಗ್ನಿಯಲ್ಲಿ ಬೆಂದ ಬಡವರು ಶಕ್ತಿಯಾಗಿ ವರ್ಗ ಹೋರಾಟಕ್ಕೆ ಅಣಿಯಾದರು ಎಂಬ ಭಾವನೆ ಕುವೆಂಪು ಅವರಲ್ಲಿ ಬಲವತ್ತರವಾಗಿದೆ. 'ಬರುತಲಿದೆ! ಬರುತಲಿದೆ! ವಿಪ್ಲವದ ರಕ್ತಧುನಿ ನೋಡು ಹರಿದು ಬರುತಲಿದೆ. ಬೇನೆ ವಸರಿನಿಂದ ಚಿಮ್ಮಿ, ದಾಸ್ಯ ಶಿಲೆಯನೊಡೆದು ಹೊಮ್ಮಿ, ಶ್ರೀಮಂತರ ಕೊಳಕ ಬಿಚ್ಚಿ ಹಳತನ್ನೆಲ್ಲ ಕೊಚ್ಚಿ ಕೊಚ್ಚಿ ನೋಡು ನುಗ್ಗಿ ಬರುತಿದೆ' ಎಂದು ಸೂಚಿಸುತ್ತಾರೆ. 'ಬಲಗಡೆ ಕೈಯಲ್ಲಿ ಮಿಂಚಿನ ಕತ್ತಿ ! ಎಡಗಡೆ ಕೈಯಲ್ಲಿ ಸಿಡಿಲಿನ ಬುತ್ತಿ ! ಎಲುಬಿನ ಕುದುರೆ! ಎಲುಬಿನ ಆಳು'– ಈ ರೂಪದ ಕುವೆಂಪು ಅವರ 'ಕಲ್ಕಿ' ಬೇರೆ ಯಾರೂ ಅಲ್ಲ 'ಬಡವರ ಬಾಳು! ಮೂರ್ತಿವೆತ್ತಿಹ ಬಡವರ ಗೋಳು' ಹೀಗೆ ಕುವೆಂಪು ಅವರಿಗೆ ನಮ್ಮ ವರ್ಗಭೇದ ಸ್ಥಿತಿಯ ಅರಿವಿದೆ, ವರ್ಗ ಹೋರಾಟದ ಆತಂಕವಿದೆ. ಇದರ

ಹಿಂದೆ ಅಸಮಾನತೆ ಅಳಿಯಬೇಕೆಂಬ ಕಳಕಳಿಯಿದೆ. ಇದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಶೋಷಣೆಯ ಒಂದು ಸಾಧನವಾದ ಧರ್ಮ– ಆಧ್ಯಾತ್ಮ ದೇವರಲ್ಲಿ ಶ್ರದ್ಧೆಯಿದೆ. ಬೇಂದ್ರೆಯವರಲ್ಲೂ ಹೀಗೇ. ಇದು ಆ ಕಾಲದ ವೈರುಧ್ಯ.

ಧರ್ಮ, ದೇವರಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆಯಿದ್ದರೂ ಕುವೆಂಪು ಮೂಢನಂಬಿಕೆ, ಕಂದಾಚಾರಗಳ ಕಟ್ಟಾವಿರೋಧಿ. ವೈಯಕ್ತಿಕ ಸಂವೇದನೆ, ಅನುಭವಗಳ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮ– ದೇವರುಗಳನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವ, ಆದರೆ ಅದರ ಮುಖಾಂತರ ಸುಲಿಗೆ ಮಾಡುವುದನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವ ಪ್ರಗತಿಪರ ಧೋರಣೆಯವರಲ್ಲಿ ಕುವೆಂಪು ಅವರೂ ಒಬ್ಬರು. ನಮ್ಮ ಅನೇಕ ಹಿರಿಯರು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕತೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಗತಿಪರತೆಗಳನ್ನು ಬೆಸೆದುಕೊಂಡಾಗ ಮೂಡಿದ ವೈಚಾರಿಕ ರೂಪ ಇದಾಗಿದೆ.

ಹೊಸ ಚರ್ಚೆಗೆ ಸೂಚನೆ

ಇನ್ನು 'ರಾಮಾಯಣ ದರ್ಶನಂ' ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಬರಬಹುದು. 'ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರು ಇಪ್ಪತ್ತನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ರಚನೆ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ನಮ್ಮ ಕುವೆಂಪು ಅವರು 'ರಾಮಾಯಣ ದರ್ಶನಂ' ಮಹಾಕಾವ್ಯವನ್ನು ಬರೆದು ಈ ಮಾತನ್ನು ಸುಳ್ಳು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಇಂದು ಕನ್ನಡವನ್ನು ಜಗತ್ತಿಗೇ ಆದರ್ಶವಾಗುವಂತೆ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ' ಎಂದೆಲ್ಲ ಕೆಲವರು ಭಾಷಣ ಬಿಗಿದದ್ದನ್ನು ಕೇಳಿದ ನಾನು ಕೆಲವು ಕಡೆ ಇದಕ್ಕಿಂತ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಇದೇ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಹೇಳಿ ಚಪ್ಪಾಳೆ ಗಿಟ್ಟಿಸಿದ್ದುಂಟು. (ನಿಜ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ ಆಗ 'ರಾಮಾಯಣ ದರ್ಶನಂ' ಅನ್ನು ನಾನು ಓದೇ ಇರಲಿಲ್ಲ.) ಆ ಚಪ್ಪಾಳೆ ನನಗಲ್ಲ ಕುವೆಂಪು ಅವರಿಗೆ ಎಂದು ಅರಿವಾಗಲು ಹೆಚ್ಚು ಕಾಲ ಬೇಕಾಗಲಿಲ್ಲ. ಆಮೇಲೆ ಆ ಮಹಾಕಾವ್ಯವನ್ನು ಓದಿದೆ. ನಮ್ಮ ವಿಮರ್ಶೆ ಮೇಲಿನ ಮಾತಿನಂತೆ ಉದ್ಘೋಷಗಳಲ್ಲೂ ಮತ್ತೂ ಅದು ಮಹಾಕಾವ್ಯವಲ್ಲವೆಂಬಂಥ ಮಾತುಗಳಲ್ಲೂ ಮುಳುಗಿ ಹೋಗಿದೆ. ಯಥಾಪ್ರಕಾರ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮಾನದಂಡಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಇದೆ. 'ರಾಮಾಯಣ ದರ್ಶನಂ' ಕುವೆಂಪು ತನ್ನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಿಂತು ಕಂಡ ರಾಮಾಯಣದ ಕತೆ; ಇದು ಪ್ರಾಚೀನ ವಸ್ತುವಿನ ಪುನರ್‌ರಚನೆ. ರಾವಣನೂ ರಾಮತ್ವ ಪಡೆಯುವ ಕ್ರಿಯೆ, ಕುವೆಂಪು ದೃಷ್ಟಿಕೋನದ ದ್ಯೋತಕವಾಗಿದೆ. ಎಲ್ಲರಿಗೂ – ಪಾಪಿಗಳಿಗೂ – ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಉದ್ಧಾರವಿದೆಯೆಂಬ ಉದಾತ್ತತೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮನಃಪರಿವರ್ತನೆಯಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆಯುಳ್ಳ ಸರ್ವೋದಯತತ್ವ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದೆ. ಇದಲ್ಲದೆ ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ಸಂಗತಿಯ ಕಡೆಗೆ ಗಮನ ಸೆಳೆಯುವಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ರಾಮಾಯಣ ದರ್ಶನಂನ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮಿತಿಗೊಳಿಸುತ್ತೇನೆ. 'ರಾಮಾಯಣ ದರ್ಶನಂ' ನಲ್ಲಿ ಆರ್ಯ– ಆರ್ಯೇತರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಸಂಘರ್ಷ ಸ್ಥಿತಿ ದಾಖಲಾಗಿದೆ. ಇದು ಮುಖ್ಯ ವಿಚಾರವೆಂದು ನನ್ನ ಭಾವನೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾಗಿ ರಾಮಾಯಣ ಮಾತುಗಳನ್ನು ನೋಡಬಹುದು.

ದಶಶಿರಂ ಎಂಬೆನ್ನ ಬಿರುದನವರೀರ‍್ಯೆದುತಲೆಯೆಂದು। ಚಿತ್ರಿಪರ್ ...
ನಮ್ಮ ಪೆಣ್ಗಳನವರ್। ಕೋರೆಗಳ್ ಕೋಡುಗಳ್‌ವೆರಸಿ ಬರೆದಪರಂತೆ । ನಾವು ನರರಂ
ಕಡಿದು ಬಿಸಿ– ನೆತ್ತರಂ ಕುಡಿದು । ಬರ್ದುಕುವವರಂತೆ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಮ್ಮೊಳಿನಿಸಾನುಮೇನ್।
ಇಲ್ಲಂತೆ ರಾಕ್ಷಸಕುಲದ ನಾವು ರಾಕ್ಷಸರೆ । ದಿಟಮಂತೆ ... ವಾನರಧ್ವಜರೆಲ್ಲರುಂ ದಿಟದಿ
ಕೋತಿಗಳಂತೆ, ತೋರ್ಪೆನವರಿಗೆ ನಮ್ಮ । ಸಂಸ್ಕೃತಿ ರುಚಿಯನಿನಿತು....

– ಹೀಗೆ ಮಾತನಾಡುವ ರಾವಣ ಆರ್ಯಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹುಸಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಬಯಲು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಈ ಪ್ರತಿಭಟನೆ ರಾಮಾಯಣ ದರ್ಶನಂನಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಕೆಲವು ಕಡೆ ದಾಖಲಾಗಿದೆ. ಹಾಗಾದರೆ ಕುವೆಂಪು ಅವರು ಆರ್ಯಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲೇ ಬಂದ ರಾಮನನ್ನು 'ಆದರ್ಶ' ಎಂದೇಕೆ ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೂ ಉತ್ತರಿಸಬಹುದು. ಸುಗ್ರೀವನ ಸಹಾಯವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸಿದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಲಕ್ಷ್ಮಣನು ಸುಗ್ರೀವಾದಿಗಳ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಹೀಗಳೆಯುತ್ತಾನೆ. ಅದರೆ ರಾಮ ಅದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ತೋರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಎರಡು ನೆಲೆಗಳ ವೈಪರೀತ್ಯಗಳನ್ನು ಮೀರುವ ಮಾನವನಾಗಿ ಅವನು ಕಾಣುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ 'ರಾಮತ್ವ' ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಆದರ್ಶವಾಗಿದೆ.

ಇದು 'ರಾಮಾಯಣ ದರ್ಶನಂ' ಕುರಿತಂತೆ ನಾವು ತೆರೆಯಬೇಕಾದ ಹೊಸ ಚರ್ಚೆಗೆ ಒಂದು ಸೂಚನೆ ಮಾತ್ರ. ಮೇಲಿನ ನನ್ನ ಎಲ್ಲ ಮಾತುಗಳ ಪ್ರಧಾನ ಆಶಯ ಇದೇ ಆಗಿದೆ. ನವೋದಯ, ನವ್ಯಗಳನ್ನು ದಾಟಿ ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಳುವಳಿಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿರುವ ನಮ್ಮ ಪೀಳಿಗೆ, ಕುವೆಂಪು (ಮತ್ತು ಅವರ ಸಮಕಾಲೀನರ) ಬಗ್ಗೆ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ನಮಗೊಂದು ಸೌಲಭ್ಯವೂ ಇದೆ. ನವೋದಯದವರ ಸ್ನೇಹಸಾಮಿಪ್ಯ ಮತ್ತು ನವೋದಯ ಸಾಹಿತ್ಯದ ದೌರ್ಬಲ್ಯಗಳನ್ನು ಹುಡುಕುತ್ತಲೇ ಹುಟ್ಟಿದ ನವ್ಯದ ಟೀಕಾಸಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಮೀರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು, ಎಲ್ಲರಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ನಮಗಿವೆ. ಕುವೆಂಪು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣ ಚರ್ಚೆಯ ಮುಖಾಂತರ ನಮ್ಮ ಪೀಳಿಗೆ ಅವರಿಗೆ ಗೌರವ ತೋರಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಜನವರಿ, ೧೯೮೦

ಬೇಂದ್ರೆಯವರ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆ

ವ್ಯಕ್ತಿ ಸಮಾಜದ ಒಂದು ಘಟಕ; ಆತನಿಗೆ ತೀರಾ ವೈಯಕ್ತಿಕವಾದ ಅನುಭವಗಳಿರುವುದು ಸಹಜ. ಅನೇಕ ವೇಳೆ ಒಬ್ಬನಿಗೆ ಆದ ಅನುಭವ ಈ ಸಮಾಜದ ಬಹುಪಾಲು ಜನರ ಅನುಭವವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದರರ್ಥ: ಒಬ್ಬ ತನ್ನ ನೋವು ನಲಿವುಗಳನ್ನೇ ಬಹಳಷ್ಟು ಜನರಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸಾಧ್ಯ. ಅಂದಮೇಲೆ ಒಬ್ಬನ ಸಮಸ್ಯೆ, ಅನೇಕರ ಸಾಮಾನ್ಯ ಸಮಸ್ಯೆ ಅಥವಾ ಒಬ್ಬನ ಅನುಭವ ಅನೇಕರ ಅನುಭವ ಎನ್ನಬಹುದು. ಇದರಿಂದ ಆ ಸಾಮಾನ್ಯ ಸಮಸ್ಯೆ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಾಮೂಹಿಕ ಸ್ವರೂಪ ಲಭ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವಾಗ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಅನುಭವ ಸಮಾಜದ ಒಂದು ಅವಿಭಾಜ್ಯ ಅಂಗವಾಗುತ್ತದೆಯೊ, ಆಗ ಅದನ್ನು 'ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಿತಿ' ಎನ್ನಬಹುದು. ಈ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಕುರಿತ ವಿಷಯವೇ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಸ್ತು.

ಮುಖ್ಯವಾದ ಯಾವುದೇ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಿತಿ ತನಗೆ ತಾನೇ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದದ್ದೆಂದು ಹೇಳುವಂತಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಸಮಾಜದ ಸಂಪನ್ಮೂಲಗಳು ಯಾವಾಗಲೂ ಆಡಳಿತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ನೀತಿ ನಿಯಮಗಳ ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿರುತ್ತವೆ. ಜನತೆಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಸ್ತಿತ್ವ ತಂದುಕೊಡುವ ಬದುಕಿನ ಬಹು ಮುಖ್ಯ ಸಾಧನಗಳು ಸಮಾಜದ ಸಂಪನ್ಮೂಲಗಳನ್ನೇ ಅವಲಂಬಿಸಿರುವುದರಿಂದ, ಈ ಸಂಪನ್ಮೂಲಗಳು ಈಗಾಗಲೇ ಹೇಳಿದಂತೆ ಆಡಳಿತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿರುವುದರಿಂದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸಿ ನೋಡುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ; ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೊಂದರ ರಕ್ಷಣೆ, ಬದಲಾವಣೆ, ಮಿಕ್ಕೆಲ್ಲ ಅಂಶಗಳಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಯಾವುದೇ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಮಸ್ಯೆ ರಾಜಕೀಯ ಸಮಸ್ಯೆಯೂ ಹೌದು.

ಒಂದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗಳ ಸೂಕ್ಷ್ಮಾತಿಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳನ್ನು ಶೋಧಿಸಿದ, ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಹಿಡಿದಿಟ್ಟ ಅಥವಾ ಕೇವಲ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ತೋರಿಸಿದ ಕೃತಿಯನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ 'ಪ್ರಜ್ಞೆ'ಯುಳ್ಳದ್ದೆಂದು ಸಾರುವಂತಿಲ್ಲ. ಸಾಮಾಜಿಕ ವಸ್ತುವನ್ನು ಕುರಿತು ಬರೆಯುವಲ್ಲಿ ಕೃತಿಕಾರನ ಕ್ರಿಯೆ ಅರಿವಿನ ಹಂತದ್ದೊ ಅಥವಾ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಹಂತದ್ದೊ ಎಂಬುದೂ ಮುಖ್ಯ; ಯಾಕೆಂದರೆ ಅರಿವು ಮತ್ತು ಪ್ರಜ್ಞೆಗಳಿಗೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಅರಿವು ಒಂದು ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವಷ್ಟಕ್ಕೆ ತೃಪ್ತವಾದರೆ, ಪ್ರಜ್ಞೆ ಅದರ ತಳಮಟ್ಟ ಶೋಧನೆಗೆ ತೊಡಗುವಂಥಾದ್ದು. ಆದ್ದರಿಂದ ನಿಜಕ್ಕೂ ತೀವ್ರ

ಸಂವೇದಿತನಾದ ಪ್ರಜ್ಞಾಶೀಲನೊಬ್ಬ ಹೊರಹೊಮ್ಮಿಸುವ ಸಂಗತಿಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಮೌಲಿಕವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಅಲ್ಲಿ ಅರಿವಿನ ಗಡಿಯನ್ನು ದಾಟಿ ಪ್ರಜ್ಞಾವಲಯದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು.

ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತನಾಡುವಾಗ, ಬಡತನದಂಥ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಸ್ತುವಿನ ಬಗ್ಗೆ ಬರೆಯುವ ಲೇಖಕ, ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ತನ್ನೆಲ್ಲ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಅದರಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಸಿಕೊಂಡ ಎಂಬುದು ಮುಖ್ಯ. ಸಂಪೂರ್ಣ ತೊಡಗುವಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಆ ವಸ್ತು, ತಾತ್ವಿಕವಲ್ಲದ ತಾತ್ಕಾಲಿಕ ಅನುಕಂಪ ಅಥವಾ ಆಕ್ರೋಶದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಒಂದು ಸಾಧನ ಮಾತ್ರವಾಗುವುದಿಲ್ಲ; ಸಹಾನುಭೂತಿ ಗಿಟ್ಟಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಸಿದ್ಧವಾದ ತೇವಗೊಂಡ ಶಬ್ದಸಮೂಹವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅಥವಾ ತನ್ನ ವೈವಿಧ್ಯಮಯ ವಸ್ತು ಭಂಡಾರಕ್ಕೆ ಹೊಸ ಸೇರ್ಪಡೆಯಾಗಷ್ಟೇ ಉಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಇವೆಲ್ಲವನ್ನು ಮೀರಿ ನಿಂತ ಹೆಜ್ಜೆ ಗುರುತನ್ನು ಅದರಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ವಸ್ತುವಿನ ಒಳಹೊಕ್ಕು ನಡೆಸುವ ಇಂಥ ಶೋಧನೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ದಿಕ್ಕು ಸಿಕ್ಕುವುದು ಸಾಧ್ಯ. ಈ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ದಿಕ್ಕು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ತಳಹದಿಯ ಮೇಲೆ ಕಂಡುಕೊಂಡದ್ದಾದರೆ, ಅದು ಇವತ್ತಿನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಗಟ್ಟಿಯಾದದ್ದು. ವ್ಯಕ್ತಿ ಇಂಥ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ತನ್ನನ್ನು ತೀವ್ರವಾಗಿ ತೊಡಗಿಸಿಕೊಂಡಾಗ ಒಂದು ತಾತ್ತ್ವಿಕ ಧೋರಣೆ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ; ಇಲ್ಲವೆ ಈಗಾಗಲೇ ಇರುವ ತಾತ್ತ್ವಿಕ ನಿಲುವಿನಲ್ಲಿ ತನ್ನನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗಾದಾಗ ಕವಿ ತೋರಿಸುವ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕ ಕವಿತೆ (ಕೃತಿ)ಯ ಹಿಂದೆಯೂ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಪಾತಳಿಯಿರುವುದು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ವಿಷಯವನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಈ ಸಮಾಜದ, ದೇಶದ ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವಾಗ, ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಶೋಧಿಸುತ್ತ ಸಾಗುವಾಗ, ಅವುಗಳ ಸಾರಸರ್ವಸ್ವವೂ ಅಂದರೆ ಬೀಜ, ಬೇರು, ಬೆಳವಣಿಗೆ ಎಲ್ಲವೂ ಇಲ್ಲಿಗೇ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದೆಂದು ಅರಿತಿರಬೇಕು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಯಾವುದೇ ಸಮಸ್ಯೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೂ ಅದರ ಕಾರಣ ಮತ್ತು ಪರಿಹಾರಗಳಿರುವುದು ಸಮಸ್ಯೆ ಇರುವ ನೆಲೆಯಲ್ಲೆ. ಬದುಕಿನ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಬೇರು ಬುಡ ಇರುವುದು ತತ್ಸಂಬಂಧೀ ಸಮಾಜದಲ್ಲೇ. ಇಲ್ಲದಿದ್ದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಪ್ರಯತ್ನಕ್ಕೆ ಏನೂ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿನ ಎಲ್ಲದಕ್ಕೂ ಆಕಾಶದಾಚೆಗೆ ಸೂತ್ರವಿದೆಯೆಂಬ ಭ್ರಮೆ ಮಾನವ ಜೀವನದ ಮೇಲೆ ಉಂಟು ಮಾಡುವ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿ ಈ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದೇನೆ. ಆಕಾಶದಾಚೆಯ ಸ್ಟೇಷನ್ನಿನಿಂದಲೇ ಸರ್ವ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವೆಂದು ವಿಶ್ವಾಸವಿಟ್ಟವರೂ ಹೊಟ್ಟೆ ಬಟ್ಟೆಗೆ ಸೆಣಸದೆ ತೆಪ್ಪಗೆ ತಣ್ಣನೆಯ ನೆಳಲಲ್ಲಿ ಕೂರುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದು ವೇಳೆ ತಣ್ಣಗೆ ಕೂತುಕೊಳ್ಳುವಂಥ ಸ್ಥಿತಿಯಿದ್ದರೂ ಏನಾದರೂ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳದೆ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಇಂಥ ವಿರೋಧಾಭಾಸವನ್ನು ನೋಡಿದಾಗ ನೆಲಕ್ಕಂಟಿದ ಬದುಕಿನಲ್ಲೆ ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವುದು ಎಷ್ಟು ಸರಿಯೆಂಬ ಅರಿವಾಗುತ್ತದೆ. ಈಗ ಬಡತನದ ವಿಷಯವನ್ನೇ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳೋಣ. ಬಡತನಕ್ಕೆ

ಕಾರಣ ಮತ್ತು ಪರಿಹಾರಗಳ ಮೂಲವನ್ನು ಮುಗಿಲಿನಾಚೆಗೆ ಆರೋಪಿಸುತ್ತ ಹೋದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಬಡತನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಅಂಶಗಳು ಮತ್ತಷ್ಟು ಬೆಳೆದು ಬಲವಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಅದು ಸಹಾಯಕ; ಕೆಲವೇ ಜನ ಪಟ್ಟಭದ್ರರ ಬುಡ ಮತ್ತಷ್ಟು ಭದ್ರವಾಗುವ ಮಾರ್ಗ ಸರಾಗ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆಕಾಶದ ಕಡೆಯಿಂದಲೇ ಪರಿಹಾರ ಸಿಗುತ್ತದೆಯೆಂಬ ವಿಶ್ವಾಸವಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದು ಬಡತನ ಮುಂತಾದವುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ತೋರಿಸುವ ಕಾಳಜಿ ಎಷ್ಟೇ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾಗಿದ್ದರೂ ಮೂಲಭೂತ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಎತ್ತಲಾರದು. ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತಾಡುವಾಗ ಇವೆಲ್ಲವನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕು.

ಇನ್ನು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಬಂದರೆ ಅದು ಕಾವ್ಯಶಿಲ್ಪಕ್ಕೆ ಕಷ್ಟಕೊಡಬಹುದೇನೋ ಎಂಬ ಅನುಮಾನವಿರುವ ಬಗ್ಗೆ ಎರಡು ಮಾತು. "ಕಾವ್ಯವು ಕವಿಯದೇ ಆದ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಅನುಭವಗಳ ಅತ್ಯಂತ ವೈಯಕ್ತಿಕವಾದ ಭಾಷಾರೂಪದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಈ ಭಾಷಾ ಶರೀರದ ಪರಿಪೂರ್ಣತೆಗಾಗಲೀ ಅನುಭವ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಗಾಗಲೀ ಅಡ್ಡಿಯಾಗದಂತೆ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು" (ಗೋಪಾಲಕೃಷ್ಣ ಅಡಿಗ) ಎಂಬಂಥ ಮಾತುಗಳು ನಮ್ಮಲ್ಲಿವೆ. ಅತ್ಯಂತ ವೈಯಕ್ತಿಕವಾದ ಅನುಭವ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಿಂದ ಭಾಷಾ ಶರೀರ ಇತ್ಯಾದಿಗಳಿಗೆ ತೊಂದರೆಯಾಗುವುದಿಲ್ಲವಾದರೆ, ಸಾಮೂಹಿಕ ಸ್ಥಿತಿಯ ತೀವ್ರಾನುಭವಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕಿದ, ಸ್ಪಂದಿಸಿದ, ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಿಂದಲೂ ತೊಂದರೆಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ತೊಂದರೆಗೆ ಬದಲಾಗಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಿಗೆ ಅದೊಂದು ಸವಾಲೂ ಆಗಬಹುದು. ಅಲ್ಲದೆ (ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ವಿಶಿಷ್ಟ ಸ್ವರೂಪವಿದ್ದರೂ) ಯಾವ ವಸ್ತುವನ್ನೇ ಆಗಲಿ, ನಾಟಕಕಾರ ನಾಟಕದ ರೂಪದಲ್ಲಿ, ಕತೆಗಾರ ಕತೆಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ, ಕವಿ ಕಾವ್ಯರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ಆಲೋಚಿಸುತ್ತಾನಾದ್ದರಿಂದ ಅನುಭವವು ಲೇಖಕನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾರ ಯಾವುದೋ ಅದರ ರೂಪವನ್ನು ಒಳಗೇ ಪಡೆಯುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಒಳಗೆ ಕವನ ರೂಪವನ್ನೇ ಕೊಡುತ್ತ ಬಂದಿದ್ದರೆ ಪೆನ್ನಿನ ಇಂಕು ಕಾಗದದ ಮೇಲಿಳಿಯುವಾಗ ಅದು ದಿಢೀರನೆ ಕತೆಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ನನಗೆ, ತಾಂತ್ರಿಕ ಅಂಶಗಳಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಒಂದು ಕೃತಿ ಹೊರಡಿಸುವ ವಿಷಯ ಏನು, ಎಂಥದು, ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಅದು ನಮ್ಮದು, ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದಲಾವಣೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಅದು ಯಾವ ದಿಕ್ಕು ಹಿಡಿದಿದೆ – ಇವೇ ಮುಂತಾದ ಅಂಶಗಳೂ ಬಹು ಮುಖ್ಯ. ಇದರಿಂದ ನಿಜವಾದ ವೈಚಾರಿಕತೆಗೂ ಗೌರವ ಸಿಗುತ್ತದೆ.

ಬೇಂದ್ರೆಯವರ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ನಾನು ಗುರುತಿಸ ಹೊರಡುವ ದಿಕ್ಕನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳಿಸುವ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಎಲ್ಲ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾಯಿತು. ಬೇಂದ್ರೆಯವರು ಈಗ ನವೋದಯ ಕಾವ್ಯವೆಂದು ಕರೆಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಕಾವ್ಯ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ಬರೆಯುತ್ತ ಬಂದ ಮಹತ್ವದ ಕವಿ. ನವೋದಯ ಕಾವ್ಯದ ಕಡೆ ಕಣ್ಣಾಡಿಸಿದಾಗ, ಅಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕತೆಯುಳ್ಳ ವಸ್ತು,

ಮಿಕ್ಕ ಎಲ್ಲದರಂತೆ ತಾನೂ ಒಂದೆಂಬ ಲೆಕ್ಕಕ್ಕೆ ಸೇರಿ 'ವಸ್ತು ವೈವಿಧ್ಯ'ಕ್ಕೆ ನೆರವಾಗಿರುವುದು ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ವಸ್ತು ವೈವಿಧ್ಯವಷ್ಟೆ ಮುಖ್ಯವಾದಾಗ, ಸಮಸ್ಯೆಯ ಸುಳಿಸುತ್ತುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಸ್ತುವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದರೂ ಸಮಸ್ಯೆ ಮುಖ್ಯವಾಗದಿರಬಹುದು; ಗೌಣವಾಗಬಹುದು; ಅಥವಾ ಸಮಸ್ಯೆ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಗೊಂಡೂ ಕವಿಯ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಬೇರೆ ಅಂಶಗಳು ಅದರ ಮೇಲೆ ಸವಾರಿ ಮಾಡಿ ದಿಕ್ಕು ತಪ್ಪಿಸಬಹುದು. ನವೋದಯ ಕಾವ್ಯದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕತೆ, ದೇಶಪ್ರೇಮ, ಭಾಷಾಪ್ರೇಮ, ಬಡತನ, ನಿಸರ್ಗಪ್ರಿಯತೆ ಮುಂತಾದ ವಸ್ತುಗಳು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿದ್ದು, ಇವೆಲ್ಲವೂ ಅಂದಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅರಿವಿನ ಭಾಗಗಳಾಗಿದ್ದವು. ಆರ್ಥಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಸಮಾನತೆಗೆ ಮೂಲ ಕಾರಣಗಳು ಸೀಮಿತಗೊಂಡಿತು; ಸಮಾಜ ಬದಲಾವಣೆ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪ್ರಮುಖ ಪ್ರೇರಣೆಯಾಗಿರದಿದ್ದಾಗ ಇದು ಸಹಜ. ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರಗತಿಪರತೆ ಪರಿಷ್ಕರಣವಾದದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗುತ್ತದೆ.

ಬೇಂದ್ರೆಯವರು ಅಸಮಾನತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಅಸಾಧ್ಯ ಆಕ್ರೋಶವಿರುವ ಕವಿ. ಆದರೆ ಮೇಲಿನ ಮಾತುಗಳು ಅವರಿಗೂ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತವೆ. ಇದು ಅವರ ಕಾವ್ಯದೊಳಗಿನ ಸತ್ಯ. ನಿದರ್ಶನಕ್ಕಾಗಿ ಮೊದಲು 'ಪುಟ್ಟ ವಿಧವೆ' ಪದ್ಯವನ್ನು ನೋಡೋಣ.

ಸಮಾಜದ ಹಳೆಯ ರೂಢಿಗಳಿಗೆ ತುತ್ತಾಗಿ "ಪುಟ್ಟವಿಧವೆ"ಯಾಗುವ ಹೆಣ್ಣಿನ ಬಗ್ಗೆ ಕವಿಗೆ ಅನುಕಂಪವಿದೆ. ಹೆಣ್ಣಿನ ತಾಯ್ತಂದೆಯರು ಧರ್ಮದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಚಿಕ್ಕಂದಿನಲ್ಲೇ ವಿವಾಹ ಮಾಡಿ ಹಿಗ್ಗುತ್ತಾರೆಂಬುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆಮೇಲೆ "ವರ್ಷವೆಂಬುದರೊಳಗೆ ಚೊಚ್ಚಿಲದ ಸಂಭ್ರಮವು। ದೈವದಾಟವು ಎಂದಿತಿಡಿಯ ಊರು" ಆಗ ಗಂಡ ಸತ್ತು; ಹೆಂಡತಿ ವಿಧವೆಯಾದಳು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕವಿ ವ್ಯಂಗ್ಯವಾಗಿ "ಮನೆಯವರು ವೈದಿಕರು, ಊರು ಧರ್ಮದ ತವರು। ಶಾಸ್ತ್ರವಿದೆ ಬೇರೆಯ ವಿಚಾರವೇಕೆ?" ಎಂದಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಪುಟ್ಟ ವಿಧವೆ ಪುರಾಣಕ್ಕೆ ಬಂದಾಗ "ಗುಡಿಯ ಮೂರ್ತಿಗೆ ಮಂಕು ಹಿಡಿದು ಆಚಾರ್ಯರಿಗು। ಉರುಲಿಕ್ಕಿದಂತೆ ಬಿಗಿದಿತ್ತು ಕೂದಲು" ಎಂದು ವಿವರಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಒಂದು 'ಗದ್ಗದಿತ ವಾತಾವರಣ'ವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುತ್ತಾರೆ. ಪುಟ್ಟ ವಿಧವೆ ನಿಂತಾಗ ಕುರುಡು ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಸ್ಮಾರಕವಿದ್ದಂತಿತ್ತು ಎಂದು ಹೇಳುವ ಕವಿ, ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ತಮಗೆ ಕುರುಡು ಎಂದು ಕಂಡಂಥ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಗುರಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ; ಇಡೀ ಧರ್ಮವನ್ನೇ ಅಲ್ಲ.

'ಹೆಣದ ಹಿಂದೆ' ಕವನದಲ್ಲೂ ವಿಧವೆಯೇ ವಸ್ತು. ಪುಟ್ಟ ವಿಧವೆಗೂ ಈ ವಿಧವೆಗೂ ಅಂತರವಿದೆ. ಪುಟ್ಟ ವಿಧವೆ ಅನಾಥೆಯಲ್ಲ; ನಿರ್ಗತಿಕಳಲ್ಲ; ಈ ವಿಧವೆ ಅನಾಥೆ. ಮದುವೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಆನಂದೋತ್ಸಾಹದಿಂದ ಭಾಗವಹಿಸಿದ ಬಂಧು ಬಳಗ ಯಾರೂ ಗಂಡ ಸತ್ತಮೇಲೆ ಹತ್ತಿರ ಸುಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಸುಳಿದ ಕೆಲವರೂ ಉಂಡು ಉಬ್ಬಿದ ಜನ. ಅವರೆಲ್ಲ ಈಕೆಗೆ ಶಾಂತಿಪಾಠ ಹೇಳುವವರೇ. ಅಲ್ಲಿ ಪುಟ್ಟ ವಿಧವೆ ಯಜ್ಞಪಶುವಂತೆ ಸುಮ್ಮನೆ ಇದ್ದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಈ ವಿಧವೆಗೆ ತನ್ನ

ದುಸ್ಥಿತಿಯೇ ಕಾರಣವಾಗಿ ಆಕ್ರೋಶ ಹೊರಹೊಮ್ಮುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ, ಮುಂದೆ ಹೇಗೆ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ–

ಹೆಣ್ಣ ಮನದ ಕಣ್ಣ ಮುಂದೆ
ಬಂದು ಅವಳ ಕನಲಿಸುವುದು
ಹೊಟ್ಟೆ ಕಿಚ್ಚ ಹೊತ್ತಿಸುವುದು
ತುಳಿದು ಬಿಡುವೆ ಬಾಳನೆಲ್ಲ
ಎಂಬ ಸೊಲ್ಲ ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು

ಈ ಹಂತಕ್ಕೆ ಬಂದ ಕೂಡಲೆ ಕವನದ ಧಾಟಿ ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅವಳ ಅರ್ಥಾತ್ ಸ್ತ್ರೀಯ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯನ್ನು ಕುರಿತ ಪ್ರಶಂಸೆ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. "ಕಾದ ಮೈಗೆ ತಂಪು ನೀನು। ಸೋತ ಮೈಗೆ ಕಾವು ನೀನು" ಎಂದೆಲ್ಲ ಹೇಳಿ "ಭೂಮಿತಾಯಿಯಂತೆ ನಿನಗೆ। ತಾಳ್ಮೆಯೊಂದು ಬಾಳ್ಮೆಯಹುದು" ಎಂದು ಭಾರಿ ಹೋಲಿಕೆಯೊಂದಿಗೆ ಸೂಚಿಸಿ, ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ "ನುಂಗು ನುಂಗು ಬಂದ ದುಃಖ" ಎಂದು ಬೇಡಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ.

ಬಂದುದೆಲ್ಲದಕ್ಕೆ ನೀನು
ತಲೆಯನ್ನೊಡ್ಡದಿರಲು ನಮಗೆ
ನಿಲ್ಲೆ ನೆಲೆಯು ಎಲ್ಲು ಇಲ್ಲ

ಎಂಬುದೇ ಈ ಬೇಡಿಕೆಗೆ ಪ್ರೇರಣೆ. ಈ ಕೋರಿಕೆಯ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ 'ಸ್ತ್ರೀಯ ಮನುವು ಸ್ತ್ರೀಯ ಮನವು' ಎಂದು ಹೊಗಳಿ, ಕಷ್ಟದ ಕಿಡಿ ಕಾಣುವ ಕಣ್ಣಿಗೆ 'ಬಣ್ಣ ಬಳಿಯುವ' ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನೂ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ.

ಪುಟ್ಟ ವಿಧವೆ ಅತ್ತೂ ಕರೆದು, ಕಿರಿಯರ ಆಸರೆಯಲ್ಲಿ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಕಟ್ಟಳೆಗಳ ಬಂಧನದಲ್ಲಿ ಹೇಗೋ ಅಂತೂ ಬಾಳುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಕಂಡಾಗ ಕವಿಗೆ ಧರ್ಮದ ಕುರುಡುತನದ ಬಗ್ಗೆ ವಿರೋಧವಿದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಹಾಗಿಲ್ಲ; ಅಲ್ಲಿ ಕವಿಗೆ ಅನುಕಂಪ ಹುಟ್ಟಲು ಎರಡು ಕಾರಣಗಳಿವೆ ಎನ್ನಿಸುತ್ತೆ. ಒಂದು: ಆ ವಿಧವೆ ಚಿಕ್ಕವಳು. ಎರಡು: ಅವಳು ಸಿಟ್ಟಿಗೇಳದೆ ನೋವು ನುಂಗುವುದರಲ್ಲೆ ಕಾಲ ತಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿನ ವಿಧವೆ ಮೂಕ ವೇದನೆಯ ಮೂರ್ತಿಯಾಗದೆ, ಬೇಸತ್ತು ಬಂಡೇಳುವ ಮನಸ್ಸು ಮಾಡುತ್ತಾಳೆ. ಆಗ ಕವಿ ನೋವು ನುಂಗಿಕೊಂಡು ಭೂಮಾತೆಯ ತಾಳ್ಮೆ ತಾಳಬೇಕೆಂದು ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. 'ಪುಟ್ಟ ವಿಧವೆ'ಯ ಬಗ್ಗೆ ಬರೆಯುವಾಗ ಯಾವುದನ್ನು ಕವಿ ಕುರುಡು ಧರ್ಮವೆಂದು ಕರೆದರೊ, ಅದೇ ಅಥವಾ ಅದರ ಅಂಶಗಳೆ ಇಲ್ಲಿ ಕವಿಯೊಳಗೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಈ ಮಾತನ್ನು ಹೀಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಬಹುದು:

'ಹೆಣದ ಹಿಂದೆ' ಕವನದ ವಿಧವೆ ನೆಂಟರಿಷ್ಟರಿಂದ ವಂಚಿತಳಾದವಳು: ದಿಕ್ಕಿಲ್ಲದ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ದೂಡಲ್ಪಟ್ಟವಳು; ಅತ್ತೂ ಕರೆದೂ ಸಾಕಾಗಿ ಕಟ್ಟ ಕಡೆಗೆ ಇಡೀ

ಬಾಳನ್ನು ತುಳಿಯುವ ರೊಚ್ಚು ತಾಳಿದವಳು. ಈ ವಿಧವೆ ಆಕ್ರೋಶದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ನೀಡಿದ ಕೂಡಲೇ ಕವಿ ಸ್ತ್ರೀಶಕ್ತಿಯನ್ನು ವಿಜೃಂಭಿಸಿ ಹೊಗಳಿ ಅಟ್ಟಕ್ಕೆ ಏರಿಸುತ್ತ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಇತರರು ನಿಲ್ಲಲು ನೆಲೆ ನಿರ್ಮಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ, ಹೆಣ್ಣು ಬಂದುದಕ್ಕೆಲ್ಲ ತಲೆಯೊಡ್ಡಬೇಕೆಂಬ ಬೇಡಿಕೆಯನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತಾರೆ; ಭಾರತೀಯರು ಸ್ತ್ರೀಯನ್ನು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಹೀನಳನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿ ಅದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪೂಜ್ಯಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿಟ್ಟಂತೆ ಮಾಡುವುದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಚೀನ ಪ್ರಸಿದ್ಧರು. ಅನುಭವಿಸಲಸಾಧ್ಯವಾದ ಪೂಜ್ಯ ಪವಿತ್ರ ಸ್ಥಾನಮಾನದ ಭ್ರಮೆ ಹಿಡಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ವಂಚನೆಯ ಜಾಲಭದ್ರವಾಗುತ್ತದೆ ಯೆಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯಲಾಗದು. ಇತ್ತಕಡೆ ಘನತೆ ಗೌರವದ ಗುಹೆಯಲ್ಲಿ, ಸ್ಪರ್ಶಾತೀತ ಸಿಂಹಾಸನದ ಮೇಲೆ ಕುಳ್ಳಿರಿಸಿದಂತೆ ಮಾಡಿ, ಅತ್ತ ಕಡೆ ನಿಜವಾದ ಬದುಕಿನ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳನ್ನು ಕಿತ್ತುಕೊಂಡಾಗ, ಗೌರವದ ಮಾತು ಗೌಣವಾಗುತ್ತದೆ; ಪ್ರಶಂಸೆ ಅರ್ಥಹೀನವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೆ, ಮತ್ತು ಬರಿಸುವ ವಿಶೇಷಣಗಳಲ್ಲಿ ಮುಳುಗಿಸುತ್ತಾ ಹೋದಂತೆ, ಈ ಬದುಕಿನೊಂದಿಗೆ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬೆರೆಯುವುದನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಲು ದಾರಿ ಸುಗಮವಾಗುತ್ತದೆ. 'ಹೆಣದ ಹಿಂದೆ' ಕವನದಲ್ಲಿ ನೊಂದು ಬೆಂದು ಕಣ್ಣೀರು ಕಿಡಿಯಾಗಿ ಸಿಡಿಯುವ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಒಣ ವೇದಾಂತವಲಯದಲ್ಲಿ ಬಂಧಿಸುವ ಕಡೆಗೆ ಹರಿಯುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಬೇರೆಯೇ ಸ್ವರೂಪ ಲಭ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಬೇಂದ್ರೆಯವರು ಬಡವರ ಬಗ್ಗೆ ಕಾಳಜಿ ವಹಿಸಿದ ಕವಿ: ಅನ್ನದ ಸಮಸ್ಯೆ ಬಗ್ಗೆ ಹೃದಯ ಮಿಡಿದ ಕವಿ. ಆದರೆ ಇದಿಷ್ಟೇ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಸಮಸ್ತ ಸಿದ್ಧಿಯಲ್ಲ. ಅಂಥ ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಅನುಭವ, ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿರುವ ಒಟ್ಟು ಧೋರಣೆ ಯಾವುದೆಂಬುದೂ ಮುಖ್ಯ. ' ಭೂಮಿತಾಯಿಯ ಚೊಚ್ಚಿಲ ಮಗ' ಎಂಬ ಕವನ, ಹೆಸರೇ ಹೇಳುವಂತೆ ರೈತನನ್ನು ಕುರಿತದ್ದು. ಬೇಂದ್ರೆಯವರ ಉಸಿರೇ ಕೂಳಾಗಿ, ಕಂಬನಿಯೇ ಕುಡಿಯುವ ನೀರಾಗಿ, ಬೆವರೇ ಜಳಕವಾಗಿ, ಸಾಲದ ಶೂಲಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕಿ ಹೊಟ್ಟೆಬಟ್ಟೆಗಿಲ್ಲದೆ ತಳಮಳಿಸುವ ರೈತನೊಬ್ಬನ ಚಿತ್ರವನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿಯೇ ಕಟ್ಟಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಅದು ಮನಮಿಡಿಯುವಂತೆಯೂ ಇದೆ. ಇಂಥ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಹಿಂದಿನ ಸಹಾನುಭೂತಿಪರ ನಿಲುವನ್ನು ಮೆಚ್ಚಬೇಕು. ದಾರುಣ ಸ್ಥಿತಿಯೊಂದನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಟ್ಟ ಘಟ್ಟದಿಂದ, ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ 'ಆದರು ಬರದೋ ಯಮನಿಗೆ ಕರುಣ' ಎಂಬ ಅನುತಾಪ ಆರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಮುಂದುವರಿದಂತೆ ಸಾವನ್ನೇ ಬೆಳಕೆಂದು ವೈಭವಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ರೈತನ ಜೀವಜಂತು ಬೇಂದ್ರೆಯವರೆ ಹೇಳುವಂತೆ 'ಜನುಮವೆಂಬುವಾ ಕತ್ತಲೆಯಲ್ಲಿ' ಬಿದ್ದಿರುವುದೇನೊ ನಿಜ. ಕತ್ತಲನ್ನು ಸೀಳುವ ಬೆಳಕು ಬರಬೇಕಾದ್ದೂ ಸರಿ; ಹಾಗೂ ಅತ್ಯಗತ್ಯ. ಆದರೆ ಆ ಬೆಳಕು ಯಾವುದಾಗಿರಬೇಕು ಎಂಬುದು ಮುಖ್ಯ. ಭೂಮಿತಾಯಿಯ ಚೊಚ್ಚಿಲ ಮಗ ಇಂಥ ದಾರುಣ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿರುವಾಗ, ಯಾವುದು ದುಡಿಮೆಗೆ ತಕ್ಕ ನ್ಯಾಯ ದೊರಕಿಸಿ ಭೂಮಿಯಮೇಲೆ ಬದುಕುವ ಅವಕಾಶ ಕಲ್ಪಿಸಿ ಅವನನ್ನು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣ ಚೊಚ್ಚಿಲ

ಮಗನನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತದೆಯೋ ಅದೇ ಅವನಿಗೆ ಬೆಳಕು. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಸಂಕಷ್ಟ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿರುವಾಗ ಸಾವನ್ನು ಬೆಳಕೆಂದು ಹೇಳುವ ತತ್ವಜ್ಞಾನಾಭಾಸವೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಆಗಲೇ ಹೇಳಿದಂತೆ ಸಾವು ವೈಭವೀಕೃತಗೊಂಡಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಇದು ಅನುಕಂಪ ಪಡೆಯುವಷ್ಟಕ್ಕೆ ನಿಲ್ಲುವ, ನಿಲ್ಲಿಸುವ ಕವನವಾಗಿ ಬಿಟ್ಟಿದೆ.

'ಮನುವಿನ ಮಕ್ಕಳು' ಪದ್ಯದಲ್ಲಿ "ಹತ್ತವತಾರದ ಹೇಡಿತನಕ್ಕೆ ಮನ ಗೊಣಗುಟ್ಟುವುದು"– ಎಂಬ ಮಾತು ತೀವ್ರ ಟೀಕೆಯಾಗಿ ಪ್ರಕಟಗೊಂಡದ್ದು ಬೇಂದ್ರೆಯವರ ಆ ಕ್ಷಣದ ಕೋಪ ತಾಪದ ಪ್ರತೀಕ. ಅದರೆ ಅವರು ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಅವತಾರದ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಬದ್ಧರು. ಅವರು ಹತ್ತವತಾರಗಳ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಅವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡೇ 'ಅನ್ನಾವತಾರ'ದಲ್ಲಿ ಒಡಮೂಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಎಲ್ಲ ಅವತಾರಗಳ ವಿಷಯ ಮುಗಿದ ಮೇಲೆ ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣದೇವರ ಬಾಯಿಂದ 'ಅನ್ನದ ದೇವರು ಮಾತ್ರ ಇನ್ನು ಬರಲಿಲ್ಲೋ ಇನ್ನು ಬರಲಿಲ್ಲಾ' ಎಂದು ಹೇಳಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಅನ್ನಾವತಾರದ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅನ್ನ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಸಿಕ್ಕಬೇಕು ಎಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಎರಡು ಮಾತಿಲ್ಲ. ಅದೊಂದು ಮೂಲಭೂತ ಅಗತ್ಯ. ಆದರೆ ಇದೇ ಕವನ ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವ ಭಾವಶಿಲ್ಪ ಉಂಟುಮಾಡುವ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಕವನ ಹಿಂದಿನ ಅವತಾರಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಹೇಳುತ್ತ ಬಂದು ಅನ್ನಾವತಾರ ಆಗಲಿಲ್ಲವೆಂಬ ಆತಂಕದಲ್ಲಿ ಮುಗಿದಾಗ ಸಹೃದಯನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಅವತಾರಗಳ ಕಲ್ಪನೆ ದಟ್ಟವಾಗಿ ಆವರಿಸುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕವನದ ನಿರೂಪಣೆಯಿದೆ. ಅನ್ನದ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ಕುದಿಯುವ ಕಾಳಜಿಯನ್ನು ಯಾರೂ ಪ್ರಶ್ನಿಸುವಂತಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅನ್ನಕ್ಕೂ ಅವತಾರದ ಸ್ವರೂಪ ಬಂದಾಗ ಇದಕ್ಕಾಗಿ ಮನುಷ್ಯ ಪ್ರಯತ್ನವೇನೂ ಇಲ್ಲವೆ? ಅಂಥ ಒಳ್ಳೆಯ ದಿನಕ್ಕಾಗಿ ನಿಷ್ಕ್ರಿಯವಾಗಿ ಕಾಯುತ್ತಿರುವುದೇ ಅವನ ಕೆಲಸವೇ? – ಎಂಬ ಸಂದೇಹ ಮೂಡುತ್ತದೆ. ಈ ಸಂದೇಹವನ್ನು ನಿಜಮಾಡುವ ಕವನಗಳೂ ಇವೆ.

ಬೇಂದ್ರೆಯವರ 'ಕುರುಡು ಕಾಂಚಾಣ' ಒಂದು ಅದ್ಭುತ ಸೃಷ್ಟಿ. ಅದರ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಬಂಧಗಳ ಹೊಂದಾಣಿಕೆ ಅಪೂರ್ವವಾದುದು. ಲಕ್ಷ್ಮಿಯ ಉಪಾಸಕರಾದ ಗೊಂದಲಿಗರ ಪ್ರತಿಮೆಯಲ್ಲಿ ಶೋಷಕ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಯ ದೌರ್ಜನ್ಯವನ್ನು ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾಗಿ ಮೂಡಿಸಿದ್ದಾರೆ – ಕವಿ. ಬಾಣಂತಿ, ಸಣ್ಣ ಕಂದಮ್ಮಗಳು, ಬಡವರು, ಕೂಲಿ ಕಂಬಳಿಯವರು – ಇಂಥವರ ಮೇಲೆ ನಡೆಯುವ ತುಳಿತದ ಕುಣಿತವನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸಿರುವುದು ಶೋಷಣೆಯ ವಿವರಗಳನ್ನು ಶಕ್ತಿಯುತವಾಗಿ ಬಿಚ್ಚಿಡಲು ತುಂಬ ಸಹಾಯಕಾರಿಯಾಗಿದೆ. ಬಾಣಂತಿಯೆಲುಬಿನಿಂದ ಮಾಡಿದ ಕಿರುಗೆಜ್ಜೆ ಕಾಲಲ್ಲಿದೆ. ಸಣ್ಣ ಕಂದಮ್ಮಗಳ ಕಣ್ಣಿನ ಕವಡೆಗಳು ತಣ್ಣನೆಯ ಜೋಮಾಲೆಯಾಗಿ ಕೊರಳೊಳಗಿವೆ: ಬಡವರ ಒಡಲಿನ ಬಡಬಾಗ್ನಿಯ ಪಂಜಾಗಿ ಕೈಯೊಳಗಿದೆ. "ಕೂಲಿಕಂಬಳಿಯವರ। ಪಾಲಿನ ಮೈದೊಗಲ। ಧೂಳಿಯ ಭಂಡಾರ" ಹಣೆಯೊಳಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಶೋಷಣೆಯ ವಿವರಗಳನ್ನು ತೆರೆಯುತ್ತಾ ಹೋಗುವ ವರ್ಣನೆ ಒಟ್ಟಾಗಿ

ಶೋಷಣೆಯ ಕ್ರೌರ್ಯವನ್ನು ಅದ್ಭುತವಾಗಿ ಪ್ರತಿಮಿಸಿದೆ. ಮುಂದೆ ಅವರು ಇಂಥ ಶೋಷಣೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಪರಿಹಾರದ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರಾದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅವರು ಕವನದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ–

ಹ್ಯಾಂಗಾರೆ ಕುಣಿಕುಣಿದು
ಮಂಗಾಟ ನಡೆದಾಗ
ಅಂಗಾತ ಬಿತ್ತೋ ಹೆಗಲಲಿ ಎತ್ತೋ

ಎನ್ನುವಾಗ ಅದೇ ಹೇಗೆ ಹೇಗೊ ಕುಣಿದು ಕಡೆಗೆ ತಾನಾಗಿಯೇ ಬೀಳುತ್ತದೆಯೆಂಬ ವಿಶ್ವಾಸ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಬೇಂದ್ರೆಯವರೇ ಚಿತ್ರಿಸಿದಂತೆ ಶೋಷಣೆಯ ಕ್ರೌರ್ಯ ಎಷ್ಟೆಂದು ನೋಡಬಹುದು. ಯಾರನ್ನು ಯಾವಾಗ ಹೇಗೆ ಸುಲಿಯಬೇಕೆಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಜಾಗೃತ ಜಾಲವೇ ಇರುವ ಉನ್ಮತ್ತ ಶೋಷಕ ಶಕ್ತಿ ತಾನಾಗಿಯೇ ಬೀಳುವುದು ಬಹುಪಾಲು ಅಸಂಭವ. ಬೇಂದ್ರೆಯವರಿಗೆ, ಕಾಯುವುದರಲ್ಲೇ ಹೆಚ್ಚು ವಿಶ್ವಾಸ. ಇದನ್ನು 'ಕುರುಡು ಕಾಂಚಾಣ' ವಿರುವ 'ನಾದಲೀಲೆ' ಸಂಕಲನದ 'ಅದುವರೆಗೂ' ಎಂಬ ಪದ್ಯದಲ್ಲಿ ಮತ್ತಷ್ಟು ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳಿಸಿದ್ದಾರೆ:

ತೆರೆಮರೆಗಳನೆತ್ತರಿಸಿ
ತೊಡಕುಗಳ ಕತ್ತರಿಸಿ
ಅವನ ಬೆಳಕ ಬಿತ್ತರಿಸಿ
ಶಕ್ತಿಯೊಂದು ಬರುವುದು

ಎಂದು ಅವತಾರದ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿ, ಮುಂದುವರಿದು–

ಅದುವರೆಗೂ ಮಲಗಿದಂತೆ
ನಾವು ತಾಳಿಯಿರುವುದು

ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ.

'ತುತ್ತಿನ ಚೀಲ' ಕವನದಲ್ಲೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಸ್ತುವೇ ಇದೆ. ಹಸಿವನ್ನು ಕುರಿತದ್ದು ಈ ಕವನ. ಅನ್ನ ಯಾವುದೇ ಸಮಾಜದ ಜನರ ಮೂಲಭೂತ ಅಗತ್ಯವಾದ್ದರಿಂದ, ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯ ಮೂಲ ಅನೇಕ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತ ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೂ ತಲುಪುತ್ತದೆ. ಅನೇಕರಿಗೆ ಅನ್ನ ಇಲ್ಲದ ದುಸ್ಥಿತಿಯಿರುವುದಕ್ಕೆ ಯಾವುದಾದರೂ ಅಥವಾ ಯಾರಾದರೂ ಕಾರಣ ಇದ್ದರೆ, ಅದು ಅಥವಾ ಅವರು ಇಲ್ಲೆ ಈ ಭೂಮಿಯ ಮೇಲೇ ಇರಬೇಕು; ಯಾಕೆಂದರೆ 'ಹಸಿವು' ಸಮಸ್ಯೆಯ ಸ್ವರೂಪ ತಾಳಿರುವುದು ಇಲ್ಲೇ; ಈ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿಯೇ. ಈ ಅರಿವು ಸದರೀ ಸಮಸ್ಯೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಆಲೋಚಿಸುವವರ ಅಡಿಗಲ್ಲಾದಾಗ ಉಪಯುಕ್ತವಾದ ದ್ದೇನಾದರೂ ಹೊರಡಲೂ ಸಾಧ್ಯ. ಈಗ 'ತುತ್ತಿನ ಚೀಲ'ವನ್ನು ನೋಡೋಣ. ಅದರಲ್ಲಿ ಕವಿ ಹೇಳುವ 'ಹಸಿದವ ಬಲ್ಲ ಹಸಿವೆಯ ಶೂಲ' ಎಂಬ ಮಾತು ವಾಸ್ತವವಾದದ್ದು. ಮುಂದೆ ಕವಿ ಹಸಿದವರ ಸ್ಥಿತಿ 'ಬಿಡುಗಣ್ಣವರಿಗೆ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ' ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. 'ಅಮೃತದ ತೇಗಿನ ಮದವಂತರದು' ಎಂದು ಆರೋಪಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಬಿಡುಗಣ್ಣವರನ್ನು ಬಂಡವಾಳಗಾರರಿಗೊ, ಅಥವಾ ಒಟ್ಟಾರೆ ಶೋಷಕ ವರ್ಗಕ್ಕೊ ಸಂಕೇತಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆಯೆ ಎಂದು ನೋಡಿದರೆ ಹಾಗೆ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಮುಂದೆ ಜನರ ಜೀವ ಮುಗಿಲಿನ ಕಡೆ ಮುಖ ಮಾಡಿ ಅಳುವ, ಕೂಗುವ, ಕರೆಯುವ ವಿವರಗಳು ತೆರೆದುಕೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ 'ಬಿಡುಗಣ್ಣರು' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ವಾಚ್ಯಾರ್ಥವಿರುವುದು ಖಚಿತ. ಇಡೀ ಕವನ ಓದಿದಾಗಲೂ ಹಾಗನ್ನಿಸುತ್ತೆ. ಇಲ್ಲಿಯ ಕೂಗು ಮುಗಿಲನ್ನೇ ಕುರಿತದ್ದು, ದೇವತೆಗಳನ್ನೇ ಕರೆದದ್ದು ಎಂಬುದನ್ನು ಖಚಿತಪಡಿಸಲು ಈ ಮಾತುಗಳನ್ನಿಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕಾಯಿತು. ಇನ್ನು ಜನರ ಜೀವದ ಕೂಗು ಮುಟ್ಟಿತೆ ಎಂದರೆ, ಕವಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ: 'ಬಾಯಂಗಳದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಮಾತು ಮುಗಿಲಿನ ಕಿವಿಯನು ಮುಟ್ಟಲೇ ಇಲ್ಲ' ಆದ್ದರಿಂದ 'ಬರಿದೋ ಬರಿದು। ತೆರವೊ ತೆರವು। ಬಡವರ ಬಗ್ಗರ। ತುತ್ತಿನ ಚೀಲಾ.' ಕಡೆಗೆ 'ದೇವರದೊಂದು। ಗೋರಿಯ ಕಟ್ಟಿ ಧರ್ಮದ ಧೂಪಕೆ ಬೆಂಕಿಯನಿಕ್ಕಿ' ಬಿಡುತ್ತೇನೆ ಎಂದು ಸಿಟ್ಟಿಗೆದ್ದು–

ನೆಲವನ್ನೆಲ್ಲ ತುತ್ತುವೆನೆಂದು
ಗದರುತ್ತಿಹುದು ಗರ್ಜಿಸುತಿಹುದು
ಬಡವರ ಬಗ್ಗರ ತುತ್ತಿನ ಚೀಲದ
ಒಳಗಿನ ಒಳಗಿನ ಒಳದನಿಯೊಂದು

–ಎಂಬಲ್ಲಿಗೆ ಕವನ ಮುಕ್ತಾಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಹಸಿವು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಒಂದು ಆರ್ಥಿಕ ಸಮಸ್ಯೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಇದರ ಕಾರಣ, ಪರಿಹಾರಗಳನ್ನು ಆರ್ಥಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರ ಮತ್ತು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಎಲ್ಲ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳನ್ನೂ ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಬೇಂದ್ರೆಯವರು ಆರ್ಥಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಯೊಂದನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಂಡು ಅದಕ್ಕೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸ್ವರೂಪ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಈ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಸಕಲ ಸಂಪತ್ತು, ಸೌಲಭ್ಯ ಕೆಲವರ ಸೊತ್ತಾಗಿದೆ. ಆ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಏನನ್ನೇ ಆಗಲಿ, ಎಷ್ಟಕ್ಕೇ ಆಗಲಿ ಕೊಳ್ಳುವ ಶಕ್ತಿಯಿದೆ. ಈ ಕೊಳ್ಳುವ ಶಕ್ತಿ ಬರಿಗೈಯವರನ್ನು ಕೊಲ್ಲುವ ಶಕ್ತಿಯೂ ಆಗಿದೆ. ಆರ್ಥಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರದ ಸೂತ್ರ ಇಂಥ ಕೆಲವರ ಕೈಯಲ್ಲೆ ಇರುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ವಿತರಣೆ ಅವರಿಚ್ಛೆಗನುಗುಣವಾಗಿ ಆಗುವುದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕ. ತಮ್ಮ ಹಿತಗಳಿಗಾಗಿ ಸದಾ ಜಾಗ್ರತರಾಗಿರುವ, ಆಸ್ತಿ, ಹಣ ಎಲ್ಲ ಉಳ್ಳ ಇವರು, ಇಲ್ಲದವರ ಶೋಷಣೆ ನಡೆಸುವ ಗಣ್ಯ ಮಹನೀಯರು! ಈ ಶೋಷಕವರ್ಗ ಶೋಷಿತವರ್ಗದ ಜಾಗೃತಿಯನ್ನು ಎಂದೂ ಬಯಸುವುದಿಲ್ಲ. ಶೋಷಿತರು ಎಷ್ಟು ಅಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿದ್ದರೆ ಅಷ್ಟೂ ಅವರಿಗೆ ಅನುಕೂಲವಾದ್ದರಿಂದ, ಜನರು ಬಹು ಬೇಗ ನಂಬುವ, ಶ್ರದ್ಧೆ ವಹಿಸುವ, ಧಾರ್ಮಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಅದಕ್ಕೊಂದು ಸಾಧನವಾಗುತ್ತದೆ. ಕೊಡುವವನು, ಕೊಡದಿರುವವನು ಎಲ್ಲ ಆ ಮುಗಿಲಿನ ಮಹನೀಯನೇ ಎಂಬ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಬಿತ್ತಲು, ಬಿತ್ತುವವರನ್ನು ಪೋಷಿಸಲು ಶೋಷಕ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ತುಂಬಾ ಇಷ್ಟ. ಇಂಥ ವಿಚಾರಗಳು ಧಾರ್ಮಿಕ ಸ್ವರೂಪ ತಾಳಿ ಬಂದರೆ ಗುರಿ ತಲುಪುವಿಕೆ ಸರಾಗ.

ಯಾಕೆಂದರೆ ಆಗ ಹಸಿದ ಜನ ಎಲ್ಲದರ ಮೂಲಕಾರಣಕರ್ತ ಇರುವುದು ಮುಗಿಲಾಚೆಗೆಂದು ನಂಬುತ್ತಾರೆ. ಕಷ್ಟ, ಸುಖ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಆ ಅವನೇ ಕಾರಣವೆಂದು ಬಲವಾಗಿ ನಂಬಿದಾಗ, ಒಂದು ವೇಳೆ ಹಸಿದವರು ರೊಚ್ಚಿಗೆದ್ದರೂ ಗುರಿಯಾಗುವವನು ಆ ಅವನೇ. ಹಸಿದವರಿಗೆ ದೇವರು ಮುಖ್ಯ ಗುರಿಯಾದಾಗ ವಾಸ್ತವ ಕಾರಣಗಳು ಗೌಣವಾಗಿ ದಾನವೇ ಮುಂತಾದ ಉಪಾಯಗಳಿಂದ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತರೂ ಆಗುವ ಶೋಷಕರು ರೊಚ್ಚಿನ ತೊಂದರೆಯಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ; ಸುಖವಾಗುಳಿಯುತ್ತಾರೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ 'ತುತ್ತಿನ ಚೀಲ' ಕವನವನ್ನು ನೋಡಿದಾಗ ಅದು ಹಸಿವಿನ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ವಾಸ್ತವ ತಳಹದಿಯ ಮೇಲೆ ಹುಡುಕದೆ, ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಅಡಿಗಲ್ಲು ಹಾಕಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತ ಹೋಗಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಈ ಕವನದಲ್ಲಿ ಹಸಿದ ಜನತೆ ಶೋಷಕ ವರ್ಗವನ್ನಾಗಲಿ, ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನಾಗಲಿ ಗುರುತಿಸುವ ಗುರಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಗೋಜಿಗೇ ಹೋಗಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಆ ಕವನದ ಆಶಯವನ್ನೇ ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಪ್ರಶ್ನಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ; ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತೆಯನ್ನು ಶಂಕಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ.

ಇದಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಕೊಂಡಂತೆ 'ದರಿದ್ರ ನಾರಾಯಣ' ಕವನವನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ಇದಕ್ಕೂ ಬಡವರ ಸ್ಥಿತಿಗತಿ ವಸ್ತುವಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಕವಿಗೆ 'ಕೆಲಸವಿಲ್ಲದ ಬಡವ ಕೈಗೊಂಬೆಯಾಗುವನು' ಎಂಬ ಅರಿವಿದೆ, ಬಡವರ ಅಜ್ಞಾನ ದುಡಿತವನ್ನೇ ಕೆಲವರು ಬಂಡವಾಳ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆಂದೂ ಅವರಿಗೆ ಗೊತ್ತು. ಈ ಕೆಲವರು ಕೀರ್ತಿಗಾಗಿ ದಾನ, ಧರ್ಮ, ಸೇವೆ, ತ್ಯಾಗ ಎಂಬ ಆಟ ಹೂಡುತ್ತಾರೆಂದು ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

> ಧನಪತಿಯು ಎಂದಿಗೂ ರಾಜನು ಮಹಾರಾಜ
> ಶಕ್ತಿಪತಿ ಶಿವನಿಗೋ ತಿರುಕರೂಪ

– ಎಂದು ಹೇಳುವ ಕವಿ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಗೆ ಲಭಿಸುವ ಅಧಿಕಾರ, ಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳ ದುಡಿಮೆಗಾರರಿಗೆ ಒದಗುವ ತಿರುಕ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿಮಿಸಿದಾರೆ. ದುಡಿವವರಿಗೆಲ್ಲ ಕೆಲಸ, ಹಸಿದವರಿಗೆ ಅನ್ನ, ಅಬಲರಿಗೆ ಆಸರೆ ಇರಬೇಕೆಂಬುದು ಕವಿಯ ಆಶಯ. ಇಷ್ಟೆಲ್ಲ ಅರಿವು ಕವಿಗಿರುವುದು ನಿಜಕ್ಕೂ ಮೆಚ್ಚಿನ ಸಂಗತಿ. ಇದನ್ನು ಯಾರಾದರೂ ಪ್ರಶಂಸಿಸಬೇಕು. ಆದರೆ ಈ ಕವನದಲ್ಲೂ ಮಾಮೂಲಿ ಪರಿಹಾರವಿದೆ. ಆ ಬಗ್ಗೆ ನನ್ನ ತಕರಾರು ಇದ್ದೇ ಇದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ "ಆ ಅವನಿಗೆ" ಅರ್ಜಿ ಹಾಕಲಾಗಿದೆ. ಜನತಾ ಜನಾರ್ದನ, ದರಿದ್ರ ನಾರಾಯಣ, ಮಾದೇವ, ಅಲ್ಲಾ, ಹೀಗೆ ನಾನಾ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕೂಗಿ ಕರೆದು ಮೊರೆಯಿಡಲಾಗಿದೆ. ಇದು ಹಸಿದವರನ್ನು ಹಾದಿ ತಪ್ಪಿಸುವ ಧೋರಣೆಯಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತದೆಯೆಂದು ಪುನಃ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ 'ದೈವ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರ'ಕ್ಕೆ ಕಾದು ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ಒಳಭಾವವೊಂದು ನಿವೇದನೆಯ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ.

'ಕೆಲಸವಿಲ್ಲದವರ ಹಾಡು'ವಿನಲ್ಲೂ ಅನ್ನದ ವಿಷಯ ಇದೆ. ಸಮಯ ಸಾಧಕರಿಂದ ಅನ್ನವೆಲ್ಲ ಚಿನ್ನಕ್ಕೆ ತಿರುಗಿ ಆ ಮುಖೇನ ಅನ್ನದ ಅಭಾವಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದದ್ದನ್ನು ಈ

ಪದ್ಯ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಚಿನ್ನದ ಹಕ್ಕಿಯನ್ನು ಹಿಡಿಯುವ ಚಿತ್ರಣ ಕೊಡುತ್ತಾ ಆ ಮೂಲಕ ಆಸಕ್ತರು ಅನ್ನದಿಂದ ಪರಿವರ್ತಿತವಾದ ಚಿನ್ನವನ್ನು ಬಚ್ಚಿಟ್ಟು ಬೀಗುವುದನ್ನು ಸಾಂಕೇತಿಕವಾಗಿ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಕೆಲಸವಿಲ್ಲದವರನ್ನು ರುದ್ರಗಣದೊಂದಿಗೆ ಸಮೀಕರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅವರ ಕೂಗು ಒಂದೇ: ಅದೇ ಅನ್ನ. ಕವಿಗಳು ಇಲ್ಲೂ ಪರಿಹಾರ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

ಚಿನ್ನದ ಸೆರೆಯನು ಮೊದಲೇ ಬಿಡಿಸಿ
ಅನ್ನ ಕಲ್ಪವೃಕ್ಷವ ಚಿಗುರಿಡಿಸಿ

–ಇದು ಅವರ ಕರೆ. ಕೆಲವೇ ಜನರು ಬಚ್ಚಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವ ಸಂಪತ್ತನ್ನು ಹೊರಗೆಳೆಯಬೇಕೆಂಬುದೇನೋ ಸರಿ. ರುದ್ರಗಣದಲ್ಲಿ ಸಮೀಕರಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಕೆಲಸವಿಲ್ಲದವರ ಪರಿತಾಪ, ಕೂಗು, ಕುಣಿತಗಳ ಚಿತ್ರಣವನ್ನು ಕಂಡಾಗ 'ಅಟ್ಟ ಮುರಿಯುವ ಕುಣಿತ' ನಡೆಸುವ ಇವರು ಏನಾದರೂ ಮಾಡಿಯಾರೇನೊ ಎಂದು ಆಶಿಸಿದರೆ, ಅಷ್ಟರಲ್ಲಿ ಅದು ಅಲ್ಲಿಗೇ ನಿಂತು, ಕವನದ ಮುಂದಿನ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಕವಿಯ ಪ್ರವೇಶವಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತದೆ. ಅನ್ನ ಚಿನ್ನವಾದ ಬಗೆ ವಿವರಿಸಿ, ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಪರಿಹಾರ ಸೂಚಿಸುವಲ್ಲಿಗೆ ಕವನ ಮುಗಿಯುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಹಸಿದವರು ಪರಿತಾಪದ ಪರಿಧಿಯೊಳಗೆ ನಿಂತುಬಿಡುತ್ತಾರೆಯೇ ಹೊರತು ಕ್ರಿಯಾಶೀಲರಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹೋಗಲಿ, ಏನನ್ನೂ ಪ್ರತಿಭಟಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರತಿಪದ್ಯವೂ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯಿಂದಲೇ ಮುಕ್ತಾಯವಾಗಬೇಕೆಂದೂ, ಕವಿಯೊಬ್ಬ ಸಮಸ್ಯೆಯ ಚಿತ್ರಣಕ್ಕೆ ತೊಡಗಿದಾಗ ಪರಿಹಾರ ಸೂಚಿಸಲೇಬೇಕೆಂದು ನಾನಿಲ್ಲಿ ಒತ್ತಾಯಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ. ಕವಿಯೇ ಪರಿಹಾರವೊಂದನ್ನು ಸೂಚಿಸಿದ್ದರೆ ಅದರ ಸಂಗತತೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆಯೆಂಬುದಷ್ಟೇ ನನ್ನ ಮಾತಿನ ಅರ್ಥ. ಶೋಷಣೆಯ ಕ್ರೌರ್ಯದ ವಿರುದ್ಧ ಧ್ವನಿಸುವ ನಮ್ಮ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ ಕವಿಗಳಲ್ಲೊಬ್ಬರಾದ ಬೇಂದ್ರೆ, ಜನಶಕ್ತಿ ಸಂಘಟನೆಗೆ ಬದಲು ದೈವನಿವೇದನೆ, ನಿರೀಕ್ಷೆಗಳಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆಯಿಡುತ್ತಾರೆಂಬುದಷ್ಟೇ ನನ್ನ ಮಾತು. ಈ ಮಾತು ಈ ಕವನಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಸೀಮಿತವಾದದ್ದಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. 'ಭೂಮಿತಾಯಿಯ ಚೊಚ್ಚಿಲ ಮಗ' ಕವನದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯ ಮಾತಿರಲಿ, ಪಲಾಯನವೇ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿದೆ. 'ದರಿದ್ರನಾರಾಯಣ'ದಲ್ಲಿ ಯಥಾಪ್ರಕಾರ ಮುಗಿಲಿಗೆ ಮುಖ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಇನ್ನು 'ತುತ್ತಿನ ಚೀಲ'ವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಿ. ಅಲ್ಲಿ ದೇವರಿಗೆ ಗೋರಿ ಕಟ್ಟುವ, ಧರ್ಮದ ಧೂಪಕ್ಕೆ ಬೆಂಕಿಯಿಕ್ಕುವ ಗರ್ಜನೆಯಿದೆ. ಅದೂ ಒಳಗಿನ ಒಳದನಿಯ ಗರ್ಜನೆ; ಒಳದನಿ ಹೊರದನಿಯಾಗಿಲ್ಲ. ಕ್ರಿಯೆ ಅಲ್ಲೂ ಇಲ್ಲ. 'ಹೆಣದ ಹಿಂದೆ' ಕವನದ ವಿಧವೆ ನಿಜಕ್ಕೂ ಆಕ್ರೋಶಗೊಂಡು ನಿಂತಾಗ ಸಂಯಮ ಕುರಿತ ಪ್ರವಚನವೇ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಇದೆಲ್ಲವನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ ಹಸಿದ ಜನ, ಶೋಷಣೆಗೊಳಗಾದ ಜನ, ಕಾಯುತ್ತಿರಬೇಕೆನ್ನುವುದು ಬೇಂದ್ರೆಯವರ ನಿಲುವು ಎನ್ನಬಹುದು. ದೇವರ ಅವತಾರ ಸಂಭವಿಸಿ ಎಲ್ಲವೂ ಸರಿಯಾಗುತ್ತದೆಯೆಂಬ ನಂಬಿಕೆ, ಅತೀವ ಶ್ರದ್ಧೆ– ಇಂಥ ನಿಲುವನ್ನು ರೂಪಿಸಿರಬೇಕು.

ಬೇಂದ್ರೆಯವರು ಕೆಲವು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಿತಿಗಳಿಗೆ ಸ್ಪಂದಿಸಿದ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿ ನರಬಲಿ, ಮೂವತ್ತು ಮೂರು ಕೋಟಿ, ಯಜ್ಞ – ಇಂಥ ಕವನಗಳನ್ನು ನೆನೆಸಬಹುದು. ಪ್ರಾಣಿಹತ್ಯೆ ತಪ್ಪಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವಿದ್ದರೂ ಮಾನವರಿಂದಲೇ ನಡೆಯುವ ಮಾನವಹತ್ಯೆ ತಪ್ಪಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವಿಲ್ಲವೆಂದು ಕೊರಗಿ ಮಿಡಿದದ್ದು 'ನರಬಲಿ'; ಭಾರತೀಯರ ನಿರ್ವೀರ್ಯತೆ, ಅಂತಃಕಲಹ, ಭೇದಭಾವಗಳಿಗೆ ಹೇಸಿದ, ಆರ್ದ್ರತೆಗೊಂಡ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ 'ಮೂವತ್ತುಮೂರು ಕೋಟಿ'. ಅನ್ನಕ್ಕೂ ಪ್ರಾಣಕ್ಕೂ ಇರುವ ನಿಕಟ ಸಂಬಂಧ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಣಕ್ಕಿರುವ ಪ್ರಕಾಶಕ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳಿ ಅದರ ಉಪಾಸನೆಯ ಅಗತ್ಯ ಹೇಳುವ ಕವನ 'ಯಜ್ಞ'. ಒಟ್ಟಾರೆ ಇವು ತಮ್ಮತಮ್ಮ ಮಿತಿಯಲ್ಲೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡುವ ಗಮನಾರ್ಹ ಕವನಗಳು.

ಈ ಎಲ್ಲ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಇಷ್ಟು ಹೇಳಬಹುದು; ಬೇಂದ್ರೆಯವರು ಬೇಜಾರು ಬಂದಾಗ ಧರ್ಮವನ್ನೂ ಬಯ್ಯಬಲ್ಲರು; ಹತ್ತವತಾರವನ್ನೂ ಹೀಗಳೆಯಬಲ್ಲರು. ಆದರೆ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅವರು ಅದೇ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಶ್ರದ್ಧೆಯುಳ್ಳವರು; ಅದೇ ಅವತಾರ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆಯುಳ್ಳವರು. ಹೀಗಾದಾಗ ಸಿಟ್ಟು ತಾತ್ಕಾಲಿಕವಾಗುತ್ತದೆ; ನಂಬಿಕೆ, ಶ್ರದ್ಧೆ ಶಾಶ್ವತವಾಗುತ್ತದೆ. ಬೇಂದ್ರೆಯವರಿಗೆ ಬಡತನ ಕಂಡರೆ ಅಯ್ಯೋ ಅನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಶೋಷಣೆಯ ಅರಿವಿದೆ, ಅದು ಸರಿಯಲ್ಲವೆಂದು ಗೊತ್ತಿದೆ. ಇಷ್ಟೆಲ್ಲ ಇದ್ದೂ ಧಾರ್ಮಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ನಡೆಸುವ ಕ್ರಿಯೆಗಳು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿ ಅಟ್ಟ ಏರಿಸಿರುವ ರೂಢಿ ರಕ್ಕಸರು, ಶೋಷಕರಿಗೆ ಸರೀಕಾಗಿರುವುದನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳದೆ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಇದು ನಮ್ಮ ಮೌಲ್ಯಪದ್ಧತಿಯ ಹಿಡಿತದ ಫಲವೇ ಹೊರತು ಬೇಂದ್ರೆಯವರಿಗೇ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ವ್ಯಕ್ತಿನಿಲುವು ಎನ್ನಲಾಗದು.

ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಅಂಶಮಾತ್ರ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ವಸ್ತುವೊಂದರಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದಾಗ, ಅದೇ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅಂಶಗಳು ಒಟ್ಟುಗೂಡಿ ಮೇಲುಗೈಯಾಗಲು ಸಾಧ್ಯ. ಆಗ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ವಸ್ತುವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಹಾಗೂ ಕಂಡರಿಸುವ ದಿಕ್ಕು ಆ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಹೊರತಾದ ಅಂಶಗಳಿಂದ ನಿಯಂತ್ರಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ, ಸಾಮಾಜಿಕ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದ ಅಂಶ ಬರಬರುತ್ತ ಮೂಲೆ ಸೇರಿ ಉಸಿರು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ನಮ್ಮ ಸಮಾಜದ ಮೌಲ್ಯ ಪದ್ಧತಿಯ ಬೇರುಗಳು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾದವು. ಇವು ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ರೂಪಿಸುವ, ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ ಪ್ರಭಾವೀ ಶಕ್ತಿಗಳಾದ್ದರಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ವಿಚಾರಧಾರೆಯಲ್ಲಿ ಬಹುಭಾಗವನ್ನು ಆಕ್ರಮಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅಪಾಯ ಹೆಚ್ಚು. ಈ ಅಪಾಯದಿಂದ ಹೊರಬರಬೇಕಾದರೆ ಮೌಲ್ಯಪದ್ಧತಿಯ ಬಗ್ಗೆಯೇ ಮೂಲಭೂತ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಏಳಬೇಕು. ಹೀಗಾಗದೆ ಇದ್ದಾಗ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವೂ ವೈರುಧ್ಯಗಳುಳ್ಳದ್ದಾಗುತ್ತವೆ. ಬೇಂದ್ರೆಯವರ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಇದನ್ನೇ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಹೆಚ್ಚೂ ಕಮ್ಮಿ 'ಕುರುಡು ಕಾಂಚಾಣ' ಬರೆದ ಕಾಲದಲ್ಲೆ ಅವತಾರವನ್ನು ನಂಬುವ ವಸ್ತುವುಳ್ಳ 'ಅದುವರೆಗೂ' ಕವನ ಬರೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಾದದ್ದು, ಮುಂದೆ ಇಂಥ ನಂಬಿಕೆ ನಿಷ್ಠೆಗಳೇ ಅವರನ್ನು ಆಳುತ್ತ ಬಂದದ್ದು ನನ್ನ ಮಾತಿಗೆ ಸಮರ್ಥನೆ. ಉದಾಹರಣೆ ಕೊಡಲು ಕಷ್ಟವೇ ಆಗದಷ್ಟು ಈ ವಿಷಯಗಳು ಸಮೃದ್ಧವಾಗಿ ಬಂದಿವೆ.[9] ಅಲ್ಲದೆ 'ನಾಕು ತಂತಿ'ಯಲ್ಲಿ

ಬೇಂದ್ರೆಯವರು ಕಾವ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳುತ್ತ 'ಈ ಶ್ರುತಿ ಸಂಪತ್ತಿಯನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ರಾಜಕೀಯ ಸಂಸರಣಗಳಿಂದ ದುರ್ಬಂಧಕ್ಕೆ ಒಳಪಡಿಸಬಾರದು' ಎಂಬ ನಿಲುವನ್ನು ಸಾರಿಬಿಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ.

ಇದೆಲ್ಲ ಇದ್ದಕ್ಕಿದ್ದಂತೆ ಆದದ್ದಲ್ಲ. ಹೆಣದ ಹಿಂದೆ, ತುತ್ತಿನ ಚೀಲ, ದರಿದ್ರನಾರಾಯಣ – ಇಂಥ ಕವನಗಳಲ್ಲೂ ಈ ಅಂಶಗಳ ಸೆಲೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ನೋಡಿದ್ದೇವೆ. ಈ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿ, ಕಡೆಗೆ ಸಮಾಜದ ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ ದೈತ್ಯಶಕ್ತಿಯಾಗಿ ಬೆಳೆದು ಬಂದ ರೂಢ ಮೂಲ ನಂಬಿಕೆ, ನಿಷ್ಠೆಗಳೆ ಇದರ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿದ್ದು ಬರಬರುತ್ತ ಹೆಚ್ಚು ಶಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಇಡೀ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಹಿಡಿತದಿಂದ ದೂರವಾಗಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದಾಗ, ಆ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸಿದಂತೆ, ರಾಜಕೀಯ, ಧಾರ್ಮಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳ ಸಂಬಂಧದ ಎಳೆಗಳನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿ, ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗೆ ಯಾವ್ಯಾವುದು ಹೇಗೆ ಹೇಗೆ ಎಷ್ಟೆಷ್ಟು ಕಾರಣವೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಹಂತದಿಂದ ನಮಗೂ ಮತ್ತು ಶೋಷಣೆಯ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗೆ ಕಾರಣವಾದ ಶಕ್ತಿಗಳಿಗೂ ಇದ್ದಿರಬಹುದಾದ ಮಾನಸಿಕ ಸಂಬಂಧದ ಎಳೆಗಳು ಕತ್ತರಿಸಲ್ಪಡುತ್ತವೆ. ಆಗ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವ ಧೋರಣೆಯಲ್ಲಿ ಕಾರಣಕರ್ತ ಶಕ್ತಿಗಳೆಲ್ಲ– ಸಾಮಾಜಿಕ, ರಾಜಕೀಯ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಯಾವುದೇ ಆಗಿರಲಿ– ಶೋಷಣೆಗೆ ಪರಸ್ಪರ ಪೂರಕವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಈ ಒಂದೊಂದು ಶಕ್ತಿಯೂ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಅಥವಾ ಸಾಮೂಹಿಕವಾಗಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸ್ಥಿತಿಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿರಬಹುದು. ವಿಚಾರ ಹೀಗೆ ಬೆಳೆಯುತ್ತ ಬಂದಾಗ ಈ ಎಲ್ಲ ಶಕ್ತಿಗಳು ಪ್ರತಿಭಟನೆಗೆ ಅರ್ಹವಾದ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರುತ್ತವೆ. ಇದನ್ನು ನಮ್ಮ ಸಾಹಿತಿಗಳು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಕಡೆಯದಾಗಿ ಮತ್ತೊಂದು ಮಾತನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಅಗತ್ಯವಾಗಿ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಬೇಕು. ಬೇಂದ್ರೆಯವರು ಕಡೆಗೆ ತಳೆಯುವ ನಿಲುವು ಕೇವಲ ವೈಯಕ್ತಿಕವಲ್ಲ ಎಂಬುದಿಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ. ಒಂದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಯಾರಾದರೂ ತೀರ ವೈಯಕ್ತಿಕವಾದ ಅಭಿಪ್ರಾಯ, ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ತಳೆದಿದ್ದರೆ ಅದು ಬೇರೆ ಮಾತು; ತಾನು ತಳೆಯುವ ನಿಲುವು ಈಗಾಗಲೇ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ವಿಚಾರಧಾರೆಯ ಬೇರಿನಿಂದ ಬಂದಿದ್ದರೆ ಅಥವಾ ಅಂಥ ವಿಚಾರಧಾರೆಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥ ಕಂಡುಕೊಂಡಿದ್ದರೆ ಆಗ ಅದು ವೈಯಕ್ತಿಕ ಧೋರಣೆಯಲ್ಲ; ಆ ವಿಚಾರಧಾರೆಯನ್ನು ನಂಬಿ ನಡೆಯುವ ಅನೇಕ ಜನರ ಅಂದರೆ ಒಂದು ವರ್ಗದ ಧೋರಣೆ, ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ವರ್ಗದ ಧೋರಣೆ ಚಾಚೂ ತಪ್ಪದೆ ಪ್ರಕಟವಾಗದಿದ್ದರೂ, ಅದರ ಆಶಯಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗುವಂತೆ ಪ್ರಕಟವಾಗಬಹುದು. ಶೋಷಣೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಸಾರುವವರು ಖಚಿತ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಆಲೋಚನೆಯ ಮೂಲಕ ವಾಸ್ತವ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳದಿದ್ದಾಗ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವ ಧೋರಣೆಯಲ್ಲಿ ವೈರುಧ್ಯಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಈಗಾಗಲೇ

ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಿರುವಂತೆ ಬೇಂದ್ರೆಯವರ ಧೋರಣೆ ಈ ಮಾತಿಗೆ ಸಿಕ್ಕುವಂಥದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಬೇಂದ್ರೆಯವರು ತಲುಪುವ ನಿಲುವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಮೌಲ್ಯಪದ್ಧತಿಯ ಆಶಯಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿದೆ ಎನ್ನಬಹುದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಬೇಂದ್ರೆ ಕಾವ್ಯದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಇತಿಮಿತಿಗಳು ವ್ಯಕ್ತಿ ಬೇಂದ್ರೆಯ ಇತಿಮಿತಿಗಳಷ್ಟೇ ಆಗದೆ ವರ್ಗದ – ವರ್ಗ ಸಮಾಜದ ಇತಿಮಿತಿಗಳು ಆಗುತ್ತವೆ. ಇದು ವರ್ಗ ಸಮಾಜದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಸ್ವರೂಪವೊಂದರ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯೂ ಆಗುತ್ತದೆ.

೧೯೭೪

೧.

ಅ) ಅವತರಿಸು ಬಾ ನಾರಾಯಣ
ಎತ್ತೆ ನನ್ನ ಮೇಲಕೆ ಚಿದ್ಘನಾ
ಈ ಜೀವವಾಗಲಿ ಪಾವನಾ

– ಹೃದಯ ಸಮುದ್ರ (೧೯೫೬)

ಆ) ನೀ ಸೂತ್ರಧಾರ ಪಾತ್ರವೋ ಕುಣಿವ ಕೈಗೊಂಬೆ

–ಮರ್ಯಾದೆ (೧೯೬೬)

ಇ) ನಮ್ಮನ್ನ ಹ್ಯಾಂಗಾಂವಾ ಮರತಾನೋ?
ಹ್ಯಾಂಗ ಮರತಾನೊ

–ಶ್ರೀಮಾತಾ (೧೯೬೮)

ಈ) ಕಷ್ಟದಲ್ಲು ಅವನ ಕರುಣೆ
ಮಾಲೆ ಮಾಲೆಯಾಗಿ
ನಮ್ಮ ಕಟ್ಟಿ ಎಳೆವುದಣ್ಣ
ಮುಕ್ತಿ ಶಾಲೆಗಾಗಿ –

ಗಂಗಾವತರಣ (೧೯೫೧)

ಅಡಿಗರ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ರಾಜಕೀಯ ಧೋರಣೆ

ಅಡಿಗರು ಜನಸಂಘದ ಪರವಾಗಿ ಚುನಾವಣೆಗೆ ನಿಂತಾಗ ಅನೇಕರಿಗೆ ಆಶ್ಚರ್ಯ ಅಸಮಾಧಾನಗಳು ಆಗಿರಬೇಕು. ಅದನ್ನು ಕೆಲವರು ಪ್ರಕಟಪಡಿಸಿದ್ದೂ ಉಂಟು. ಹಿಂದೆ ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲೆ ಸಮತಾವಾದಿ ಧೋರಣೆ (?) ತೋರಿಸಿದವರು ಈಗ ಹೀಗೆ ಹಿಂದೂಧರ್ಮದ ಅಧಿಕೃತ ವಕ್ತಾರರಾಗುವುದು ಅನೇಕರ ಅಸಮಾಧಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೆಂಬುದು ಆಗ ವ್ಯಕ್ತವಾದ ವಿಷಯ. (ಒಬ್ಬರು ಅಡಿಗರ ತೀರ್ಮಾನವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿ ಒಂದು ಲೇಖನವನ್ನು ಬರೆದು ಹಿಂದಿನ ಧೋರಣೆ ಎಲ್ಲಿ ಹೋಯಿತು ಎಂದು ಜಗ್ಗಿಸಿದ್ದೂ ನೆನಪಿದೆ).

ಇಲ್ಲಿ ನನಗೆ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೆಂದರೆ: ಅಡಿಗರು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಸಮತಾವಾದಿಯಾಗಿದ್ದರೆ? ಅದಕ್ಕೆ ಅವರ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಆಧಾರವಿದೆಯೆ? ಎಂಬುದು. ಸಮತಾವಾದವು ಸಾಮಾಜಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿರುವ ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕ ಶಕ್ತಿ: ಒಬ್ಬ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿ ನಿಜಕ್ಕೂ ಸಮತಾವಾದಿಯಾಗಿದ್ದಾನೆಂದರೆ, ಆತ ಅದರ ತಾತ್ವಿಕ ತಳಹದಿಯ ಸಾಮಾನ್ಯ ರೂಪುರೇಷೆಗಳನ್ನಾದರೂ ಅಭ್ಯಾಸಮಾಡಿದ್ದಾನೆಂದು ಭಾವಿಸಬಹುದು; ಮತ್ತು ಯಾವುದೇ ತತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ, ಒಪ್ಪಿ ತೀವ್ರಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ನೀಡಬೇಕಾದರೆ, ಅದರ ಹಿಂದೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅನುಭವ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಒತ್ತಡ ಇದೆಯೆಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಹೀಗೆ ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಪಡೆದ ಅಥವಾ ಅದರಲ್ಲಿ ತನ್ನನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಂಡ ವ್ಯಕ್ತಿ ಇದ್ದಕ್ಕಿದ್ದಂತೆ ಅಕಸ್ಮಾತ್ ಬದಲಾಗಿ, ಏಕಧರ್ಮ-ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಏಕನಾಯಕತ್ವ, ಏಕಾಜ್ಞೆಯ ಪಾಲನೆಯನ್ನು ಉದ್ಘೋಷಿಸುವವರ ಬೆಂಬಲ ಪಡೆದು ಬೇರು ಬಿಡುತ್ತಿರುವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥ ಕಂಡುಕೊಂಡು ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ಪರವಾಗಿಯೂ ದೊಡ್ಡ ದನಿ ಮಾಡುತ್ತಾರೆಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಬಲವತ್ತರವಾದ ಕಾರಣಗಳೇ ಇರಬೇಕು. ಇದೊಂದು ಗಂಭೀರ ಘಟನೆಯೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಎರಡು ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು:

೧. ನಿಜಕ್ಕೂ ಒಂದು ತತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿ ಆಮೇಲೆ ಕೈಬಿಟ್ಟು ವಿರುದ್ಧ ದಿಕ್ಕಿಗೆ ಹೋಗುವುದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಬೌದ್ಧಿಕ ವಿಕಾಸದ ಬಗ್ಗೆಯೇ ಯೋಚಿಸಬೇಕಾಗಬಹುದು. ಇಂಥ ತತ್ವಾಂತರದ ಹಿಂದೆ ವ್ಯಕ್ತಿ ಹುಟ್ಟಿ ಬೆಳೆದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿಸರದ ಆಂತರಂಗಿಕ ಒತ್ತಡಗಳಿರಬಹುದು.

೨. ಇಂಥ 'ಬದಲಾವಣೆ'ಗೆ ಮುಂಚೆ ಕಾವ್ಯ ಅಥವಾ ಯಾವುದೇ ಸೃಜನಶೀಲ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾದ ಧೋರಣೆ ಹಿಂದೆ ತಾತ್ವಿಕ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಗೆ ಅಗತ್ಯವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನುಭವ, ಮತ್ತು ಆಯಾ ತತ್ವಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ಪರಿವರ್ತನಶೀಲ ಹಂತದ ಅಧ್ಯಯನ ಇಲ್ಲದೆ, ಕೇವಲ ಸಮಕಾಲೀನ ಲಹರಿಯ ಒತ್ತಡವಿರಬಹುದು; ಇದು ಆ ಕಾಲದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕ್ಷೇತ್ರದ ಸಂದರ್ಭಗಳಿಂದಲೂ ಪ್ರೇರಣೆ ಪಡೆದಿರಬಹುದು.

ಕನ್ನಡದ ಒಬ್ಬ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಕವಿಯಾದ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಶಕ್ತಿ ತುಂಬಿದ ಅಡಿಗರ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ರಾಜಕೀಯ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಈ ಅಂಶಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕಾಗಿದೆ; 'ಕವಿ ಅಡಿಗರ ಒಂದು ಮುಖವನ್ನು' ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಇದು ಸಹಾಯಕ.

ಅಡಿಗರು ನವೋದಯ ಕಾವ್ಯದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ರಚಿಸಿದ ಕೆಲವು ಕವನಗಳನ್ನು ನೋಡಿದರೆ, ಅವರ ಮನಸ್ಸು ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಷಮತೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವಲ್ಲಿ ಎಚ್ಚರಾಗಿರುವುದನ್ನು ಥಟ್ಟನೆ ಕಾಣಬಹುದು. ದೇಶ ಕಟ್ಟುವ ಕಲಿತನ, ಸಾಮಾನ್ಯನ ಮೇಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಅನ್ಯಾಯದ ಆಕ್ರಮಣ, ಹಸಿವಿನ ಹಾಹಾಕಾರ, ಮುಂತಾದ ವಸ್ತು ಅತ್ಯುತ್ಸಾಹದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಪಡೆದಿದೆ. ಅನೇಕರ ಆಶಯ ಇಲ್ಲಿ ಬಂದಿದೆ; ನೋಡಿ:

ಇರುವೆಲ್ಲವನು ಎಲ್ಲ ಜನಕೆ ತೆರವಾಗಿಸುವ
ಸಮಬಗೆಯ ಸಮಸುಖದ ಸಮದುಃಖದ
ಸಾಮರಸ್ಯದ ಸಾಮಗಾನ ಲಹರಿಯ ಮೇಲೆ
ತೇಲಿ ಬರಲಿದೆ ನೋಡು ನಮ್ಮ ನಾಡು!

(ಕಟ್ಟುವೆವು ನಾವು)

ಧರ್ಮದ ತೆರೆಮರೆಯಲ್ಲಿ ನಡೆದ ನರ
ಹಿಂಸೆ ಇನ್ನು ಸಾಕು
ಮನುಜ ಹೃದಯ ಅನ್ಯಾಯ ರಾಕ್ಷಸನ
ಗೆದ್ದು ಬರಬೇಕು!
ಅನ್ನವೆಲ್ಲ ಚೆಲುವೆಲ್ಲ ಎಲ್ಲ ಸುಖ
ಎಲ್ಲ ಎಲ್ಲ ಬೆಳಕು
ಎಲ್ಲ ಜನರು ತೆರವಾಗಬೇಕು; ಮಿಗಿ
ಲುಂಟೆ ಗುರಿಯು ಇದಕು ?

(ಸುಲಿಗೆಯೆಂಬ ಯಾಗ)

ಇಲ್ಲಿ ಅಡಿಗರಿಗೆ ತೆರೆಮರೆಯ ಹಿಂಸೆಯ ಅರಿವಿದೆ; ಅದು ಅನ್ಯಾಯ ಎಂದು ಗೊತ್ತಿದೆ; 'ಸುಲಿಗೆಯೆಂಬ ಯಾಗ' ಕವನ ತನ್ನ ಹೆಸರು ಮತ್ತು ವಸ್ತು,

ರೀತಿಗಳಲ್ಲಿ ಸುಲಿಗೆಯ ವಿವಿಧ ಮುಖಗಳನ್ನು, ನೋವು ಹತ್ತಿಕ್ಕಿಕೊಂಡಿರುವ ಆಕ್ರೋಶ, ಆಶಯಗಳ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಉದಾಹರಿಸಿರುವ ಎರಡು ಕವನಗಳ ಭಾಗದಲ್ಲಿರುವ ವಿಚಾರ ಸಾಮ್ಯವನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. (ಖಾಸಗಿ ಸ್ವಾಮ್ಯಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿರುವ) ಆಸ್ತಿ ದೇಶದ ಆಸ್ತಿಯಾಗಿರಬೇಕೆಂಬ ಆಶಯ, ಹಾಗೆ ಆಗುತ್ತದೆಯೆಂಬ ಭರವಸೆ ಇಲ್ಲಿದೆ. 'ಎಲ್ಲ ಜನಕು ತೆರವಾಗಬೇಕು' ಎಂಬ ಆಶಯ, 'ಇರುವೆಲ್ಲವನು ಎಲ್ಲ ಜನಕೆ ತೆರವಾಗಿಸುವ' ನಾಡಿನ ಬರವನ್ನು ಭರವಸೆ, ಆಸೆ ಆಕಾಂಕ್ಷೆಗಳಿಂದ ನಿರೀಕ್ಷಿಸಿದೆ. ಹೀಗಾಗುವುದಕ್ಕಿಂತ ಮಿಗಿಲಾದ ಗುರಿ ಬೇರೆ ಇಲ್ಲವೆಂಬ ಶ್ರದ್ಧೆ 'ಮಿಗಿಲುಂಟೆ ಗುರಿಯು ಇದಕು?' ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಅಡಗಿದೆ. ತುಳಿತಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕಿದ ಅಸಂಖ್ಯಾತ ಜನರ ಮೂಕವೇದನೆಯಲ್ಲಿ ಹತ್ತಿಕ್ಕಲ್ಪಟ್ಟ ಆಶಯ ಮೌನಕ್ಕೆ ಈ ಸಾಲುಗಳು ದನಿ ಮಾಡಿವೆ. ಇನ್ನು 'ಗೊಂದಲಪುರ'ದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸಾಲುಗಳನ್ನು ನೋಡಿ:

> ಉಳುವವರ ಎದೆಗೆ ಹಾಕಿತ್ತು ರಬ್ಬರ್ ಟ್ಯೂಬು ಒಂದೆರಡು ಮೈಲಿ ಉದ್ದ
> ಅದರಾಚೆ ತುದಿಯಲ್ಲಿ ಕುಳಿತು ಹೀರುತ್ತಿದ್ದ ರಕ್ತ ಮದ್ಯವನೊಬ್ಬ, ಅಬ್ಬಬ್ಬ,
> ಒಂಟೆಯ ಡುಬ್ಬ:
> ಗುಂಡೋದರನ ಪಟ್ಟ ಶಿಷ್ಯ ದಾಂಡಿಗ ಜುಬ್ಬ

–ಈ ಸಾಲುಗಳನ್ನು ಓದಿದಾಗಂತೂ ಅಡಿಗರಿಗೆ ವರ್ಗಪ್ರಜ್ಞೆಯಿದೆಯೆಂದೂ, ಅದು ಆರೋಗ್ಯಕರ ವರ್ಗಪ್ರಜ್ಞೆಯೆಂದೂ ಥಟ್ಟನೆ ತೀರ್ಮಾನಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ.

"ಅನ್ನವನ್ನು ಕೊಡು ಮೊದಲು, ಬಟ್ಟೆಯನು ಕೊಡು ಉಡಲು: ಕಟ್ಟಿಕೊಡು ಮನೆಗಳನು".... (ಇದು ಮೊದಲು) ಇತ್ಯಾದಿ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿರುವ ಜಗ್ಗಿಸಿ ಹೇಳುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಈ ಬಿಡಿ ಭಾಗಗಳನ್ನು ಒಂದು ಕಡೆ ಇಟ್ಟು ನೋಡಿದಾಗ ಅಡಿಗರಿಗೆ ವಾಮವಾದೀ ಧೋರಣೆಯಿದೆಯೆಂಬ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಬರುವುದೇನೊ ಸುಲಭ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಅಡಿಗರು ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ವಾಮವಾದಿ ಧೋರಣೆಯುಳ್ಳವರಾಗಿದ್ದರೆ ಸಮತಾವಾದಿಯಾಗಿದ್ದರೆ, 'ಎಡ–ಬಲ' ಮುಂತಾದ ಕವನಗಳಲ್ಲಿ ಅಷ್ಟು ವಿರೋಧ ಯಾಕೆ ತೋರಿಸಿದರು? ಇಲ್ಲಿಯೇ ಗಂಭೀರ ಪ್ರಶ್ನೆ ಅಡಗಿರುವುದು.

ಅಡಿಗರಲ್ಲಿ ಮೊದಮೊದಲು ಬಂದ ಇಂಥ ಕವನಗಳನ್ನು ('ಗೊಂದಲಪುರ' ಬಿಟ್ಟು) ನವೋದಯ ಕಾವ್ಯದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಬಹುದು. ನವೋದಯ ಕಾವ್ಯದ ಮುಖ್ಯ ಕವಿಗಳಾದ ಬೇಂದ್ರೆ, ಕುವೆಂಪುರವರೂ ಹೀಗೆ ಮಾತಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಶೋಷಣೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮನ ತಟ್ಟುವ ಭಾಷೆ, ಬಂಧದಲ್ಲಿ ಎರಕ ಹೊಯ್ದ ಬೇಂದ್ರೆ, 'ಸರ್ವರಿಗೆ ಸಮಪಾಲು ಸರ್ವರಿಗೆ ಸಮಬಾಳು' ಎಂಬ ಆಶಯವನ್ನು ಒತ್ತಿ ಹೇಳಿದ ಕುವೆಂಪು, ಹಿನ್ನೆಲೆಗಿದ್ದ ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ಚಳುವಳಿಯ ಹುರುಪು– ಇವುಗಳನ್ನು ಗಣನೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ನೋಡಿದಾಗ ಅಡಿಗರಲ್ಲೂ ಬಂದ

ಅತ್ಯುತ್ಸಾಹದ ಆಶಯ, ಭರವಸೆಗಳು ಆಶ್ಚರ್ಯಕರವೇನಲ್ಲ ಎನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ 'ಸುಲಿಗೆಯೆಂಬ ಯಾಗ'ದಲ್ಲಿ ಶೋಷಣೆಯ ಸಮಗ್ರತೆಯನ್ನು ತರುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ, ಉಳಿದಂತೆ ಅಡಿಗರ ಧೋರಣೆಯ ಬಿರುಕುಗಳೂ ಆಯಾ ಕವನದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತವೆ.

'ಕಟ್ಟುವೆವು ನಾವು' ಕವನವಂತೂ ಅತ್ಯುತ್ಸಾಹದ ಘೋಷಣೆ. 'ಅಂಜುವೆದೆ ನಮ್ಮದಲ್ಲ: ಸೋಲ ಬಗೆ ವೀರನಿಗೆ ಸಲ್ಲ ಹೊಲ್ಲ' ಎಂದು ಹೋರಾಟಕ್ಕೆ ಸಿದ್ಧವಾದ ಒಂದು heroic ಮನಸ್ಸನ್ನು ಇದು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯ ಆಂತರ್ಯದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಒಟ್ಟು ಧ್ವನಿಯಾಗುವ ಶಕ್ತಿಯಿಲ್ಲ. ಇದು ಆ ಕವನದ ಮಿತಿ ಎಂದುಕೊಂಡರೂ, 'ಇದು ಮೊದಲು' ವಿನಲ್ಲೂ ಒಬ್ಬ ವೀರನೇ ಮಾತಾಡುವುದನ್ನು ನೋಡಬಹುದು: ಸವಾಲು ಹಾಕುತ್ತ ನಿಂತ ಈ ವೀರ ಕೆಳವರ್ಗದ ದನಿಯಾಗ ಹೊರಟ ಮಧ್ಯಮವರ್ಗದ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿದ್ದಾನೆ. 'ನ್ಯಾಯ ಅನ್ಯಾಯಗಳ ಸತ್ಯಾಸತ್ಯಗಳ ಅರಿವು ಸುಟ್ಟುಹೋಗಿದೆ ನೋಡು ಹಸಿವೆಯಲ್ಲಿ! ನಾನು ಪಶು, ಶುದ್ಧ ಪಶು'– ಮುಂತಾದ ಮಾತುಗಳು ಹಸಿದವರ ಹಕ್ಕನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವ ಬದಲು ಸತ್ಯ ನ್ಯಾಯ ಇತ್ಯಾದಿಗಳ ಅರಿವು ಸತ್ತ ಹಸಿದ ಹೊಟ್ಟೆಗಳ ಕುರುಡು ಆರ್ಭಟವನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸಿದೆ; ಹಸಿದ ಹೊಟ್ಟೆ ಅನ್ನವನ್ನು ಕೇಳುವುದೇ ಹಕ್ಕಾಗಬೇಕಾದಾಗ, ಅದೇ ನ್ಯಾಯವಾಗಿರುವಾಗ ಈ ಕವನದ ಸಾಲುಗಳು ಸುಸಂಘಟಿತ ಹೋರಾಟದ ಬದಲು ಗಲಭೆಕೋರತನವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗಮನಿಸಿದಂತಿದೆ; ಹಸಿದ ಹೊಟ್ಟೆಗಳನ್ನು ಹಾಗೇ ಬಿಡುವುದರ ಪರಿಣಾಮ– ಭೀಕರತೆಯ ಕಂಠ ಕೇಳಿಸುತ್ತದೆ.

ಹೊಟ್ಟೆಯಲಿ ಹುಟ್ಟಿದೀ ಬೆಂಕಿ ವಿಲಿಯಾಗ್ನಿ ಸಮ
ಏರುತಿದೆ ಎದೆಗೆ, ಮನುಜತೆಯ ಚಿತೆಗೆ....
ಸುಟ್ಟೀತು ಮನುಕುಲವೆ ಇದರ ಹರೆಗೆ?

ಇಂಥ ಮಾತುಗಳೂ ಮೇಲಿನ ನನ್ನ ಮಾತನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತವೆ, ಅಲ್ಲದೆ, ಇಲ್ಲಿಯ ನಾಯಕನ ಬೇಡಿಕೆ ಕವಿಯ ಧೋರಣೆಯ ಬಗ್ಗೆಯೂ ಬೆಳಕು ಚೆಲ್ಲಬಲ್ಲದು.

ನಿನ್ನ ನಂದನ ಬೂದಿಯಾಗದಂತೆ
ನನ್ನದನು ಕೊಡು ನಾನು ತಣಿಯುವಂತೆ
ನಾನು ಪಶು, ಶುದ್ಧ ಪಶು! ಹೊಟ್ಟೆ ತುಂಬಲಿ; ಬಳಿಕ
ಬಂದೇನು ನಾನೂನು ನಿನ್ನ ಕೂಡ
ನಿನ್ನ ಕನಸಿನ ನೂಲು ದಾರಿಯಲ್ಲಿ;
ಏರೇರು ನಾ ಮುಗಿಲಿನೇಣಿಯಲ್ಲಿ?

– ಇಲ್ಲಿ ನಾಯಕನಿಗೆ ಬೇಕಾದದ್ದು ತನ್ನ ಹಸಿವು ಹಿಂಗುವಿಕೆ; ಹೊಟ್ಟೆ ತುಂಬಲಿಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಅನುಕೂಲ; ಇಷ್ಟು ಕೊಟ್ಟು 'ನಿನ್ನ ನಂದನ' ಬೂದಿಯಾಗದಂತೆ

ಉಳಿಯಬಹುದು; 'ನೀನು' ಆಗ ಕವಿಯಾಗಿ, ನೀತಿವಿದನಾಗಿ, ಶಾಸ್ತ್ರಿಯಾಗಿ, ಧಾರ್ಮಿಕನಾಗಿ ಮನುಜತೆಯನ್ನು ಕಲಿಸಲು ಬರಬಹುದು!

ಈ ಮಾತುಗಳ ಹಿಂದೆ; 'ಇರುವೆಲ್ಲವನು ಎಲ್ಲರಿಗು ತೆರವಾಗಿಸುವ' ಧೋರಣೆಯಿಲ್ಲ; ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಹಸಿದ ಸಮುದಾಯವನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಮಾಡುವ 'ಉಪಾಯ'ವೇ ಇಲ್ಲಿ ಹಸಿದವರ ಬೇಡಿಕೆಯ ಮುಖಾಂತರ ಬೆಂಬಲ ಗಳಿಸಿದೆ. ಸಮುದಾಯದ ದುಸ್ಥಿತಿಗೂ, ಈಗಿನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತವಾದ ನೀತಿ, ಶಾಸ್ತ್ರ, ಧರ್ಮಗಳಿಗೂ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಸಂಬಂಧಗಳಿರುವುದನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸದೆ 'ನಂದನ'ವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಹೇಳಿ, ಆನಂತರ ತಾನೂ ಜೊತೆಗೆ ಬರುವ ಆಶ್ವಾಸನೆ ಕೊಡುತ್ತಾನೆ, ಕವನದ ನಾಯಕ. ಇದು ಕವಿ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ನೋಡುವ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಹಸಿವು ಮತ್ತು ಮೂಲ ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಿರುವ ಸಂಬಂಧ ಅಡಿಗರಿಗೆ ಕಂಡಂತಿಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ಇಂಡಿಯಾದಲ್ಲಿ ಸಮುದಾಯದ ಹಸಿವಿನ ಸಮಸ್ಯೆಯ ಪರಿಹಾರಕ್ಕೂ, ಪ್ರಸ್ತುತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಬದಲಾವಣೆಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧ ಈ ಕವನದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಹಿಂದೆಯೇ ಹೇಳಿದಂತೆ 'ಕಟ್ಟುವೆವು ನಾವು' ಮುಂತಾದ ಕೆಲವು ಕವನಗಳ ನಾಯಕ heroic ಆಗಿ ಕಾಣುತ್ತಾನೆ. ಇದು ಕೇವಲ ಕವನದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ತಂತ್ರವಾಗಿರದೆ ಕವಿಯ ಧೋರಣೆಯೂ ಆಗಿರುವುದಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಿದೆ. ಅಡಿಗರು ಸಮಾಜವನ್ನು ಭೈರವ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿ Individualism ಪರ ನಿಂತವರು. (ಇಲ್ಲಿ 'ಸಮಾಜ ಭೈರವ' ಕವನದ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಜ್ಞಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು) 'ವ್ಯಕ್ತಿ' ಮುಖ್ಯವಾಗಿ 'ಸಮುದಾಯ ದೃಷ್ಟಿ' ಗೌಣವಾಗುವ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವ . hero ಆಯಾ ಕ್ಷಣದ ಸೆಳೆತಗಳಿಗೆ ಸ್ಪಂದಿಸುವುದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕ. ಅಡಿಗರ ಸ್ಪಂದನವೂ ಹೀಗೇ ಇರುವಂತಿದೆ. ಇದರಿಂದಲೇ ಅವರ ಕಾವ್ಯದೊಳಗೆ 'ವಿಕಾಸ' ವಾಗುತ್ತಿರುವ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ವಾಮವಾದೀ ಹೊರಮೈಯನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ; ಶೋಷಣೆಯ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತದೆ; ನಾವೆಲ್ಲರು ಒಂದೇ ಜಾತಿಯೆಂದು ಕರೆಕೊಡುತ್ತದೆ. 'ಇದು ಸನಾತನ ವೃಕ್ಷವಣ್ಣ; ನೇಣಿಗೆ ಬೇರೆ ಬೇಕೆ ಆಧಾರ ಈ ಕೊಂಬೆಗಿಂತ?' (ಇಂದು ನಮ್ಮೀ ನಾಡು– ೩) ಎಂದು ಚುಚ್ಚುತ್ತದೆ; ಆದರೆ ಸಮುದಾಯದ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದ 'ವ್ಯಕ್ತಿ' ಮಾತ್ರ ನಿಜವಾಗುತ್ತ ಬಂದಂತೆ ಅದನ್ನು ಹಿಂಬಾಲಿಸುವ 'ಅಂತರ್ಮುಖತೆ'ಯ ಕಾವ್ಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೊರಬಿದ್ದ ಧೋರಣೆ, ದೃಢ ಹಾಗೂ ಸತ್ಯ ಸೆಲೆಯನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತದೆ. ಇದು ಅಡಿಗರ ಆಮೇಲಿನ ಕವನಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ.

ಅಡಿಗರಲ್ಲಿ ಮೊದಮೊದಲು ವಾಮವಾದಿ ಅಥವಾ ಸಮತಾವಾದಿ ಎಂಬಂತೆ ಕಂಡುಬಂದ ಧೋರಣೆ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಸಮತಾವಾದವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದ ಫಲವಲ್ಲವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಆತ್ಮಚರಿತೆಯ ದಾಟಿಯಲ್ಲಿರುವ 'ಗೊಂದಲಪುರ'ವನ್ನು

ನೋಡಬಹುದು. ಸಮತಾವಾದೀ ಸ್ಪಂದನ ಬಂದ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದೆಯೆಂದು ನನಗನ್ನಿಸಿರುವ 'ಗೊಂದಲಪುರ'ದ ಈ ಸಾಲುಗಳನ್ನು ನೋಡಿ:

ಎಂಥ ಬಿರುಗಾಳಿ ಮಾರಾಯ, ಅದು ದೈತ್ಯ
ಝೂಡಮಾಲಿಯೆ ಥೇಟು, ತೊಟ್ಟು ಕರಿ ಲಾಂಕೋಟು
ನೆಲದ ಕೊಳೆ ಕಸವೆಲ್ಲ ಎತ್ತಿ ಆಕಾಶಕ್ಕೆ ಎಸೆದುದಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ
ಮರ ಗಿಡವ ಕಲ್ಲು ಬೆಟ್ಟವ ಕೂಡ ಗುಡಿಸಿತ್ತು.
ಮೇಲಕೆಸೆದಿತ್ತು:
(ಮತ್ತೆ ಕೆಳ ಬಿದ್ದಿತ್ತು: ಝೂಡಮಾಲಿಯೆ ಬಿದ್ದ ಬೇಸ್ತು;)
ಕಡಕೊಂಡು ಬಿದ್ದು ಮಳೆ ಬಿಲ್ಲು ಮಂಡೆಯ ಮೇಲೆ
ಮಿದುಳು ನುಂಗಿತ್ತೊಂದೆ ಬಣ್ಣ–ಕೆಂಪು
ಕಣ್ಣೆಲ್ಲ ಬರಿ ಕೆಂಪು, ಬಾಯಿ ಬಿಟ್ಟರೆ ರಕ್ತಕೇಡು
ಕಾಲನಿಟ್ಟಲ್ಲೆಲ್ಲ ಕೆಂಪು ಹೆಜ್ಜೆ
ಮೂಗಿನ ಕಮಾನೇರಿ ಕೂತು ಘೂಕ್ಕೆಂದಿತ್ತು ಕೆಂಪುಗಾಜಿನ
ಮೋಜು ಕನ್ನಡಕ ತಲೆಹಿಡುಕ

ಇಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ಕೆಲವು ಸಾಲುಗಳಲ್ಲಿ ಇರುವ ಪ್ರಭಾವ, ಪರಿಣಾಮಗಳ ಚಿತ್ರ ಗಮನಿಸಿ: ಅದು ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪಿಸಿದ ಎಲ್ಲರನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುವಷ್ಟು ಬಿರುಸು ಇದ್ದ 'ಗಾಳಿ'. 'ಗಾಳಿ' ಎನ್ನುವಾಗ ನಾನಿಲ್ಲಿ ಕವನದ ಸಾಲುಗಳನ್ನು ವಾಚ್ಯೀಕರಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ. ಇಡೀ ಸಾಲುಗಳ ಧಾಟಿ ಧೋರಣೆಗಳು ವಿಚಾರದ ಶೋಧನೆ, ಮತ್ತು ತನ್ಮೂಲಕ ತಲುಪಿದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳದೆ ಗಾಳಿಯಂತೆ ಬಂದು ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿದ್ದನ್ನು ಧ್ವನಿಸುತ್ತದೆ; ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಕುರಿತು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೆ, ಅದರ ಬಗೆಗಿನ ಅಸಂತೃಪ್ತಿಯೂ ಈ ಸಾಲುಗಳಲ್ಲಿ ಹರಿದಿದೆ. ಈ ಕೆಳಗಿನ ಸಾಲುಗಳೂ ನನ್ನ ಈ ಮಾತನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತವೆ:

ಪಿತ್ತವೇರಿತ್ತು ನನಗೆ; ಭಾರಿ ಸುತ್ತಿಗೆ ಬೀಸಿ
ಕುಟ್ಟಿ ಪುಡಿಯಾಗಿತ್ತು ತಲೆ; ಮಸೆದ ಕುಡುಗೋಲು
ಕಿತ್ತು ಕರುಳನ್ನೆಲ್ಲ ಕುತ್ತಿಗೆಗೆ ಸುತ್ತಿತ್ತು.

ಶೋಷಣೆ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವಾಗ ಅದರ ವಕ್ತಾರರು ಸಹನೆ ಇತ್ಯಾದಿಗಳ ಉಪದೇಶ ನೀಡುವ ಸಂದರ್ಭವು ತಂದ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯಲ್ಲಿ, ಕವಿ ಸಮತಾವಾದದ ದಟ್ಟ ಪ್ರಭಾವ ವಲಯಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕಿದ್ದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಮೇಲಿನ ಸಾಲುಗಳು ಬಂದಿವೆ. ಇವು ಮನಸ್ಸು ಮೆದುಳುಗಳ ಮೇಲೆ ನಡೆದ ಪ್ರಭಾವದ ತೀವ್ರತೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಮಾತ್ರ ಮಾತಾಡದೆ, ವಿಚಾರ ಶೂನ್ಯತೆ ಮತ್ತು ಅಮಾನವೀಯತೆಗಳತ್ತ ಕರೆದೊಯ್ದಂತೆಯೂ ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಮುಂದೆ "ಹೇಸರಗತ್ತೆ ಜೂಜಿನ ಕುದುರೆಯಾಗಿ। ಜಾಲಿ ಮರವೇ ಕಲ್ಪವೃಕ್ಷವಾಗಿ। ಮರಳು ಬಂಗಾರು ಕಣಿ, ತೊರೆಯೆಲ್ಲ ಹಾಲು ಹೊಳೆ। ನೆಲವೆಲ್ಲ

ಬರಿ ಭತ್ತ ಗೋಧಿ ರಾಗಿ"– ಯಾಗುವ ಭವ್ಯಚಿತ್ರ ಕೊಟ್ಟ ಕೆಂಪುನಾಯಕನನ್ನು ವಿಡಂಬಿಸುವ ಕ್ರಿಯೆಯೂ ಕಂಡುಬಂದಿದೆ. ಕವನದ ಈ ಚಿತ್ರ ಹೆಚ್ಚೆಂದರೆ ಉಟೋಪಿಯನ್ ಸಮಾಜವಾದಿಯ ಮಾದರಿಯೆನ್ನಬಹುದು. ನಿಜವಾದ ಸಮಾಜವಾದಿಯೊಬ್ಬ ಆಶಾವಾದಿಯಾಗಿದ್ದರೂ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಗಣಿಸುತ್ತಾನೆಯೇ ಹೊರತು ಹೀಗೆ ಹುಸಿ ವೈಭವೀಕರಣ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ.

ಅಡಿಗರು ಹಿಂದೆ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ 'ಸಮತಾವಾದಿ' ಎಂಬಂಥ ಅನಿಸಿಕೆಗಳ ನೆಲೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಅರಿಯಬಹುದು. 'ಗೊಂದಲಪುರ' ದ ಈ ಭಾಗಗಳು– ಸಾಂದರ್ಭಿಕ ಒತ್ತಡದಿಂದ ಮಾತ್ರ ಬೀಸಿ ಬಂದ ವಿಚಾರಗಳ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅಡಿಗರು ಹಿಂದೆ ಹಾಗೆಲ್ಲ ಮಾತಾಡಿರಬೇಕೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಸಮರ್ಥನೆ ಕೊಡುತ್ತವೆ. ಅವರು ನಿಜಕ್ಕೂ ಸಮತಾ (ಸಮಾಜ) ವಾದದ ಆಳ ಅಗಲಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಿಸಿ, ಅನುಭವದ ಒರೆಗಲ್ಲಿಗೆ ಉಜ್ಜಿ, ತಾತ್ವಿಕತೆ ರೂಢಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರೆ ಆ ಬಗ್ಗೆ ಲಘುವಾಗಿ ಮಾತಾಡುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಿರುವ ಮಾನವೀಯ ಸೆಲೆಯನ್ನು ಅಮಾನವೀಯವೆಂಬಂತೆ ಸರಳೀಕರಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವೂ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಈಗ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅದು ಸಾಧುವಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳದೆ ವಿಧಿಯಿಲ್ಲ. ಅಡಿಗರಂಥ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಕವಿಯ ಈ ಇತಿ–ಮಿತಿ ದೇಶದ ಬಹುಪಾಲು ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳ ಇತಿ–ಮಿತಿಯೂ ಹೌದೆಂಬುದು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶ.

* * *

ಈ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅಡಿಗರ ರಾಜಕೀಯ ಧೋರಣೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಈ ತೀರ್ಮಾನಗಳಿಗೆ ತಲುಪಬಹುದು:

೧. ಅಡಿಗರು ಮೊದಮೊದಲು ಬರೆದ ಕವನಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬಂದ 'ಸಮತಾವಾದಿ' ಎಂಬಂಥ ಧೋರಣೆ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಆಳ ಆಲೋಚನೆಯ ನಂತರ ಅನುಭವದ ಒರೆಗಲ್ಲಿನಲ್ಲಿ ಸತ್ಯವೆನ್ನಿಸಿದ ಮೇಲೆ ತಲುಪಿದ, ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಯಿಂದ ಮೂಡದೆ ಸಾಂದರ್ಭಿಕ ಲಹರಿಯೊತ್ತಾಯಕ್ಕೆ ತಮ್ಮನ್ನು ಒಪ್ಪಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರ ಫಲ ಎನ್ನಬಹುದು. ಈ ಸಂದರ್ಭ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಹಾಗು ಸಾಮಾಜಿಕ ಎರಡೂ ಆಗಿದೆ

೨. ವಾಮವಾದೀ ಧೋರಣೆಯ ಬಗೆಗೆ ಅಡಿಗರ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿರುವ ವ್ಯಂಗ್ಯ, ವಿಡಂಬನೆ, ಅಸಹನೆಗಳ ಬಲದಿಂದ ಅವರು ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ಬಲಪಂಥೀಯರೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಬಲಪಂಥೀಯರು ಸುಧಾರಣೆಗಳನ್ನು ಸಾರಾಸಗಟು ವಿರೋಧಿಸುವುದಿಲ್ಲವಾದರೂ ಮೂಲ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸದಿರುವುದರಿಂದ ಆಳದಲ್ಲಿ ಯಥಾಸ್ಥಿತಿವಾದಿಗಳು ಆಗುತ್ತಾರೆಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯಲಾಗದು.

೩. ಅಡಿಗರಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾದ ವಾಮವಾದೀ ವಿರೋಧಿ ಧೋರಣೆ ಮತ್ತು ಉಳಿದ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿರುವ (ಹಿಂದೂ) ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳಿಗೂ, ಅವರು ಜನಸಂಘದ ಅಭ್ಯರ್ಥಿಯಾಗಿ ಚುನಾವಣೆಯಲ್ಲಿ ನಿಂತದ್ದಕ್ಕೂ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಈ

ಸಂಬಂಧದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಇಂಡಿಯಾದ ಹುಸಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಾತಾವರಣ ಮತ್ತು ಅದು ಪ್ರಚೋದಿಸುವ ವಾಂಶಿಕ ಒತ್ತಡಗಳೂ ಇದ್ದಿರಬಹುದು.

೪. ನಮ್ಮ ಶಿಕ್ಷಣ ಪದ್ಧತಿಯ ಅಸಂಗತತೆ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ನಿಕಟತೆಯ ಅಭಾವಗಳು ಇಂಥ ಅಭದ್ರ 'ರಾಜಕೀಯ ಧೋರಣೆ'ಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುವುದು ಸಾಧ್ಯ. ನಾವು ಎಷ್ಟೆಷ್ಟು ಆಳವಾಗಿ ಮಾನವ ಜನಾಂಗದ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ ವಿಕಾಸವನ್ನು ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾಗಿ ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೋ ಅಷ್ಟಷ್ಟು ಸ್ಪಷ್ಟತೆ ಮೂಡುತ್ತದೆ; ಅಸಂಗತತೆಗಳ ಅರಿವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಅಧ್ಯಯನ, ಬದುಕನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಒಂದು ಸಾಧನವೆಂಬ ಭಾವನೆ ಬಲವತ್ತರವಾಗಿಲ್ಲ. ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವ ಸಾಹಿತಿಗಳ ರಾಜಕೀಯ ಧೋರಣೆಗಳು ಸಾಂದರ್ಭಿಕ ಮಾತ್ರವಾಗುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಹೆಚ್ಚು. ಅಕ್ಷರಸ್ವಾಮ್ಯ ಸೀಮಿತ ಸಮೂಹದಲ್ಲಿದ್ದಾಗ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತ ಬಂದು ಆಳುವವರ ಆಶಯಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿಯೂ ಇದ್ದ ವಿಚಾರಧಾರೆ, ೧೯೪೭ ಆಗಸ್ಟ್ ಹದಿನೈದರ 'ಅಧಿಕಾರದ ಹಸ್ತಾಂತರ'ದ ನಂತರ ಸುಧಾರಣೆಯೊಂದಿಗೆ ಆಧುನೀಕರಣ ಹೊಂದಿ ಹಾಸುಹೊಕ್ಕಾಗಿರುವುದರಿಂದ; ಅಲ್ಲಿಂದ ಹೊರಟ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಿಂದ ಹೊರಬರುವುದು ಕಷ್ಟಸಾಧ್ಯವಾಗಿ, ನಡುವೆ ಹೊಸ ಸುಳುಹು ತೋರಿದರೂ ಮರಳಿ ಅಲ್ಲಿಗೇ ಸೇರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಹೆಚ್ಚು. ಅಂದರೆ ನನ್ನ ಮಾತಿನ ಸಾರಾಂಶ– ಇದಕ್ಕೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾರಣಗಳಿರಬಹುದಾದರೂ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲೂ ಕಾರಣಗಳಿರುತ್ತವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು; ಅಲ್ಲದೆ ಈ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ದಾಟುವ ಚಲನಶೀಲತೆ ಅಸಾಧ್ಯವಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಗೌಣಗೊಳಿಸಬಾರದು. ಇಂಥ ಚಲನಶೀಲತೆ ಇಂದಿನ ಅಗತ್ಯ.

ಅಕ್ಟೋಬರ್, ೧೯೭೬

ಜಿ. ಎಸ್. ಎಸ್. ಕವನಗಳಲ್ಲಿ ಗಾಂಧಿ

ಗಾಂಧಿಯವರು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡ ಒಂದು ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಶಕ್ತಿ: ಸುಧಾರಣಾಶೀಲ ಉತ್ಕಟ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಪ್ರಚುರಪಡಿಸಿ ಆವತ್ತಿನ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ದಟ್ಟಪ್ರಭಾವ, ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನುಂಟುಮಾಡಿದವರು; ಆ ಪ್ರಭಾವ ವಲಯ ದೊಡ್ಡದು; ಇಂಥ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಪರಂಪರೆಯ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದವರೇನೂ ಅಲ್ಲ. ಕೆಲವು ಸಿದ್ಧಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿ, ಸಾಂದರ್ಭಿಕ ಸುಧಾರಣೆಗೆ ಮನಸ್ಸುಮಾಡಿ, ಒಂದು ಕಾಲದ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಪೂರೈಸಲು ಬದ್ಧರಾದ ಇವರು, ಇಡೀ ದೇಶದೊಂದಿಗೆ ಬೆರೆತವರೆಂಬ ಭಾವನೆ ಬಲವಾಗಿದೆ. ನಾಡಿನ ವಿಚಾರವಂತರೂ, ಕವಿಗಳೂ ಗಾಂಧೀಜಿಯವರನ್ನು ಕುರಿತು ಬಹಳಷ್ಟು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಜಿ.ಎಸ್. ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪನವರು ಬರೆದ ಗಾಂಧೀ ಕುರಿತ ಕವನಗಳನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಲಿದ್ದೇನೆ.

೧೯೫೪ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದ 'ದೀಪದ ಹೆಜ್ಜೆ' ಸಂಕಲನದಲ್ಲಿ 'ಕಂಡದ್ದು ಮೂರು ಸಲ' ಎಂಬ ಕವನವಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಜಿ.ಎಸ್.ಎಸ್. ಅವರು ಗಾಂಧೀಜಿಯವರ ಬದುಕಿನ ಮೂರು ಮುಖ್ಯ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳ ಮೂಲಕ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಅರ್ಥ ಕಂಡುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ; ಕಂಡರಿಸುವುದರ ಮುಖೇನ ಸಹೃದಯರಿಗೆ ಕಾಣಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆ ಮೂರು ಸನ್ನಿವೇಶಗಳು ಹೀಗಿವೆ: 'ಒಂದು, ತನ್ನ ತಂದೆ ರುಗ್ಣಶಯ್ಯೆಯಲ್ಲಿರುವಾಗ ಬಾಲಕಗಾಂಧಿ ತನ್ನ ತಪ್ಪುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಕಾಗದವೊಂದರಲ್ಲಿ ಬರೆದು ತಂದೆಯ ಕೈಗೆ ಕೊಟ್ಟ ಸನ್ನಿವೇಶ; ಎರಡು, ದಕ್ಷಿಣ ಆಫ್ರಿಕಾದಲ್ಲಿ ಬಿಳಿಯನೊಬ್ಬನಿಂದ ರೈಲಿನಿಂದಾಚೆ ದಬ್ಬಲ್ಪಟ್ಟ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅವರಲ್ಲಿ ಉದಿಸಿದ ವ್ಯಕ್ತಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಹಂಬಲ; ಮೂರು, ಪ್ರಾರ್ಥನಾ ಸಭೆಯಲ್ಲಿ ಹಂತಕನ ಸಿಡಿಗುಂಡಿಗೆ ಎದೆಯೊಡ್ಡಿದ ಸನ್ನಿವೇಶ.'

ಕವನದ ಎರಡನೇ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ ಇರುವ 'ನಿನ್ನ ಆ ಮೇರುಸಮಧೀರ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನು' ಎಂಬ ಮಾತು ಗಾಂಧಿ ಬಗ್ಗೆ ಕವಿಗಿರುವ ಅಪಾರ ಗೌರವದ ಸೂಚಿ. ಇದೇ ಮುಂದಿನ ಭಾಗದ ಸೂಚಿಯೂ ಹೌದು. ಕವನ ಮುಂದೆ ಈ 'ಮೇರು ಸಮಧೀರ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ'ವನ್ನು ಸಿದ್ಧಮಾಡಿ ತೋರಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ತನ್ಮಯವಾಗಿದೆ; ಈ ತನ್ಮಯತೆ ಗಾಂಧೀಜಿಯ ದಟ್ಟ ಪ್ರಭಾವದ ಫಲ ಎಂದು ಬೇರೆ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಒಟ್ಟು ಈ ಕವನದ ವರ್ಣನಾವಿನ್ಯಾಸವನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ ಅಲ್ಲಲ್ಲೆ ಎದ್ದು ಕಾಣುವ ಕೆಲವು ಶಬ್ದಗಳು, ಕವಿಯು ಗಾಂಧಿಯನ್ನು ಪರಂಪರಾಗತ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲಿಸುತ್ತಾರೆಂದು ಭಾವಿಸಲು ಪೂರಕವಾಗಿದೆ: ಕವಿಯೂ ಅದೇ ನೆಲೆಯಿಂದ ಗಾಂಧಿಯನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡಿರುವುದೂ ಇದರಿಂದ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ.

ಹಿಮಶೈಲ ಶಾಂತಿಯಲಿ ಜ್ವಲಿಸುತಿವೆ ಇದೋ
ಎದೆಯ ದೇಗುಲದಲ್ಲಿ ನಿತ್ಯ ನಂದಾದೀಪ
ನಿನ್ನ ರೂಪ'
'ಹೊಯ್ದಾಡಿತು ಕಣ್ಣಿನ ಹಣತೆ'
'ಕಂಡಿತಾ ಕಂಬನಿಯ ಬೆಳಕಿನಲಿ ನಿನ್ನ ಜೀವನ ಮಂತ್ರ
ಎದೆಯ ಕೊಳೆ ತೊಳೆದು ನೀನಿಂತೆ ನಿರ್ಮಲನಾಗಿ
ಯಜ್ಞದೀಕ್ಷಿತನಾಗಿ'
'ಹುತ್ತ ಬೆಳೆಯಿತು ಪೂರ'
'ಏರಿದವು ಹಾರಿದುವು ಬಣಗು ತೃಣಕಣವೆಲ್ಲ
ಬ್ರಹ್ಮಾಸ್ತ್ರವಾಗಿ'
'ಗುಡಿ ಗುಡಿಯ ಘಂಟೆಯಲಿ ಹೊಮ್ಮಿತ್ತು ಜಯಘೋಷ
ಇರುಳ ಹೊಂಗನಸೆಲ್ಲ ನನಸಾಗಿ
ಜನತೆಯ ತೇರು ಸಿಂಗಾರವಾಗಿ
ಮೊದಲಾಯ್ತು ಹೊಸಯುಗದ ಜಾತ್ರೆ.'

ಮೇಲೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ ಸಾಲುಗಳಲ್ಲಿರುವ- ಎದೆಯ ದೇಗುಲ, ನಂದಾದೀಪ, ಹಣತೆ, ಜೀವನ 'ಮಂತ್ರ', ಯಜ್ಞದೀಕ್ಷಿತ, ಬ್ರಹ್ಮಾಸ್ತ್ರ, ಹುತ್ತ ಬೆಳೆಯಿತು, ಗುಡಿಗುಡಿಯ ಗಂಟೆ, ತೇರು- ಈ ಎಲ್ಲ ಮಾತುಗಳು ಪರಂಪರೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಮಕಾಲೀನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವೊಂದನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ರೀತಿಗೆ ನಿದರ್ಶನ. ತೇರು, ಜಾತ್ರೆ - ಈ ಶಬ್ದಗಳು ಜನಜೀವನದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮಹತ್ವವುಳ್ಳದ್ದೆಂದು ಹೇಳುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಇನ್ನೊಂದು ಮಾತಿಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ: ಪರಂಪರೆ-ಪೂಜ್ಯತೆಗಳು ಅವಿಭಾಜ್ಯವೆಂಬ ಭಾವದ ಬೇರು ಬಲವಾಗಿರುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಮುದಾಯ ಒಪ್ಪಿದ (ಅಥವಾ ಕೆಲವರು ಒಪ್ಪುವಂತೆ ಮಾಡಿದ) ನಂಬಿಕೆ, ಮೌಲ್ಯಗಳ ಕಣ್ಣಿನ ಮೂಲಕ ಯಾರನ್ನು ಅಥವಾ ಯಾವುದನ್ನು ಕಂಡು ಕಂಡರಿಸಿದರೂ, ಅವರು ಅಥವಾ ಅದು ವಿಮರ್ಶಾತೀತ ಪೂಜ್ಯಸ್ಥಾನ ಗಳಿಸುವ ಸಂಭವ ಹೆಚ್ಚು; ಇಲ್ಲಿ ಜಿ.ಎಸ್.ಎಸ್. ಅವರು ಪರಂಪರಾಗತ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿದರೂ, ಅವರು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಗಾಂಧೀ ಬದುಕಿನ ಮೂರು ಮುಖ್ಯ ಘಟ್ಟಗಳು ನಿದರ್ಶನ ಸಮೇತ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವೊಂದರ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯ ಸ್ಥಾಪನೆಗೆ ನೆರವಾಗಿರುವುದು ಸಮಾಧಾನಕರ ಅಂಶ. ಕವಿಯ ಉದ್ದೇಶವೂ ಇದೇ ಆಗಿರುವಂತೆ ಕಾಣುವುದರಿಂದ, ಅವರು ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿದ್ದಾರೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಈ ಕವನದಲ್ಲಿ ಸಹೃದಯನಿಗಿರುವ ಒಂದು ಸೌಲಭ್ಯವೆಂದರೆ ಕವಿ ಎಲ್ಲೂ ಬೇಕೆಂದೇ ರೂಪಕ, ಸಂಕೇತ, ಮುಂತಾದುವುಗಳನ್ನು ಪೇರಿಸಿ ಕವನದ ಉಸಿರು ಕಟ್ಟಿಸಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು;

ಕರಗಿತ್ತು ಕರುಣೆಯ ಮೇಘ;
ಹನಿಹನಿಯಾಗಿ ಜಿನುಗಿತ್ತು ತಂದೆಯೆದೆ
ಯಿಂದಿಳಿದ ಕಂಬನಿಯ ಹರ್ಷವರ್ಷವಮೋಘ।

ಕಂಡಿತಾ ಕಂಬನಿಯ ಬೆಳಕಿನಲಿ ನಿನ್ನ ಜೀವನಮಂತ್ರ
ಎದೆಯ ಕೊಳೆ ತೊಳೆದು ನೀ ನಿಂತೆ ನಿರ್ಮಲನಾಗಿ
ಯಜ್ಞದೀಕ್ಷಿತನಾಗಿ

ಈ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಮೇಘ, ಮಳೆ, ಕೊಳೆ ತೊಳೆಯುವಿಕೆ, ನಿರ್ಮಲತೆ ಎಲ್ಲವೂ ಪೂರಕ, ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧವಿರುವ ಒಂದೇ ಕ್ರಿಯಾಮೂಲದ ರೂಪಗಳಾಗಿ ಚೊಕ್ಕಚಿತ್ರವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಟ್ಟಿವೆ; ಇದು ಪ್ರಯತ್ನಪೂರ್ವಕ ಪಟ್ಟಿನ ಫಲವಲ್ಲ; ಅಯತ್ನಪೂರ್ವಕ ಸಹಜವೆನ್ನಿಸುವ ಚಿತ್ರನಿರ್ಮಾಣ.

ಕವಿ, ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಮೂರು ಘಟ್ಟಗಳನ್ನು ಮನತಟ್ಟುವಂತೆ ಚಿತ್ರಿಸಿ, ಕವನದ ಕೊನೆಗೆ ಹೀಗೆನ್ನುತ್ತಾರೆ:

ಅಲ್ಲೊಂದು ಇಲ್ಲೊಂದು ನಿಂತಿಹವು ದೀಪಸ್ತಂಭ
ನಿನ್ನ ಬೆಳಕನೆ ಹೊತ್ತು ಮುಡಿಯ ತುಂಬ!
ನಂಬಿರುವೆ; ಮೂಡಿಯೇ ಮೂಡುವುದು ಶಾಂತಿ ಸರ್ವೋದಯದ
ಚಂದ್ರಬಿಂಬ!

ಇಲ್ಲಿ ಗಾಂಧೀ ವಿಚಾರಗಳು, ಅವರು ಪರಿಷ್ಕರಿಸಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಮುಂದೆಯೂ ನೆಲೆಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆಯೆಂಬ ವಿಶ್ವಾಸವಿದೆ; ಈ ವಿಶ್ವಾಸ, ಆಶಾವಾದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಸಂದ ಹತ್ತು ವರ್ಷಗಳ ನಂತರ ರಚಿಸಿದ ಕವನದಲ್ಲಿದ್ದು, ಮತ್ತೆ ಮೂರು ವರ್ಷಗಳು ಕಳೆಯುವ ವೇಳೆಗೆ ಸ್ಥಿತಿ ಬದಲಾವಣೆಯ ಸ್ಪಷ್ಟ ಸೂಚನೆ 'ಅನಾವರಣವಾಯಿತಂತೆ' (ಅನಾವರಣ–ಕವನಸಂಕಲನ – ೧೯೬೩.) ಎಂಬ ಪದ್ಯದಲ್ಲಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಕವಿ, ಗಾಂಧೀಜಿಯ ಭಾವಚಿತ್ರದ ಅನಾವರಣ ಸನ್ನಿವೇಶವೊಂದಕ್ಕೆ ವಿಡಂಬನಾತ್ಮಕ ಶೈಲಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಿದ್ದಾರೆ:

ಅನಾವರಣವಾಯಿತಂತೆ ಗಾಂಧೀಜಿಯ ಚಿತ್ರಕೆ!
ಭಾಷಣಗಳು ನಡೆದುವಂತೆ ಕುಸಿಯಿತೇನೋ ವೇದಿಕೆ
ಹೂಹಾರಗಳುರುಳಿತಂತೆ ಮಾತಾಡಿದ ಕೊರಳಿಗೆ
ಗಾಂಧೀಜಿಯ ಪಟ ಸೇರಿತು ಜೇಡನ ಬಲೆ ನೆರಳಿಗೆ!

ಈ ಸಾಲುಗಳಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವದ ಅರಿವು ವ್ಯಂಗ್ಯದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಮೂಡಿಬಂದಿದೆ. ಎರಡನೇ ಸಾಲು ಗಾಂಧಿ ಹೆಸರು ಹೇಳುತ್ತ, ಅನುಷ್ಠಾನದಲ್ಲಿ ದೂರವಿರುವಂಥವರನ್ನು ಗೇಲಿಮಾಡಿದರೆ, ನಾಲ್ಕನೇ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ ವ್ಯಂಗ್ಯ, ವ್ಯಥೆ ಎರಡೂ ಒಟ್ಟುಗೂಡಿದೆ. ಕೆಲವರ ದೊಡ್ಡಸ್ತಿಕೆಗೆ ಗಾಂಧೀಜಿ ಒಂದು ಸಾಧನ ಮಾತ್ರವಾಗುತ್ತಿರುವ ಸತ್ಯ 'ಅನಾವರಣವಾಯಿತಂತೆ' ಎಂಬ ವಿಡಂಬನಾತ್ಮಕ ಪದ್ಯದಲ್ಲಿ ದರ್ಶಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಗಾಂಧಿ ಮತ್ತು ಕವಿ ಬರೆಯುತ್ತಿರುವ ಸಂದರ್ಭದ 'ದೊಡ್ಡ ಜನ'ರ ಸಂಬಂಧದ ಇತಿಮಿತಿಗಳನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ.

ಈ ಪ್ರಯತ್ನ 'ಗಾಂಧಿ' ಕವನದಲ್ಲಿ (ಗೋಡೆ–ಕವನ ಸಂಕಲನ–೧೯೭೨) ಇಲ್ಲಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಶಕ್ತಿಯುತವಾಗಿ ಮೂಡಿಬಂದಿದೆ. 'ಕಂಡದ್ದು ಮೂರು ಸಲ' ಕವನ ಗಾಂಧಿಯ 'ಮೇರುಸಮಧೀರ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ'ವನ್ನು ಪರಿಭಾವಿಸಿಕೊಂಡು ಪ್ರಾರಂಭವಾದರೆ, ಈ ಕವನ ಅವರಿಗೆ ಈ ನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣ ನೆಲೆ ಇಲ್ಲದಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸುತ್ತ ಜನರ ಸ್ವಾರ್ಥ, ಅವಜ್ಞೆಗಳನ್ನು ವಿಷಾದ, ವ್ಯಂಗ್ಯಗಳ ಮುಖೇನ ದಾಖಲಿಸುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಅವರ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು 'ಯಜ್ಞದೀಕ್ಷಿತ' ಎಂಬಂಥ ಪದಗಳಲ್ಲಿ ಪರಿಭಾವಿಸಿ ಕವಿಯೂ ಪರಂಪರೆಯ ಅಂಥ ಅಂಶಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಒಲವು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ್ದರೆ, ಇಲ್ಲಿ ಅವುಗಳಿಂದ ಬಿಡಿಸಿಕೊಂಡ ಸುಧಾರಣಾ ಮನೋಧರ್ಮ ಕಂಡುಬಂದಿರುವುದು ನನ್ನ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಒಳ್ಳೆಯ ಬೆಳವಣಿಗೆ. ನನ್ನ ಮಾತಿನ ಸಮರ್ಥನೆಗೆ ಈ ಸಾಲುಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿ:

> ಕಾವಿಯುಡಲಿಲ್ಲ, ಹೆಣ್ಣಬಿಡಲಿಲ್ಲ
> ಎಲ್ಲೋ ಮಠದೊಳಗೆ ಕೂತು ರಹಸ್ಯವಾಗಿ
> ಜಪಮಣಿ ಎಣಿಸಿ ಸಮಾಧಿಸ್ಥನಾಗಲಿಲ್ಲ
> ....
> ಪವಾಡಗಳನ್ನು ತೋರಿಸಿ ಯಾರನ್ನೂ ಮರಳು ಮಾಡಲಿಲ್ಲ.

ಗಾಂಧಿಯನ್ನು ಪ್ರಶಂಸಿಸುವ ಈ ಮಾತುಗಳಲ್ಲೆ, ಕಾವಿ, ಮಠ, ಜಪಮಣಿ, ಸಮಾಧಿಸ್ಥಿತಿ, ಪವಾಡ–ಇವುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವ ಅನಾದರ ಎದ್ದುಕಾಣುತ್ತದೆ. ಇದು ಕಾವಿಯುಟ್ಟು, ಹೆಣ್ಣು ಬಿಟ್ಟು (ಅಥವಾ ಬಿಟ್ಟಂತೆ ಮಾಡಿ?) ಜಪಮಣಿ ಎಣಿಸಿ ಸಮಾಧಿಸ್ಥನಾಗಿ ಪವಾಡಗಳ ಮೂಲಕ ಮರುಳುಗೊಳಿಸುವ 'ಧರ್ಮಪ್ರಭು'ಗಳ ನಾಡು. ಇಂಥಕಡೆ ಅದೇನನ್ನೂ ಮಾಡದೆ, ಅವರಷ್ಟೇ ದಟ್ಟಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿದ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಗಾಂಧಿಯದು ಎಂಬ ಭಾವನೆ ಕವಿಗಿದ್ದು, ಈ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ಕಂಡ ಗಾಂಧಿ ಬೇರೊಂದು ಮಾರ್ಗದ ಮೂಲಕ ಮಹತ್ವಪೂರ್ಣವಾದದ್ದು ಗೌರವಾಸ್ಪದವೆನ್ನಿಸಿದೆ. ವರ್ಣನಾವಿನ್ಯಾಸವೂ ಕವಿಯ ಧೋರಣೆಯನ್ನನುಸರಿಸಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ 'ಕಂಡದ್ದು ಮೂರು ಸಲ' ಮತ್ತು ಗಾಂಧಿ ಕವನಗಳಲ್ಲಿರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸ, ಬದಲಾಗಿರುವ ಕವಿಯ ಮನೋಧರ್ಮದ ಪ್ರತೀಕವೂ ಆಗುತ್ತದೆ.

'ಗಾಂಧಿ' ಕವನ ಇಲ್ಲಿನ 'ದಢೂತಿ ಜನರ' ನಡುವೆ ಗಾಂಧಿಯನ್ನಿಟ್ಟು ನೋಡುತ್ತದೆ; ಈ ಜನಕ್ಕೆ ಗಾಂಧಿಯೊಂದಿಗಿರುವ ಸಂಬಂಧದ ಪೊಳ್ಳುತನವನ್ನು ಬಯಲಿಗೆಳೆಯಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದೆ; ಕೆಲವು ಕಡೆ ಹೆಚ್ಚು ವಿವರಣಾತ್ಮಕ ಎನ್ನಿಸಿದರೂ ಕವನದ ಒಂದು ಭಾಗ ಸರಳ ಮಾತುಗಳಲ್ಲೇ ಸಮರ್ಥ ವ್ಯಂಗ್ಯ ಒಗ್ಗಿಸಿಕೊಂಡು ಅರ್ಥಪುಷ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಅದು ಹೀಗಿದೆ:

> ವಾಕಿಂಗ್ ಬಂದ ತರುಣ ದಂಪತಿಗಳು
> 'ಪಾಪ, ಯಾರದೋ ಮುದುಕನದು ಈ ಪ್ರತಿಮೆ'

ಎಂದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ.
ಅಜ್ಜ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ ಮೊಮ್ಮಗನಿಗೆ:
'ಇದು ಗಾಂಧೀ'
'ಗಾಂಧೀ ! ಹಾಗೆಂದರೇನಜ್ಜ' ಅನ್ನುತ್ತದೆ ಮಗು.
ಅಜ್ಜ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ, 'ಅವನೊಬ್ಬ ಹುಚ್ಚ.....
ಬ್ರಿಟಿಷರಿದ್ದಾಗಲೇ ಚೆನ್ನಾಗಿತ್ತು' ಎಂದು ಗೊಣಗುತ್ತ
ತನ್ನ ಕಳೆದ ಕಾಲದ ಸಾಹೇಬಗಿರಿಯ ನೆನಪು ಕಟ್ಟುತ್ತಾ
ಮುಂದೆ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ

ಇಲ್ಲಿ ಮೂರು ತಲೆಮಾರಿನವರು ಬಂದಿದ್ದಾರೆ; ತರುಣ ದಂಪತಿಗಳು ಇಂದಿನ ಪೀಳಿಗೆಗೆ ಇರುವ ಗಾಂಧೀ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತಾರೆ; ಮಗು ಮುಂದಿನ ಪೀಳಿಗೆಯದು; ಅದಕ್ಕೆ ಗಾಂಧಿ ಹೆಸರೇ ಒಂದು ಆಶ್ಚರ್ಯ. ಈ ಆಶ್ಚರ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಡಗೂಲಜ್ಜಿಯ ಕತೆ ಕೇಳುವ ಮುಗ್ಧತೆ ಇದೆ; ಕುತೂಹಲವಿದೆ. ಈ ಮುಂದಿನ ಪೀಳಿಗೆಯ ಕುತೂಹಲಾಶ್ಚರ್ಯಗಳನ್ನು ತಣಿಸಹೊರಡುವ ಹಿಂದಿನ ಪೀಳಿಗೆಯ 'ಮುದುಕ' ಕೊಡುವ ಉತ್ತರ – 'ಅವನೊಬ್ಬ ಹುಚ್ಚ' ಎಂಬುದು. ಬ್ರಿಟಿಷರ ಕಾಲವೇ ಚೆನ್ನಾಗಿತ್ತೆಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುವ ಮುದುಕ ಇಡೀ ಹಿಂದಿನ ಪೀಳಿಗೆಯ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಲ್ಲ. ಹಳ್ಳಿಯ ವೃದ್ಧ ರೈತ ಹೀಗೆನ್ನುವುದಕ್ಕೂ ಈ ಕವನದ ಮುದುಕನ ಭಾವನೆಗೂ ಮಾತು ಒಂದೇ ಆದರೂ ಅರ್ಥದ ಆಳ ಬೇರೆ. ವೃದ್ಧ ರೈತ ಹಾಗೆಂದರೆ ಆ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಜನಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ತಲುಪದ ಯೋಜನೆಗಳ ವೈಫಲ್ಯ ಇರುತ್ತದೆ; ಇಲ್ಲಿ ಹೀಗೆನ್ನುವ ಮುದುಕ 'ಸಾಹೇಬಗಿರಿಯ ನೆನಪು ಕುಟ್ಟುತ್ತಾ' ಹೋಗುವನು; ಆದ್ದರಿಂದ ಈತನ ಹಳೆಯ, ಜಡ್ಡುಗಟ್ಟಿದ ನೌಕರಷಾಹಿಯ ಪಾಲು ಕಡೆಗಣಿಸುವಂಥದ್ದಲ್ಲ; ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಅದು ಜನತೆ ಮತ್ತು ಜನತಾ ಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳ ನಡುವೆ ಇರುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಾಗಿ ಉಪಕಾರ– ಅಪಕಾರ ಎರಡಕ್ಕೂ ಕಾರಣವಾಗಬಹುದು. ಪ್ರಸ್ತುತ ಕವನದಲ್ಲಿ ಸ್ವತಂತ್ರ ರಾಷ್ಟ್ರದಲ್ಲಿ ಇರುವ (ಬಹುಶಃ) ನಿವೃತ್ತ ನೌಕರನೊಬ್ಬ ಆಡುವ ಮಾತುಗಳು ನೌಕರಷಾಹಿ ದೌಲತ್ತು ಜಬರ್ದಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಬಿದ್ದ ಕಡಿವಾಣದ ಫಲ ಎನ್ನಿಸುತ್ತದೆ; ಇದರರ್ಥ ಈಗ ನೌಕರಷಾಹಿ ಸರಿಯಾಗಿದೆ ಎಂದಲ್ಲ. ಸ್ವತಂತ್ರ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾನ ಪಡೆದ ನೌಕರರು ಇವತ್ತಿನ ಸ್ಥಿತಿಗನುಗುಣವಾಗಿ ತಮ್ಮ ಮೂಲ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಹೊಂದಿಸಿಕೊಂಡು ಬೆಳೆಸುತ್ತ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ; ಇವತ್ತಿನ ನೌಕರಷಾಹಿಯ ಮೂಲಸ್ವರೂಪವು ಬ್ರಿಟಿಷರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬೇರುಬಿಟ್ಟದ್ದು ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು; ಅದೇನೆ ಇರಲಿ, ಕವನದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಮುದುಕ ತನ್ನ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸ್ವತಂತ್ರ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಆಗಿರಬಹುದಾದ 'ಧಕ್ಕೆ'ಯಿಂದ ವ್ಯಥೆ ತೋಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ; ಈತ ಸಾಮಾನ್ಯನ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ನಿಂತು ಗಾಂಧಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಪೂರ್ವ ಭಾರತ ಮತ್ತು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯೋತ್ತರ ಭಾರತಗಳನ್ನು ನೋಡುವುದಿಲ್ಲ: 'ಸಾಹೇಬಗಿರಿಯ ನೆನಪು ಕಟ್ಟುತ್ತ' ನೋಡಿ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುತ್ತಾನೆಂಬುದು ಮುಖ್ಯ.

ಈ ಕವನದ ಕೊನೆಯ ಸಾಲುಗಳು ಹೀಗಿವೆ:

ಭದ್ರವಿರದ ಈ ಮನೆಯ ಕಿಟಕಿ ಕದಗಳು
ಗಾಳಿಗೆ ಹೊಯ್ದಾಡುತ್ತವೆ.
ನಿನ್ನ ನೆನಪನ್ನೆ ಹೊದ್ದು ನಿಟ್ಟುಸಿರು ಬಿಡುತ್ತಾ
ಎಂದಾದರೂ ನೀನುತ್ತು ಬಿತ್ತಿದ ಬೀಜ
ಮೊಳೆತಾವೆ ಎಂದು, ಕೊರಗುತ್ತೇನೆ.

ಮೊದಲ ಎರಡು ಸಾಲುಗಳು ದೇಶದ ಅಭದ್ರ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿಮಿಸುತ್ತವೆ; ಮುಂದಿನ ಮೂರು ಸಾಲುಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿರುವ ಭಾವನೆಗೂ 'ಕಂಡದ್ದು ಮೂರು ಸಲ' ಕವನದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿರುವ ಭಾವನೆಗೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿರುವುದನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ಅಲ್ಲಿ, 'ನಂಬಿರುವ'; ಮೂಡಿಯೇ ಮೂಡುವುದು ಶಾಂತಿ ಸರ್ವೋದಯದ ಚಂದ್ರಬಿಂಬ ಎಂಬ ಖಚಿತ ವಿಶ್ವಾಸವಿದೆ. 'ಮೂಡಿಯೇ ಮೂಡುವುದು' ಎಂಬ ಅಪಾರ ವಿಶ್ವಾಸ 'ಅನಾವರಣವಾಯಿತಂತೆ' ಕವನ ಬರೆದಾಗ ಸಡಿಲವಾಗಿರಬಹುದು; ಕವಿ ನೇರ ಪ್ರವೇಶದಿಂದ ಏನನ್ನೂ ಹೇಳದಿದ್ದರೂ ಒಂದು ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ವಿಡಂಬಿಸುವಲ್ಲಿ ಈ ಮಾತಿಗೆ ನೆಲೆ ಸಿಕ್ಕುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ 'ಗಾಂಧಿ' ಕವನದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಕ ಸ್ಥಾನದಿಂದ 'ಎಂದಾದರೂ....ಮೊಳೆತಾವೇ....' ಎಂದು ಸಂಶಯಿಸುತ್ತಾರೆ; ಹಿಂದಿನ ವಿಶ್ವಾಸ ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಕವಿಗೆ ಇಲ್ಲಿ 'ಕೊರಗು'.....

ಈಗಾಗಲೇ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿರುವ ಕವನಗಳಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಬಿಗಿಯಾದ ಕವನ– 'ಗಾಂಧಿ ಶತಮಾನೋತ್ಸವ' ಇದರ ಮೊದಲ ಸಾಲುಗಳೇ ಪ್ರತಿಮೆಯಾಗಿ ದೇಶದ ದುಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಟ್ಟಿಕೊಡುತ್ತವೆ:

ಹಾದಿಯುದ್ದಕ್ಕೂ ಹಾಳುಬಿದ್ದಿರುವ ಹೂವಿನ ತೋಟ
ಇನ್ನೂ ಹೊಗೆಯಾಡುತ್ತಿರುವ ಬೆಂಕಿ,
ಕಾಲಿನ ಕೆಳಗೆ ರಕ್ತದ ಕೆಸರು,
ಕೋಟಿ ಬಿರುಕುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾರದೋ ನಿಟ್ಟುಸಿರು
ಗೆದ್ದಲಡರುತ್ತಿರುವ ಕಂಬಗಳ ಮುರುಕು ಮಹಲು
ಹೊಸದಾಗಿ ರಿಪೇರಿ ಮಾಡಿರುವ ರಸ್ತೆಗಳ ಮೇಲೆ
ನಾಯಿಗಳ ಕಚ್ಚಾಟ,
ಈ ಎಲ್ಲದರ ನಡುವೆ ಕೇಳುತ್ತಲಿದೆ
ಹಬ್ಬಿರುವ ಮಬ್ಬಿನೊಳಗೊಬ್ಬನೇ ಮುದುಕ
ಕೋಲೂರಿ ನಡೆಯುವ ಸದ್ದು

ಇಲ್ಲಿ ಹೂವಿನ ತೋಟ, ಬೆಂಕಿ, ರಕ್ತದ ಕೆಸರು, ಕೋಟಿ ಬಿರುಕು....ನಿಟ್ಟುಸಿರು ಈ ಎಲ್ಲ ಮಾತುಗಳು ಅರ್ಥವತ್ತಾಗಿ ಬೆಸೆದುಕೊಂಡುಬಿಟ್ಟು ಧೋರಣೆಗೆ ಬದ್ಧವಾಗಿ ದುಡಿದಿವೆ. ಈ ಒಟ್ಟು ಪ್ರತಿಮೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮಾತು ಹೆಚ್ಚು ಎಂದು ಹೇಳುವಂತಿಲ್ಲ.

ಅದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಾತು ಕಡಿಮೆ ಮಾಡಲು ಹಟತೊಟ್ಟು ಶಬ್ದಗಳ ಸರ್ಕಸ್ಸು ನಡೆದಿಲ್ಲ; ಬೇಕೆಂದೇ ಕ್ಲಿಷ್ಟತೆ ತಂದಿಲ್ಲ. ಸಹಜವೆಂಬಂತೆ ಬೆಳೆಯುತ್ತ ಹೋಗುವ ಪ್ರತಿಮೆ ಕಾವ್ಯದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಓದುಗನನ್ನು ತಲುಪಲು ಅಷ್ಟು ಕಷ್ಟವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಮುಖ್ಯ: ಕೊನೇ ಮೂರು ಸಾಲುಗಳು ಈ ಸ್ಮಶಾನ ಸದೃಶ ವಾತಾವರಣದ ನಡುವೆ ಅನಾಥ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಗಾಂಧಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ಬರವಣಿಗೆಯ ಗತಿ ಸಾರ್ಥಕವಾಗಿದೆ.

ಮುಂದೆ, ಕವನ ಗಾಂಧಿಯನ್ನು ಮರೆತು, ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತೆಯಿಂದ ದೂರ ಸರಿದು ನೈತಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳಿಗೆ ನಮಸ್ಕಾರ ಹಾಕಿದ ಜನರ ಚಿತ್ರ ಕೊಡುತ್ತದೆ. 'ಪಂಚತಂತ್ರ ಪ್ರತಿಭೆಯಲ್ಲಿ ಬಾಲವಲ್ಲಾಡಿಸುತ್ತ, ಗುಂಪಿನಲ್ಲಿ ಗೋವಿಂದವಾಗುತ್ತ; ಬೇಯುವಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ನುಗ್ಗಿ, ಕೈಗೆ ಸಿಕ್ಕಷ್ಟು ಲಪಟಾಯಿಸುತ್ತಾ' ಇರುವ ಈ ಜನರಿಗೂ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಗಾಂಧಿಸ್ಮೃತಿಯುಂಟಾಗುತ್ತದೆ.

ಟಾರ್ಚ್ ಹಾಕಿ ಝಗ್ಗೆಂದು ಬಯಲಿಗೆಳೆದಂತೆ ಭಯವಾಗುತ್ತದೆ
ಎಲ್ಲಿ ಲೆಕ್ಕದ ಬುಕ್ಕು ಎಂದು ತನಿಖೆ ಮಾಡುವ ಹಾಗೆ ತೋರುತ್ತದೆ

ಅಲ್ಲದೆ ಗಾಂಧಿ 'ಕಾಡುವ ನೆರಳಾಗಿ' ಕಾಣುತ್ತಾರೆ. ಈ ಮುಖಾಮುಖಿ ಎರಡು ಕಡೆಯವರ ಪರೀಕ್ಷೆಯ ಸಂದರ್ಭ. ಒಂದು ಕಡೆ ಗಾಂಧಿ; ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆ ಈ ಜನ, ಇವರಿಗೆ ಗಾಂಧಿಯನ್ನು ಎದುರಿಸಿ ಬದುಕುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಶಂಸೆ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬರವಣಿಗೆಗೆ ನಾಟಕೀಯ ಗುಣ ಬಂದು ಲವಲವಿಕೆ ಮೂಡಿದೆ. ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಯಾಸವಿಲ್ಲದೆ ಕವನ ಒಳಗು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಶಕ್ತವಾಗಿದೆ; ಗಾಂಧೀಜಿ ಸತ್ಯಶೋಧಕ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತೆಯ ಪ್ರತೀಕವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತಾರೆ. ಅಪ್ರಾಮಾಣಿಕರ ಅಳುಕಿನ ಸ್ಥಿತಿ ಚೆನ್ನಾಗಿ ವಿಡಂಬಿತವಾಗಿವೆ.

ಮುಂದೆಲ್ಲೋ, ಯಾವ್ಯಾವ ಕತ್ತಲು ಕವಿದ ಭೂಗೋಲಗಳ ಮೇಲೂ
ಈ ನೆರಳಿನ ಬೆಳಕು ಬೀಳುತ್ತದೆ

ಎಂಬ ಮಾತುಗಳು ಗಾಂಧೀ ವಿಚಾರಗಳು ಆಫ್ರಿಕ ಮುಂತಾದ ದೇಶಗಳ ಮೇಲೆ ಮಾಡಿದ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಕುರಿತು ಬಂದಿವೆ. ಇಲ್ಲಿನವರಿಗೆ ಗಾಂಧಿಯ ನೆರಳು ಕಾಡಿದರೆ ಅಲ್ಲಿನವರಿಗೆ ಈ ನೆರಳು ಬೆಳಕಾಗಿ ಕಂಡಿದೆ.

ಒಂದು ವಾತಾವರಣದ ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡುತ್ತ ಆ ಮೂಲಕ ಧೋರಣೆಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿರುವ 'ಗಾಂಧಿ ಶತಮಾನೋತ್ಸವ' ಕವನದ ಕೊನೇ ಸಾಲುಗಳು ಹೀಗಿವೆ:

ನಟ್ಟನಡುರಾತ್ರಿ ಬೆಂಕಿಗಣ್ಣನು ಬಿಟ್ಟು ಧಡಧಡ ನುಗ್ಗಿದ ರೈಲು
ಭೋರೆನ್ನುತ್ತ ಮೊರೆಮೊರೆದು ಕಡೆಗೆ ಕತ್ತಲಲ್ಲೇ ಕರಗಿ ಹೋದಂತೆ
ಸದ್ದು ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ,

ಇದು ತೊಲಗಿತಲ್ಲಾ ಎಂಬ ಸಮಾಧಾನದಲ್ಲಿ
ಮತ್ತೆ ಮೋಂಬತ್ತಿ ಹತ್ತಿ, ನಿಲ್ಲಿಸಿದ ಆಟ ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತದೆ.

ಮೊದಲು 'ಕೋಲು ಕುಟ್ಟುವ ಸದ್ದು' ಎಂದು ಕವಿ ಇಲ್ಲಿ 'ಧಡ ಧಡ ರೈಲಿನ ಸದ್ದು' ಎಂದಿದ್ದಾರೆ. ಸ್ಮಶಾನ ಸದೃಶ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಕೋಲು ಕುಟ್ಟುವ ಸದ್ದಿನ ಕಲ್ಪನೆ ಕೊಡುವಾಗ ಕವಿಯು ತಮಗೆ ತಾವೇ ಅಥವಾ ಓದುಗರೊಂದಿಗೆ ಮಾತನಾಡುತ್ತಾರೆ. ಆಗ ಅದು ಸಹಜವಾದ ಕೋಲು ಕುಟ್ಟುವ ಸದ್ದು; ಧಡ ಧಡ ರೈಲಿನ ಸದ್ದು ಆಗುವುದು ಅಪ್ರಾಮಾಣಿಕರಿಗೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಮೊದಲು ಯಾರೋ 'ಸಣ್ಣಗೆ ಕಣ್ ತೆರೆದು' ಒಳಗಿನ ಟಾರ್ಚು ಹಾಕಿದ ಭಯವಾದರೆ, ಇಲ್ಲಿ ಅದು 'ಬೆಂಕಿಗಣ್ಣು.' ಈ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಈ ಜನರ ಮಾನಸಿಕ ಸ್ಥಿತಿಯ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಧ್ವನಿಸುತ್ತದೆ; ಜೊತೆಗೆ ಗಾಂಧಿ ಶಕ್ತಿಯ ಸಿಟ್ಟಿನ ಪ್ರತೀಕವೂ ಆಗಬಹುದು. ಇನ್ನು, ಕಡೆಯಲ್ಲಿ 'ಮತ್ತೆ ಮೋಂಬತ್ತಿ ಹತ್ತಿ ನಿಲ್ಲಿಸಿದ ಆಟ ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತದೆ' ಎಂದು ಎಲ್ಲ ಹಿಂದಿನ ಕವನಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾದ ಭಾವನೆಗಿಂತ ಭಿನ್ನ ನಿಲುವು ಇದೆ. 'ಕಂಡದ್ದು ಮೂರು ಸಲ'ದಲ್ಲಿ ಶಾಂತಿ ಸರ್ವೋದಯದ ಚಂದ್ರಬಿಂಬ ಮೂಡುವ ನಂಬಿಕೆಯಿದೆ; 'ಗಾಂಧಿ'ಯಲ್ಲಿ 'ಬಿತ್ತಿದ ಬೀಜ ಮೊಳೆತಾವೇ' ಎಂಬ ಸಂಶಯವಿದೆ; 'ಗಾಂಧಿ ಶತಮಾನೋತ್ಸವ' ಕವನದ ಮೊದಲೇ ಭಗ್ನ, ಅಶಾಂತ ಸ್ಥಿತಿಯ ಚಿತ್ರಣವಿತ್ತು ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಹಿಂದೆ ಇದ್ದ ವಿಶ್ವಾಸ ಮಣ್ಣುಗೂಡಿ, ಗಾಂಧೀ ವಿಸ್ಮೃತಿಯ ತಕ್ಷಣ ನಿಲ್ಲಿಸಿದ ಆಟ ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತದೆ ಎಂಬ ವಾಸ್ತವ ಸ್ಥಿತಿಯ ಅರಿವಿದೆ. 'ಮೇರು ಸಮಧೀರ' ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವುಳ್ಳವರೆಂದು ಕವಿ ಭಾವಿಸಿರುವ ಗಾಂಧಿಯನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಸಮಕಾಲೀನ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವಾಗ ಕೊನೆಯ ಸಾಲು ಧ್ವನಿಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಮುಕ್ತಾಯವಾಗಿದೆ.

ಕವನಗಳ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಾನಂತರ ಒಂದು ಮಾತು ಹೇಳಬೇಕು; ಜಿ.ಎಸ್.ಎಸ್. ಅವರು ತಮ್ಮ ಕವನಗಳಲ್ಲಿ ಸಮಕಾಲೀನ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಗಾಂಧೀ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿಟ್ಟು ಪರೀಕ್ಷಿಸಿದ್ದಾರೆ; ಹೀಗೆ ಮಾಡುವಾಗ ಗಾಂಧಿ ಎಲ್ಲೂ ಯಾವ ಕಾರಣಕ್ಕೂ ಪ್ರಶ್ನಾರ್ಹರಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಶ್ನೆಗಾಗಿ ಪ್ರಶ್ನಿಸಬೇಕೆಂದು ನನ್ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಲ್ಲ; ಸಮಕಾಲೀನ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಅವರ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ನಡುವೆ ಪರೀಕ್ಷಿಸಿದಂತೆ, ಆ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ–ವಿಚಾರಗಳ ಮೊತ್ತವನ್ನು ಸಮಕಾಲೀನ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಸೂಕ್ತವೆನ್ನಿಸಬಹುದಾದ ತಾತ್ತ್ವಿಕ ಧೋರಣೆಗೆ ಉಜ್ಜಿ ನೋಡುವುದು ಇವತ್ತು ಹೆಚ್ಚು ಲಾಭಪ್ರದವಾದುದು; ಇಂಥ ಕಡೆ, ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ವೈಭವೀಕರಣ ಮಾತ್ರವಾಗುವ ಅಪಾಯ ತಪ್ಪಿ, ವಿಚಾರಗಳ ಘರ್ಷಣೆಗೆ ಅವಕಾಶವಾಗಿ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ದೊಡ್ಡದಾಗುತ್ತದೆ; ಇದು ಅಗತ್ಯವೂ ಹೌದು.

ಜನವರಿ, ೧೯೭೬

ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ನ್ಯಾಯ ಕಲ್ಪನೆ

ಸಮಾಜ ವಿಜ್ಞಾನಿ ಎಸ್. ಎಂ. ನ್ಯಾಡೆಲ್‌ನ ಒಂದು ಹೇಳಿಕೆ ಹೀಗಿದೆ:

"Society means the totality of social facts projected on to the dimension of relationship and grouping. Culture, the same totality in the dimension of action."

ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವಾಗ ಈ ಹೇಳಿಕೆಯ ಉಲ್ಲೇಖ ಉಚಿತವಾದುದೆಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದೇನೆ. ಸಂಬಂಧ ಮತ್ತು ಸಮೂಹದ ಆಯಾಮದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸತ್ಯಗಳ ಮೊತ್ತವನ್ನು ಸಮಾಜವೆಂದು ಕರೆಯುವ ನ್ಯಾಡೆಲ್ ತನ್ನ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತಿಯ ಹತ್ತಿರಕ್ಕೂ ಬಂದಿದ್ದಾನೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಸಾಹಿತಿಯೊಬ್ಬ ಸಮಾಜವನ್ನು ಕೇವಲ ಮನುಷ್ಯ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಗುಂಪೆಂದು ಭಾವಿಸದೆ ಅಲ್ಲಿರುವ ಸಾಮೂಹಿಕ ಸಂಬಂಧ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕ್ರಿಯೆ ಮತ್ತು ಇದರಿಂದ ಹೊರಡುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸತ್ಯಗಳನ್ನು ಮನನ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಮನುಷ್ಯ.

ನಮಗೆ ಇಷ್ಟವಾಗಲಿ ಬಿಡಲಿ ಈ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಸರದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಪಾಲುದಾರರಾಗುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿದೆ. ಈ ಪಾಲುದಾರಿಕೆಯ ಸ್ವರೂಪ ವಿಭಿನ್ನವಾಗಿರಬಹುದು. ಕೆಲವರು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯಲ್ಲೇ 'ಸತ್ಯ' ಕಾಣಬಹುದು. ಇನ್ನು ಕೆಲವರು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ನೆಲೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವ ಹೋರಾಟದಲ್ಲಿ ಸತ್ಯದ ಹಾದಿ ಹುಡುಕಬಹುದು. ಅಥವಾ ಹೋರಾಟ ಮತ್ತು ಹೊಂದಾಣಿಕೆಗಳ ವೈರುಧ್ಯದಲ್ಲಿ ಬದುಕಿನ ಸಂಬಂಧಗಳ ಶೋಧನೆಗೆ ತೊಡಗಬಹುದು. ನಾವು ಸಮಾಜ, ಸಾಹಿತ್ಯ, ಹೋರಾಟ ಇತ್ಯಾದಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತಾಡುವಾಗ ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಚನ್ನಾಗಿ ನೆನಪಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕು; ಯಾವುದೇ ಸಂಗತಿ ನೂರಕ್ಕೆ ನೂರರಷ್ಟು ಅಂತರಂಗದ್ದಾಗಲಿ ಅಥವಾ ಬಹಿರಂಗದ್ದಾಗಲೀ ಆಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಎರಡರ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲೇ ನಮ್ಮ ನೆಲೆಗಳು ಕಾಣಿಸುವುದು, ನಿಲುವುಗಳು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವುದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ವೈಯಕ್ತಿಕ ವಸ್ತುವೊಂದು ಸಾಮಾಜಿಕವೂ ಆಗಬಹುದು. ಸಾಮಾಜಿಕ ವಸ್ತುವೊಂದು ವೈಯಕ್ತಿಕವೂ ಆಗಬಹುದು. ಆದರೆ ಸಾಹಿತಿಯ ಪ್ರತಿಭೆ ಮತ್ತು ಪರಿಸರ ಪ್ರಜ್ಞೆಗಳು ವಸ್ತುವಿನ ವ್ಯಾಪಕತೆ ಅಥವಾ ಸೀಮಿತತೆಯನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತವೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಾರ್ವಭೌಮತ್ವದ ಭ್ರಮೆಯಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ಅಂತರ್ಮುಖಿಯಾಗುವ ಸಾಹಿತಿ ತನ್ನ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಪರಿಧಿಯ ನಿಷ್ಠೆಯಲ್ಲೇ ನಿಂತುಹೋಗುವ ಅಪಾಯವಿದ್ದೇ ಇದೆ. ಸಾಹಿತಿಯೊಬ್ಬ ಅಂತರ್ಮುಖಿಯಾಗಬೇಕಾದ್ದು ಸೃಷ್ಟಿಕ್ರಿಯೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೇ ಹೊರತು ಅನುಭವವನ್ನು ತುಂಬಿಕೊಡುವ ಬದುಕಿನ ಬೀದಿಯಲ್ಲಲ್ಲ. ಅಂತೆಯೇ

ಸಾಮಾಜಿಕತೆಯೆನ್ನುವುದು ವೈಯಕ್ತಿಕತೆಯ ವಿರೋಧಿಯಲ್ಲ. ಸೃಜನಶೀಲ ಕೃತಿಯೊಂದರ ಸಾಮಾಜಿಕತೆ, ವೈಯಕ್ತಿಕ ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಮೆದುಳುಗಳ ಮೂಲಕವೇ ಹೊರದಾರಿ ಹುಡುಕಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಆದ್ದರಿಂದ ಉನ್ನತ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆ, ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಶೋಧನೆಯ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ; ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದ ಅಂತರ್ ಸಂಬಂಧದ ಅರಿವಿನಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲೂ ಸಮಾಜದ ವಿವಿಧ ಅಂಗಗಳ ದರ್ಶನವಿದೆ. ಕಾದಂಬರಿ ಪ್ರಕಾರ, ಕಾವ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಂತರ್ ಸಂಬಂಧಗಳ ಶೋಧನೆಗೆ ಅವಕಾಶ ಹೆಚ್ಚು. ಕಾರಂತರ ಬಹಳಷ್ಟು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಶೋಧನೆಯಿದೆ. ಏರದೆ ಇಳಿಯದೆ ಹರಿಯುವ ಶೋಧನಾತ್ಮಕತೆಯೇ ಕಾರಂತರ ಶೈಲಿಯಾಗಿದೆ. ಇನ್ನೊಂದು ಮುಖ್ಯಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ಕಾರಂತರ ಹೆಚ್ಚು ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಂಗ – ಕುಟುಂಬ. ಇಂಡಿಯಾದಂಥ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಕುಟುಂಬ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಘಟಕವೆಂಬುದರಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನವೇ ಇಲ್ಲ. ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಿಂದ ಹಿಡಿದು ಆತನ ಎಲ್ಲ ಕ್ರಿಯೆಗಳ ಹಿಂದೆ ಕುಟುಂಬದ ಕ್ರಿಯಾರೂಪ ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಇದು ವಿಕಸನಶೀಲವೂ ಆಗಿರಬಹುದು; ನಿಯಂತ್ರಕ ಶಕ್ತಿಯೂ ಆಗಿರಬಹುದು. ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಬಹುಮುಖ್ಯ ನಿರ್ಧಾರಗಳಲ್ಲಿ ಕುಟುಂಬ ತನ್ನ ಕಣ್ಣು ಹಾಕಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮನಸ್ಸು, ಮೆದುಳು, ಸಾಮಾಜಿಕ ಕ್ರಿಯೆ, ಇಂಥ ಎಲ್ಲದರ ಹಿಂದೆ ಕುಟುಂಬ ತನ್ನದೇ ಪಾತ್ರವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಇಂಡಿಯಾದ ವ್ಯಕ್ತಿಪ್ರಜ್ಞೆ ತನ್ನ ಮಹತ್ವದ ಸಾಧನೆಗಳ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕುಟುಂಬವು ನಮ್ಮ ಮೌಲ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಮುಖ್ಯ ಭಾಗವಾಗಿರುವುದೇ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ನಾವು ನಂಬಿದ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಪರೀಕ್ಷೆಗೊಳಗಾಗುವ ಮುಖ್ಯ ಸ್ಥಳವಿದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಜೀವನ ವಿಧಾನ ಪ್ರಖರವಾಗಿ ಪ್ರಕಟವಾಗುವುದು ಕುಟುಂಬವೆಂಬ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ. ಈ ಸಂಸ್ಥೆ ಹೆಚ್ಚು ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾದುದು. ಮಾನವ ವಿಜ್ಞಾನಿ Herskovitz ಹೇಳುವಂತೆ "Society is an organised interacting aggregate of individuals who follow a given way of life." ಈತ ಹೇಳುವ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಸಂಯೋಜಿತ ಅಂತರ್‌ಕ್ರಿಯೆ ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಕುಟುಂಬವು ಸಾಮಾಜಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಮುಖ್ಯ ಕನ್ನಡಿ ಎನ್ನಬಹುದು. ಹೀಗಾಗಿ ಪ್ರಮುಖ ಬರಹಗಾರರು ಎಲ್ಲಿ ಸುತ್ತಿ ಬಳಸಿದರೂ ಕುಟುಂಬದ ಕೇಂದ್ರಕ್ಕೆ ಒಮ್ಮೆಯಾದರೂ ಬಂದು ತಂಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಶಿವರಾಮಕಾರಂತರಿಗಾದರೂ ಇದು ವಸ್ತುವಿಗೆ ಬೇಕಾದ ಪ್ರಮುಖ ಸಾಧನವಾಗಿದೆ. ಚೋಮನದುಡಿಯಂಥ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲೂ ಕೌಟುಂಬಿಕ ನೆಲೆ ಪ್ರಮುಖ ಪಾತ್ರ ವಹಿಸುತ್ತದೆ. ನಂಬಿದವರ ನಾಕ ನರಕ, ಬೆಟ್ಟದ ಜೀವ, ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆಯಂಥ ಕೃತಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಕಾರಂತರು ಬದುಕಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿರುವ ಭೌಗೋಳಿಕ ವಿನ್ಯಾಸವೂ ಈ ಕುಟುಂಬ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿರಬಹುದು. ಬಯಲುಸೀಮೆಯ ಊರುಗಳ ಕಲ್ಪನೆಗೂ ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಊರುಗಳ ಕಲ್ಪನೆಗೂ

ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಬಯಲುಸೀಮೆ ಮಲೆನಾಡು, ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ, ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕ ಹಾಗೆ ವಿವಿಧ ಭಾಗಗಳ ಸಾಹಿತಿಗಳಲ್ಲಿ ಭಾಷೆಯ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಬದುಕಿನ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳಲ್ಲೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆಯೆನ್ನಬಹುದು. ಕಾರಂತರ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಊರುಗಳೆಂದರೆ ಬೆರಳೆಣಿಕೆ ಕುಟುಂಬಗಳ ಗುಂಪಷ್ಟೇ ಎಂಬುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೆನೆಯಬಹುದು. ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಮಾಜದ ಎಲ್ಲ ಘಟಕಗಳೂ ಸಂಸ್ಥೆಗಳೂ ಬರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಕೃತಿಕಾರನ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಹತ್ತಿರವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಸ್ಥೆಯ ಮೂಲಕವೇ ಮೌಲ್ಯ ಶೋಧನೆ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಕಾರಂತರು ಮತ್ತು ಕುಟುಂಬದ ಸಂಬಂಧ ಈ ರೀತಿಯದು.

ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ನ್ಯಾಯ ಕಲ್ಪನೆಯ ವಿಷಯವೂ ಮೇಲೆ ಚರ್ಚಿಸಿದ ಕೇಂದ್ರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದೆ. ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗಿರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ನ್ಯಾಯದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಮೊದಲು, ಸಾಮಾಜಿಕ ನ್ಯಾಯ ಎಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಗತ್ಯ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಇದು ಕೇವಲ ನ್ಯಾಯ ಅಲ್ಲ, ಸಾಮಾಜಿಕ ನ್ಯಾಯ. ಹಾಗಾದರೆ ನ್ಯಾಯದ ಕಲ್ಪನೆಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ನ್ಯಾಯಕ್ಕೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆಯೇ?

ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ 'ನ್ಯಾಯ' ಎನ್ನುವುದು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರುವ ನಿಯಮಗಳಿಗನುಸಾರವಾಗಿ ನಿರ್ಧಾರವಾಗುತ್ತದೆ. ವಾದ ಪ್ರತಿವಾದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ್ದು ನಿಯಮಾನುಸಾರ ವಿಷಯ ಪೂರೈಕೆ. ನಿರ್ಧಾರ ಅಥವಾ ತೀರ್ಪು. ನಿಯಮ ಅಥವಾ ಕಾನೂನುಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸುತ್ತದೆ. ತಪ್ಪು ಒಪ್ಪುಗಳಿಗೆ ಬೇಕಾದ ತಾರ್ಕಿಕ ಸಮರ್ಥನೆ ನಡೆಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಕಾನೂನಿನ ನ್ಯಾಯ ತಾಂತ್ರಿಕವಾದುದು. ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ವಿಧಾನ ಮತ್ತು ಚೌಕಟ್ಟಿನೊಳಗೇ ನ್ಯಾಯ ನಿರ್ಧಾರವಾಗಬೇಕಾದ್ದರಿಂದ ಕಾನೂನನ್ನು ಮೀರಿದ ಮಾನವೀಯ ತೀರ್ಪುಗಳು ಹೊರಬರುವುದು ಕಷ್ಟ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕಾನೂನೇ ಮಾನವೀಯವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳದ ಹೊರತು ನ್ಯಾಯ ಮಾನವೀಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಸಾಮಾಜಿಕ ನ್ಯಾಯವೆಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಮೌಲ್ಯ ಸಂಘರ್ಷದ ಫಲವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡದ್ದು. ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಹಿತೆಯ ಮಿತಿಗಳನ್ನು ಮೀರುವ ಪ್ರಯತ್ನವು ಹೊಸ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಮೂಡಿಸುತ್ತದೆ. ಇದರ ಫಲವಾಗಿ ಬಹುಜನ ಒಪ್ಪಿತ ಮೌಲ್ಯವ್ಯವಸ್ಥೆ ಬಿರುಕು ಬಿಡಲಾರಂಬಿಸುತ್ತದೆ; ಇದು ವೈಚಾರಿಕವಾಗಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಘರ್ಷದ ಪ್ರಾರಂಭ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಕಾಲಕಾಲಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗುತ್ತ ಪ್ರಗತಿಪರ ಸಮಕಾಲೀನ ಅಗತ್ಯಗಳನ್ನು ಪೂರೈಸುವ ಸಾಧನಗಳಾಗದಿದ್ದರೆ, ಅವುಗಳ ಮೂಲಕ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ ಕಲ್ಪನೆ ತಾಂತ್ರಿಕವಾಗಿ ಸರಿಯಾಗಿರಬಹುದಾದರೂ ಅಮಾನವೀಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಇಂಡಿಯಾದ ವರ್ಣಪದ್ಧತಿ ಉತ್ತಮ ಉದಾಹರಣೆ. ಸಾವಿರಾರು ವರ್ಷಗಳಿಂದ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಕ್ರೂರ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯಲ್ಲೇ ಬದುಕು ತಳ್ಳಿದ ಜನರಿಗೆ ನಿಜವಾದ ನ್ಯಾಯ ಸಿಗಬೇಕಾದರೆ ವರ್ಣವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿರೋಧಿ ನೆಲೆ ತಲುಪಲೇಬೇಕು.

ವರ್ಣವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿ ವಿತರಣೆಗೊಳ್ಳುವ ನ್ಯಾಯ, ಸಾವಿರಾರು ವರ್ಷಗಳಿಂದ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಹಿತೆಗೆ ಸರಿಯಿರಬಹದು. ಆದರೆ ಈ ಸಂಹಿತೆಯೇ ಅಮಾನವೀಯ ಎಂಬ ವಿಚಾರದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ನ್ಯಾಯ, ಜಡ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಹಿತೆಯನ್ನು ಪಲ್ಲಟಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ; ಸಾಮಾಜಿಕ ನ್ಯಾಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಕುಟುಂಬದ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಬರೋಣ. ಕುಟುಂಬವೊಂದು ಜಡಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನೇ ಪರಮಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂದು ಭಾವಿಸಿದೆಯೆಂದುಕೊಳ್ಳಿ. ಆಗ ಕುಟುಂಬದ ಸದಸ್ಯರಲ್ಲಿ ಯಾರೊಬ್ಬರು ಇದನ್ನು ಮೀರಿದರೂ 'ಅಪರಾಧ'ವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಮೀರುವಿಕೆ ಅಮಾನವೀಯ ಮೌಲ್ಯಗಳ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿದ್ದಾಗ ಇದೇ ನ್ಯಾಯಬದ್ಧವೆಂದು ತೀರ್ಮಾನಿಸುವುದು 'ಸಾಮಾಜಿಕ ನ್ಯಾಯ.' ವಿಧವಾ ವಿವಾಹ ಇದಕ್ಕೊಂದು ಉದಾಹರಣೆ. ಇನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ನ್ಯಾಯವೆನ್ನುವದು ಆರ್ಥಿಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲವೆ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆಯೆಂಬುದು ನನ್ನ ಉತ್ತರ. ಸಾಮಾಜಿಕ ನ್ಯಾಯವೆನ್ನುವುದು ಪ್ರಸ್ತುತ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರುವ ಅನಪೇಕ್ಷಿತ ಅಮಾನವೀಯ ಮೌಲ್ಯಪ್ರೇರಿತ ನ್ಯಾಯವಿತರಣೆಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾದುದರಿಂದ ಇದರಲ್ಲಿ ಆರ್ಥಿಕ ಸಂಗತಿಗಳೂ ಸೇರುತ್ತವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಭೂಸುಧಾರಣೆಯು ಸಾಮಾಜಿಕ ನ್ಯಾಯದ ಭಾಗ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ನ್ಯಾಯದ ಮೂಲ – ಮುನ್ನೋಟವೇ ಹೊರತು ಹಿನ್ನೋಟವಲ್ಲ; ಹಿನ್ನೋಟವೇನಿದ್ದರೂ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ. ಮುನ್ನೋಟವೇನಿದ್ದರೂ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕತೆಗೆ.

ನಮ್ಮ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ನೀತಿಯ ಪಾತ್ರ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು. ನ್ಯಾಯ ಕಲ್ಪನೆಯ ಹಿಂದೆ ನೀತಿ ಕಲ್ಪನೆ ಸದಾ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನೀತಿಯ ಬಗೆಗೆ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಇರುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಮತ್ತು ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು ಆತನ ನ್ಯಾಯಾನ್ಯಾಯ ಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ಆಧಾರವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತರು ತಮ್ಮ 'ಬಾಳ್ವೆಯೇ ಬೆಳಕು' ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ನೀತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ–

"ನೀತಿ ಎಂಬುದು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ನಡತೆಯನ್ನು ಅಳೆಯುವ ಒಂದು ನೋಟ.... ನೀತಿ ಎಂಬುದು ಗುಂಪು ಗುಂಪುಗಳಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ, ಕಾಲಕಾಲಗಳಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಒಂದು ಕಾಲದ ಜನಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿ ನೀತಿ ಎಂದು ಎಣಿಸಲ್ಪಡುವ ವರ್ತನೆಯು ಬೇರೊಂದು ಜನ ಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿ ಅನೀತಿ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಲ್ಪಡಬಹುದು.... ಮನುಷ್ಯನ ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರ ಅವನ ಹಿನ್ನೆಲೆಯ ಮೇಲೆ ಹೊಂದಿದೆ. ಅದರಂತೆ ಆಯಾಯ ಕಾಲದ ಅವಶ್ಯಕತೆ, ಜನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನೂ ಹೊಂದಿಕೊಂಡಿದೆ.....ಈ ಹಿಂದಿನ ನೋಟ ಏನೇ ಇರಲಿ, ಜನರಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶೆ ಹೆಚ್ಚಾದರೆ, ಇಲ್ಲವೇ ಇನ್ನಾವುದಾದರೂ ಅವಶ್ಯ ಪ್ರಸಂಗ ಬಲವಂತ ಮಾಡಿದರೆ ಈ ನೀತಿಯ ನೋಟ ಬದಲಾಗಬಹುದು."

ಕಾರಂತರ ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚಲನಶೀಲತೆಯನ್ನು ಮನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾರು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಸ್ಥಗಿತವೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೋ ಅಂಥವರು ಮಾತ್ರ ಓಬಿರಾಯನ ಕಾಲದ್ದೆಲ್ಲವೂ ಸರಿ, ಸತ್ಯ, ನ್ಯಾಯ ಮತ್ತು ನೀತಿ ಎಂದು ನಂಬುತ್ತಾರೆ.

ಕಾರಂತರು ಸಮಾಜದ ಪರಿವರ್ತನಶೀಲತೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದರಿಂದ ಅವರ ನೀತಿ ಕಲ್ಪನೆ ಆರೋಗ್ಯಕಾರಿಯಾಗಿದೆ. ನೀತಿ ಎನ್ನುವುದರ ಮೊದಲ ಹಾಗೂ ಮುಖ್ಯ ಪಾಠ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುವುದು ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕುಟುಂಬದ ಮೌಲ್ಯ ವಿಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತಿಗೆ ಎಂಥ ನ್ಯಾಯ ನೀತಿಗಳ ಕಲ್ಪನೆ ಇದು ಎಂಬ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಆತನ ಸಾಮಾಜಿಕತೆಗೆ, ಆ ಮೂಲಕ ಆತ ಒಪ್ಪುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ನ್ಯಾಯದ ನೆಲೆಗೆ ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಬಲ್ಲದು.

ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಕುಟುಂಬದ ಸಂಬಂಧ ಹಾಗೂ ಅಲ್ಲಿಂದ ಹೊರಡುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ನ್ಯಾಯವನ್ನು ನೋಡಬಹುದು.

ಮನುಷ್ಯ ತನ್ನ ಕಾಮನೆಗಳನ್ನು ಗೆಲ್ಲುವ ಸಾಧನವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮಚರ್ಯವನ್ನು ರೂಢಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ನಮ್ಮ ಸಮಾಜದ ಸಂತ ಮನಸ್ಸುಗಳೆಲ್ಲ ಆಶಿಸುತ್ತವೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಮಹಾತ್ಮ ಗಾಂಧಿಯವರೇ ಸಾಕ್ಷಿ. ಬ್ರಹ್ಮಚರ್ಯ ಮೀರುವುದು ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ನ್ಯಾಯವೆನಿಸದಿದ್ದರೂ ಮನುಷ್ಯನ ಆಂತರಂಗಿಕ ಆಸೆ ಕಾಮನೆಗಳಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮಚರ್ಯವೆಂಬುದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಅನ್ಯಾಯ. ಏಕೆಂದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬ ತನಗೆ ತಾನು ಬ್ರಹ್ಮಚರ್ಯ ಆಚರಿಸುವುದು ಬೇರೆ; ಅದನ್ನು ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಧಾನವೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದು ಬೇರೆ. ಅದನ್ನು ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಧಾನವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿದಾಗ ಸಾಮಾಜಿಕ ನ್ಯಾಯಾನ್ಯಾಯದ ಚರ್ಚೆ ಅಗತ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಬಗ್ಗೆ ಕಾರಂತರ ಅನುಭವವನ್ನೇ ನೋಡೋಣ. 'ಹುಚ್ಚು ಮನಸ್ಸಿನ ಹತ್ತು ಮುಖಗಳು' ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಅವರು ಒಂದು ಪ್ರಸಂಗವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಕಾರಂತರ ಸ್ನೇಹಿತನೊಬ್ಬ ವೇಶ್ಯಾಕುಲದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದವನು. ಆತನ ತಂಗಿಗೆ ಮದುವೆ ಮಾಡಿಸುವ ಸಂಕಲ್ಪ ಮಾಡಿದ ಕಾರಂತರು ಗಂಡುಗಳಿಗೆ ಹುಡುಕಿ ಸುಸ್ತಾಗುತ್ತಾರೆ. ಅತ್ಯಂತ ನಿರಾಶೆಯಿಂದ ಗಾಂಧೀಜಿಯವರಿಗೆ ಪತ್ರ ಬರೆದಾಗ ಅವರಿಂದ ಇಂತಹ ಹುಡುಗಿಯರು ಜೀವನಪರ್ಯಂತ ಬ್ರಹ್ಮಚರ್ಯ ನಡೆಸಲೆಂಬ ಪರಿಹಾರ ಬಂತು. ಆಗ ಕಾರಂತರಿಗೆ ತೀರಾ ಬೇಸರವಾಯಿತು. ಕಣ್ಣೀರೂ ಬಂದಿತು. ಮನುಷ್ಯ ಸ್ವಭಾವದ ಪರಿಚಯವೇ ಗಾಂಧೀಜಿಗಿಲ್ಲ ಎನಿಸಿತು; ಇಲ್ಲಿಯೇ ಗಾಂಧೀಜಿ 'ಜನದೂರ' ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗುತ್ತಾರೆ. ಕಾರಂತರು ಜೀವವಿರೋಧಿಯಾಗದೆ ಬೆಳೆಯುತ್ತಾರೆ.

ಇಂತಹ ನಿಲುವಿನ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯೆಂಬಂತೆ 'ಸಮೀಕ್ಷೆ' ಕಾದಂಬರಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿದೆ. ಬಾಳಿನಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಸಾರ್ಥಕ, ಯಾವುದು ನಿರರ್ಥಕವೆಂಬ ಸಮೀಕ್ಷೆಗೆ ತೊಡಗುವ ಈ ಕಾದಂಬರಿ ಬ್ರಹ್ಮಚರ್ಯವೂ ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಹಿತೆಯೆಂಬಂತೆ ಭಾವಿಸುತ್ತಾ ಬದುಕುತ್ತ ಬಂದ ವಿಧಾನವನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವದರಿಂದ ವಿಶಾಲಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ನ್ಯಾಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೂ ಒಳಪಡುತ್ತದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯ ನಾಯಕ ಶ್ರೀನಿವಾಸ, ಬ್ರಹ್ಮಚರ್ಯ ಪರಿಪಾಲನೆಗೆ ಬದ್ಧನಾಗಿ ಬದುಕಲು ಹೊರಟು ವಿಫಲನಾಗಿ ಅನಿವಾರ್ಯ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ವಿವಾಹವಾಗುತ್ತಾನೆ. ಈತನ ಬದುಕಿನ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವ ಬ್ರಹ್ಮಚರ್ಯದ ಸಮೀಕ್ಷೆ ಬಾಳಿನ ಒಂದು

ವಿಧಾನದ ಸಮೀಕ್ಷೆಯೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಇದು ನೇರವಾಗಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ನ್ಯಾಯದ ಸಂಗತಿಯಲ್ಲವಾದರೂ ಜೀವ ವಿರೋಧಿಯಾದ ಕೃತಕ ತಡೆಗಳನ್ನು ಧಿಕ್ಕರಿಸುವ ನಿಲುವು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸಂತ ನೀತಿಗೆ ಸವಾಲಾಗುವುದರಿಂದ, ಸಾಮಾಜಿಕ ನ್ಯಾಯ ಗ್ರಹಿಕೆಗೊಂದು ದಾರಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಮತ್ತಷ್ಟು ಪ್ರಖರವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು 'ಸನ್ಯಾಸಿಯ ಬದುಕು' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ. ಈ ಕಾದಂಬರಿಯ ಶಂಕರರಾಯರ ಸನ್ಯಾಸೀ ಬದುಕಿನ ಬೆನ್ನಿಗೇ ಇರುವ ಇತಿಹಾಸ ಕ್ರೂರ ವ್ಯಂಗ್ಯವಾಗಿದೆ. ಹೆಂಡತಿ ಮಕ್ಕಳ ದಾರುಣ ಬದುಕು ಸನ್ಯಾಸಿಯ ಬದುಕಿನ ಅನ್ಯಾಯಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿದೆ; ಸಾಮಾಜಿಕ ಅವಿಭಾಜ್ಯ ಅಂಗವಾದ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ತಮಗೆ ತಾವು ಯಾವುದೇ ನೆಲೆ ತಲುಪಲು ಸ್ವತಂತ್ರರಾದರೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ತಮ್ಮನ್ನು ತೊಡಗಿಸಿಕೊಂಡ ಮೇಲೆ ಅದಕ್ಕೆ ನ್ಯಾಯ ಸಲ್ಲಿಸುವ ಹೊಣೆಯನ್ನು ಅರಿಯಬೇಕು. ಹಾಗೆ ಮಾಡದೇ ಇದ್ದಾಗ ಅದೊಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಅನ್ಯಾಯ. 'ಸನ್ಯಾಸಿಯ ಬದುಕು' ಇಂಥ ಅನ್ಯಾಯವನ್ನು ದಾಖಲಿಸುವುದರಿಂದ ಸಾಮಾಜಿಕ ನ್ಯಾಯವನ್ನು ಧ್ವನಿಸಿದಂತಾಗಿದೆ.

'ಕನ್ಯಾಬಲಿ' ಕಾದಂಬರಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅನ್ಯಾಯವನ್ನು ನೇರವಾಗಿ ಬಯಲಿಗೆಳೆಯುವ ಕೃತಿ. ಧರ್ಮ, ಭಾರತೀಯ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಒಂದು ಜೀವನ ವಿಧಾನವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿದೆ. ಅದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಅಥವಾ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ತನ್ನ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಸಮಾಜದ ಮೇಲೆ ಬೀರಿ ಬೇರುಬಿಟ್ಟಿದೆ. ಈ ಮೂಲದಿಂದಲೇ ನೀತಿ ನ್ಯಾಯದ ನಿರ್ಧಾರಗಳೂ ಆಗುತ್ತವೆ; ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸುಪ್ತ ಸಾಮಾಜಿಕ ನಿಯಮಗಳು ರೂಪುಗೊಂಡು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತಾ ಬಂದಿವೆ. ಇದರ ಕ್ರೌರ್ಯಕ್ಕೆ ವೈಧವ್ಯ ಉತ್ತಮ ಸಾಕ್ಷಿ. ಕನ್ಯಾಬಲಿಯು ಬಾಲವಿಧವೆ ಮಾಲತಿಯ ಮೂಲಕ ಇಂಥ ಕ್ರೌರ್ಯದ ಕರಾಳ ಮುಖವನ್ನು ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ದಾಖಲಿಸುತ್ತಾ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅನ್ಯಾಯವನ್ನು ದಿಟ್ಟವಾಗಿ ಬಯಲಿಗೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಮಾಲತಿ ತನ್ನದಲ್ಲದ ತಪ್ಪಿಗೆ ಬಲಿಯಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಪ್ರಫುಲ್ಲನನ್ನು ಪ್ರೇಮಿಸಿ ಮದುವೆಯಾಗಲಿಚ್ಛಿಸಿದರೂ ಸಮಾಜ ಅಡ್ಡಗಾಲು ಹಾಕಿ ಅದು ಮಣ್ಣುಗೂಡುತ್ತದೆ. ಕಡೆಗೆ ಮಾಲತಿ ವೇಶ್ಯೆಯಾಗುತ್ತಾಳೆ. ವೈಧವ್ಯದ ಬಗೆಗೆ ನಮ್ಮ ಸಮಾಜದ ದೃಷ್ಟಿ ಎಷ್ಟು ಅಮಾನವೀಯ ಎಂಬ ಅನುಭವ ಈ ಕೃತಿಯಿಂದ ದೊರಕುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಅನಿಷ್ಟದ ದುರಂತ ಫಲವನ್ನು ದಾಖಲಿಸುವಲ್ಲಿ ಇದೊಂದು ಪ್ರಗತಿಪರ ಕೃತಿಯಾಗಿದೆ.

ಪುರುಷಪ್ರಧಾನ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಸ್ತ್ರೀಶೋಷಣೆಯ ಚಿತ್ರವೂ ಕಾರಂತರಲ್ಲಿ ಬಂದಿದೆ; ನಾನು ಮೊದಲೇ ಹೇಳಿದಂತೆ ಇದು ಕುಟುಂಬವನ್ನು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿದೆ. 'ಕನ್ಯಾಬಲಿ' ಸ್ತ್ರೀಶೋಷಣೆಯ ಒಂದು ಮುಖವಾದರೆ, 'ನಂಬಿದವರ ನಾಕ ನರಕ' ಇನ್ನೊಂದು ಮುಖವನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಗಂಡನ ಸುಖದಿಂದ ವಂಚಿತಳಾದ ಸತ್ಯಭಾಮೆಯ ಕತೆ ಇದು. ಗಂಡನ ವ್ಯಭಿಚಾರದ ಬಗೆಗೆ ಯೋಚಿಸದ ಸಮಾಜ ಇವಳ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತ್ರ ಕತೆಕಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಇರುವ ಒಂದೇ ಆಧಾರವೆಂದರೆ ಆತ ಗಂಡಸು, ಈಕೆ ಹೆಂಗಸು. ಪುರುಷಪ್ರಧಾನ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಹೆಣ್ಣಿಗೊಂದು ನ್ಯಾಯ ಗಂಡಿಗೊಂದು ನ್ಯಾಯ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ

ಸತ್ಯಭಾಮೆಯ ಬದುಕು ಬೆಳಕು ಚೆಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಇಡೀ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾರಂತರ ಸಹಾನುಭೂತಿ ಸತ್ಯಭಾಮೆಯ ಕಡೆಗಿದೆ.

ಮೇಲಿನ ವಿವೇಚನೆಯಿಂದ ಒಂದು ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಬರಬಹುದು. ಕಾರಂತರು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಹಿತೆಯ ಉಲ್ಲಂಘನೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ನ್ಯಾಯವನ್ನು ಕಾಣುತ್ತಾರೆ. ಅರ್ಥಪೂರ್ಣ ಹಾಗೂ ಆರೋಗ್ಯಕರ ಕಾಮಸಂಬಂಧಗಳ ಮೂಲಕವೂ ಇದನ್ನು ಮನಗಾಣಿಸಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಅವರ ಅನೇಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಹೇರಳ ವಿವರಗಳು ಸಿಗುತ್ತವಾದರೂ ಇಲ್ಲಿ ಅವೆಲ್ಲದರ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಕಾರಂತರ ಸಾಮಾಜಿಕನ್ಯಾಯ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಸಹಾಯಕವಾಗುವ ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ಕೃತಿಗಳೂ ಇವೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ 'ಚೋಮನ ದುಡಿ' ಮುಖ್ಯವಾದುದು. ಹೊಲೆಯನಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಆಕಸ್ಮಿಕದಿಂದ ಭೂಮಿ ಪಡೆಯಲಾಗದೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಂಚನೆಗೊಳಗಾದ ಚೋಮ, ತನ್ನದೇ ಸ್ವಂತ ಹೊಲ ಪಡೆಯಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿ ದುರಂತಕ್ಕೀಡಾಗುವ ವಸ್ತುವುಳ್ಳ ಈ ಕಾದಂಬರಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಆರ್ಥಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಒಟ್ಟೊಟ್ಟಿಗೆ ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಚೋಮನ ಪಾತ್ರ ಸ್ವರೂಪವೂ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಹುಟ್ಟಿನ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಹೊಲದಿಂದ ವಂಚಿತನಾಗುವುದರಿಂದ ಆತನ ಸಮಸ್ಯೆಗೆ ಪ್ರಖರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಆಯಾಮ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ ನೆಲೆಗಳು ಒಟ್ಟಿಗೆ ಲಭ್ಯವಾಗಿದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಚೋಮನಿಗೆ ಭೂಮಿ ಲಭ್ಯವಾಗಬೇಕಾದ್ದು ನ್ಯಾಯವೆಂಬ ಭಾವ ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ, ಆದರೆ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಪದ್ಧತಿಯ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾದ ಸಂಕಪ್ಪಯ್ಯ ಅದರ ಎಲ್ಲ ಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳನ್ನೂ ಪ್ರಕಟಿಸುವ ಪಾತ್ರವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆತನಿಗೆ ಹೊಲ ಕೊಡುವ ಆಸೆಯಿದೆ; ಆದರೆ ಮನೆಯಲ್ಲಿರುವ ಮುದುಕಿಯ ತಡೆ ಇದೆ. ಮುದುಕಿ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕತೆಯ ಸಂಕೇತವಾದರೆ, ಸಂಕಪ್ಪಯ್ಯ ಅದರ ಸುಳಿಯಲ್ಲಿರುವ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಸಂಕಪ್ಪಯ್ಯನ ನಿರ್ಧಾರ ಮತ್ತು ಚೋಮನ ದುರಂತಗಳಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಎದ್ದು ಕಾಣುವ ಘಟಕವೆಂದರೆ ಕುಟುಂಬವೇ ಆಗಿದೆ. ಚೋಮನ ದುರಂತಕ್ಕೆ ಹೊಲ ದಕ್ಕದ ನಿರಾಶೆಯೊಂದಿಗೆ ತನ್ನ ಕುಟುಂಬದ ಸದಸ್ಯರ ವರ್ತನೆ, ಸಾವು ಅತ್ಯಾಚಾರಗಳೂ ಕಾರಣವಾದಂತೆ, ಸಂಕಪ್ಪಯ್ಯನಿಗೆ ಭೂಮಿಯ ವಿಷಯ ಒಂದು ಕೌಟುಂಬಿಕ ವಿಷಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಈತ ಮುದುಕಿಯ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ನಡೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಕುಟುಂಬವು ಹೊರಗಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಆರ್ಥಿಕ ಸಂದರ್ಭದ ಸಾಂದ್ರ ಸ್ಥಳವೆಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ, ಕೌಟುಂಬಿಕ ಕ್ರಿಯೆಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ನೆಲೆ ಒದಗುತ್ತದೆ.

ಚೋಮನಿಗೆ ಭೂಮಿ ದಕ್ಕಬೇಕಾದ್ದು ಸಾಮಾಜಿಕ ನ್ಯಾಯವೆಂಬ ಭಾವನೆ ಕಾರಂತರಿಗಿದೆ. ಆದರೆ ಈ ಸಾಮಾಜಿಕ ನ್ಯಾಯ ಕಲ್ಪನೆಯ ಹಿಂದೆ ವೈಚಾರಿಕ ವಿಧಾನಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ ಸಹಾನುಭೂತಿಯ ಸ್ಪರ್ಶವಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಮಾಜದ ಆರ್ಥಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆ, ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಕಾಸ ಮತ್ತು ಇವುಗಳು ಉಂಟುಮಾಡಿದ ಕ್ರಮಬದ್ಧ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಅವರ ಶೋಧನೆಗೆ ಸಾಧನವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅವರ

ಶೋಧನೆಗೆ ಸಹಾನುಭೂತಿಯೇ ಸಾಧನ ಮತ್ತು ಸಾಧನೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಕಾದಂಬರಿಯು ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಕುಟುಂಬದ ಪರಿಮಿತ ವಲಯದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಪರಿವಲಯಕ್ಕೆ ಇದ್ದಿರಬಹುದಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಆರ್ಥಿಕ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಗೌಣವಾಗಿಸುತ್ತದೆ. ಇದು ಕಾರಂತರ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ರೀತಿಯಾಗಿರುವಂತೆ, ಭಾವಕೋಶದ ಒತ್ತಡದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವ ಕೃತಿಗಳ ಒಂದು ಮಾದರಿಯೂ ಆಗಿದೆ.

ಒಂದೇ ಮಾತಿನಲ್ಲೆ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ ಚೋಮನಿಗೆ ಭೂಮಿ ದಕ್ಕಬೇಕಾದ್ದು ಜನ್ಮಸಿದ್ಧ ಹಕ್ಕು ಎಂಬ ನಿಲುವಿಗಿಂತ, ಆತನಿಗದು ದಕ್ಕಬಾರದೆ ಎಂದು ಮಿಡಿಯುವ ಅಂತಃಕರಣ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಗಿದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಈ ಅಂತಃಕರಣ ನವೋದಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂದರ್ಭದ ಒಂದು ಪ್ರಮುಖ ನೆಲೆಯೂ ಹೌದು.

ಆರ್ಥಿಕ ವಿಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ಕಾರಂತರ ನಿಲುವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದು 'ನಾವು ಕಟ್ಟಿದ ಸ್ವರ್ಗ' ಮತ್ತು 'ಗೆದ್ದ ದೊಡ್ಡಸ್ತಿಕೆ' ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ. 'ನಾವು ಕಟ್ಟಿದ ಸ್ವರ್ಗ' ಕಾದಂಬರಿಯಂತೂ ಟ್ರೇಡ್ ಯೂನಿಯನ್‌ಗಳೆಲ್ಲ ಚನ್ನಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿವೆಯೆಂದು ಹೇಳಲಾಗದಿದ್ದರೂ ಆ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ತಳಹದಿಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿರುವುದನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವಂತಿಲ್ಲ. ಕಾರಂತರ ಸಿಟ್ಟು ಇರುವುದು ಈ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ನೆಲೆಯ ಮೇಲೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅವರಿಗೆ ಆಕ್ರೋಶ; ಅನೇಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಶೋಧನಾತ್ಮಕ ವಿಧಾನ ಹಿಡಿದ ಕಾರಂತರು ಇಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಇದು ಮತ್ತಷ್ಟು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದು 'ಗೆದ್ದ ದೊಡ್ಡಸ್ತಿಕೆ'ಯಲ್ಲಿ. ಕಾರಂತರ ನಿಲುವನ್ನು ಮುನ್ನುಡಿಯೇ ಸಾರಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಭೂಸುಧಾರಣೆಯ ತತ್ವವನ್ನೇ ಪ್ರಶ್ನಿಸಲಾಗಿದೆ. ಒಬ್ಬರಿಂದ ಭೂಮಿಯನ್ನು ಕಿತ್ತುಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಏನು ಹಕ್ಕಿದೆ? ಎಂಬ ಧೋರಣೆ ಇಲ್ಲಿದೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ ಚೋಮನ ಒಳಹೊಕ್ಕಾಗ, ಅಲ್ಲಿರುವುದು ಸಹಾನುಭೂತಿಯೇ ಹೊರತು ಬೇರೇನೂ ಅಲ್ಲವೆಂದು ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ; ಭೂಮಿ ಕಿತ್ತುಕೊಳ್ಳಲು ಗೇಣಿದಾರರಿಗೆ ಹಕ್ಕೆಲ್ಲಿದೆ ಎಂಬ ನಿಲುವಿಗೆ ಉತ್ತರ – ಈ ಭಾರೀ ಜಮೀನ್ದಾರರಿಗೆ ಇಷ್ಟೆಲ್ಲಾ ಭೂಮಿ ಎಲ್ಲಿಂದ ಬಂತು? ಅನೇಕರಿಗೆ ಏನೂ ಇಲ್ಲದಿರುವಾಗ ಒಬ್ಬ ಮಾತ್ರ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಪಡೆಯುವುದು ಮಾತ್ರ ಹಕ್ಕೇನು? ಇಂಥ ಪ್ರಶ್ನೆ ಬಹುಶಃ ಕಾರಂತರಂಥವರಿಗೆ ಅಸಂಬದ್ಧವೆನಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ, ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿಗಳ ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿ ನೊರಗುತ್ತಿರುವ ನಮ್ಮ ಸಮಾಜವನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕತೆಗೆ ಇದರ ಸುಸಂಬದ್ಧತೆ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಮಾನವೀಯತೆ ಎನ್ನುವುದು ಕೇವಲ ಕರುಣೆಯಲ್ಲ; ಸಮಾಜದ ಒಟ್ಟು ವಿಕಾಸವನ್ನು ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾಗಿ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ ಸಮಾಜದ ಶ್ರೇಣೀಕೃತ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಂಡ ನೊಂದವರ ಪರವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕಾರಂತರು, ಆರ್ಥಿಕ ವಿಚಾರಗಳು ಬಂದಾಗ ಯಥಾಸ್ಥಿತಿವಾದಿಯಾಗುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಅವರ ಸಾಮಾಜಿಕ ನ್ಯಾಯ ಕಲ್ಪನೆ ಕೇವಲ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ನ್ಯಾಯ ಕಲ್ಪನೆಯಾಗುತ್ತದೆ.

ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಕಾರಂತರು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣ ಕಾಮಸಂಬಂಧಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಿ ನಿಲುವು ತಾಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಆರ್ಥಿಕ ವಿಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ಯಥಾಸ್ಥಿತಿವಾದಿಯಾಗುತ್ತಾರೆ. ಮನುಷ್ಯನ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ನೇರವಾಗಿ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಕಾಮನೆಯಂಥ ವಿಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಬಹುಪಾಲು ಲೇಖಕರು 'ಕ್ರಾಂತಿಕಾರ'ರಾಗಲು ಹಿಂದೇಟು ಹಾಕುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಸಮಾಜ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಚಾಲನೆ ಕೊಡುವ ಆರ್ಥಿಕ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ನೀತಿಯಿಂದ ನಿಯಂತ್ರಿತರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಒಂದು ವೈರುಧ್ಯವಾಗಿದೆ. ಈ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರಿಯ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಮಹತ್ವ, ಈ ಮುಖಾಂತರ, ಇಂದ್ರಿಯ ನಿಯಂತ್ರಣಾಪೇಕ್ಷಿಯಾದ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಮಡಿವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಮೀರಿದ ಪ್ರಗತಿಪರತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಇಂದ್ರಿಯ ನಿಗ್ರಹವು ಇಂಡಿಯಾದಂಥ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಟ್ಟಳೆಯಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡದ್ದರಿಂದ ಈ ಮೀರುವಿಕೆಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ನೆಲೆಯೂ ಒದಗುತ್ತದೆ. ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ನಮ್ಮ ಜೈವಿಕ ವಿನ್ಯಾಸದ ಒಳ ಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳಾದ್ದರಿಂದ ಇಂತಹ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬ 'ಯಥಾಸ್ಥಿತಿ'ಯನ್ನು ಉಲ್ಲಂಘಿಸಲು ಸಿದ್ಧನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಇದೇ ವ್ಯಕ್ತಿ ಪ್ರತಿಗಾಮಿ ಆರ್ಥಿಕ ಪದ್ಧತಿ ಮತ್ತು ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಉಲ್ಲಂಘಿಸಲು ಇಷ್ಟಪಡದಿರಬಹುದು; ಹೀಗಾಗಿ ಲಿಂಗಭೇದ ನೀತಿ ಮತ್ತು ಈ ಸಂಬಂಧದ ಮಡಿವಂತಿಕೆಗಳನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವ ವ್ಯಕ್ತಿಯೇ ಸಾಮಾಜಿಕ–ಆರ್ಥಿಕ ಅಸಮಾನತೆಯ ವಿರೋಧವುಳ್ಳ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಪಡೆಯದೆ ಇರಬಹುದು; ಇದು ಇಂದು ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತಿರುವ ಒಂದು ವೈರುಧ್ಯ. ಇದರಿಂದ ಕಾರಂತರೂ ಹೊರತಾಗಿಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ನ್ಯಾಯ ಕಲ್ಪನೆಯ ಒಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವೂ ಆಗುತ್ತದೆ.

ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಕಂಬಾರರ ನಾಟಕ 'ನಾಯಿಕತೆ'

ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಬಂಧಗಳಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟರಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತ, ಗ್ರಾಮೀಣ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸ್ಮೃತಿ ಮತ್ತು ಸಂಘರ್ಷದ ಎಳೆಗಳಿಂದ ಕೃತಿ ಕಟ್ಟಿಡುವ ಕುಶಲತೆ ತೋರಿಸುತ್ತ ಬಂದ ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಕಂಬಾರರು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕುತೂಹಲಕರ ಸಾಹಿತ್ಯ ವ್ಯಕ್ತಿ. ನವ್ಯಕಾವ್ಯದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸೇರಿದಾಗಲೂ ತಮ್ಮ ಶೈಲಿಯ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯಿಂದ ವಿಭಿನ್ನರಾಗಿ ಕಂಡ ಕಂಬಾರರ ಕನ್ನಡ, ಆಧುನಿಕ ಪ್ರಭಾವದ ಕಲೆಯೊಳಗೆ ರೊಯ್ಯನೆ ಹರಿಯುವ ಗ್ರಾಮೀಣ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕುರುಹೋ ಎಂಬಂತಿದೆ. ನವ್ಯಸಾಹಿತ್ಯ ಒಗ್ಗಿಸಿಕೊಂಡ ನಯ ನಾಜೂಕಿನ ಮಧ್ಯಮವರ್ಗದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸೆಳೆತ ಅವರ ನಾಟಕಗಳ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿದ್ದರೆ, ಲಯ ಮತ್ತಿತರ ಮಜಲುಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಮಣ್ಣಿನ ಮಿಡಿತಗಳ ದ್ವಂದ್ವ ಅವರ ಭಾಷಾಪ್ರಯೋಗದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಇದು ಗ್ರಾಮೀಣ ಬದುಕಿನಿಂದ ಬರುವ ಕಲಾಕಾರರು ಎದುರಿಸುವ ಸಮಸ್ಯೆಯೂ ಹೌದು; ಇದನ್ನು ಒಬ್ಬೊಬ್ಬರು ಒಂದೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಿವಾರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಬಹುದು. 'ನಾರ್ಸಿಸಸ್', 'ಚಾಳೇಶ' ದಂಥ ನಾಟಕಗಳನ್ನು ಬರೆದ ಕಂಬಾರರೇ 'ಹೇಳತೇನ ಕೇಳ' ದಂಥ ಕಾವ್ಯಕೃತಿ ಹಾಗೂ 'ಜೋಕುಮಾರಸ್ವಾಮಿ', 'ಜೈಸಿದನಾಯಕ', 'ಸಂಗ್ಯಾಬಾಳ್ಯಾ', 'ಅನಬೇಕೂ ನಾಡೊಳಗ' ಮುಂತಾದ ನಾಟಕ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟರೆಂಬುದನ್ನಿಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಅದೇನೇ ಇರಲಿ, ನವ್ಯಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಭಾಷೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕಂಬಾರರನ್ನು ವಿಮರ್ಶಕರು ವಿಶಿಷ್ಟವೆಂದು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ನನಗೆ ಇದೇ ಅಂಶ ವಿಶಿಷ್ಟ ಎನ್ನಿಸುವುದು ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದ ರೋಚಕ ಮನಸ್ಸಿನ ಫಲವಾದ ವಿಮರ್ಶಾ ವಿಧಾನಗಳ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಲ್ಲ. ಶಿಷ್ಟ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸ್ತರದಲ್ಲೇ ಸ್ಥಗಿತಗೊಳ್ಳಬಹುದಾದ ಭಾಷಾ ಬಳಕೆಯಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಹೊಂದಲು ಸಾಧ್ಯಮಾಡಿದ ಗ್ರಾಮೀಣಸತ್ವದ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಕಂಬಾರರ ಭಾಷೆ ನನಗೆ ಮುಖ್ಯವೆನಿಸುತ್ತದೆ.

ಕಂಬಾರರ 'ನಾಯಿಕತೆ'ಯಲ್ಲಿ ಅನಗತ್ಯ ಗೋಜಲು ಇಲ್ಲದಿರುವುದೊಂದು ವಿಶೇಷ. ಅತ್ಯಂತ ಸಮಕಾಲೀನ ಜ್ವಲಂತ ಸಮಸ್ಯೆಯೂ ಕಂಬಾರರ ಕೈಯಲ್ಲಿ ಸೆಕ್ಸ್ ಸ್ಪರ್ಶವಿಲ್ಲದೆ ಹೊರಬರಲಾರದೇನೊ ಎಂಬಂಥ ಗುಮಾನಿ ಅನೇಕ ಪ್ರಗತಿಪರ ವಿಚಾರಶೀಲರಲ್ಲಿದ್ದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿದೆ. ಜೋಕುಮಾರಸ್ವಾಮಿ ಮತ್ತು ಜೈಸಿದ ನಾಯಕ ನಾಟಕಗಳ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸತ್ಯವನ್ನು ಯಾರಾದರೂ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಅದು ಹೆಣ್ಣಿನೊಂದಿಗೆ ಹೆಣೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತ ಗೌಣವಾಗುವ

ಅಥವಾ ಬೇರೆ ಮಗ್ಗುಲಾಗುವ ರೀತಿಯಿಂದ ಸಂದಿಗ್ಧ ಉಂಟಾದರೆ ಆಶ್ಚರ್ಯವಿಲ್ಲ. ಕಂಬಾರರು ಕೊಡುವ ಸಮೃದ್ಧ ಸಂಕೇತಗಳು, ಹೊರಡಿಸುವ ಧ್ವನಿ, ವಸ್ತುವಿನ ಮೂಲಸ್ತರವನ್ನು ಮರೆಸುವಷ್ಟು ಶಕ್ತವಾಗುವ ಸೋಜಿಗಕ್ಕೆ ಕಾರಣವನ್ನು ನವ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯದ ನಿಲುವುಗಳಲ್ಲೇ ಕಾಣಬಹುದು. ಕಲೆಯೊಂದು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ಕೃತಿಬಂಧಕ್ಕೆ ಅದು ಕೊಟ್ಟ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಧೋರಣೆಗಳಿಗೆ ಕೊಟ್ಟಿರಲಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಗ್ರಾಮೀಣ ವಾಸ್ತವತೆ ಮತ್ತು ಜನಪದ ತಂತ್ರದ ಬಳಕೆಗಳಿದ್ದೂ ನವ್ಯದ ಛಾಪು ಕಾಣುವ ನಾಟಕಗಳನ್ನು ಕಂಬಾರರು ಕೊಟ್ಟರು. ಸಮಾಜದ ಕಟು ವಾಸ್ತವದ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ನವ್ಯಸಾಹಿತ್ಯ ಮಾರ್ಗದ ಪ್ರಜ್ಞೆ– ಇವುಗಳ ಹೊಂದಾಣಿಕೆ ಹುಟ್ಟಿಸಿದ ಬಿರುಕೆಂದು ಇದನ್ನು ಭಾವಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ 'ನಾಯಿಕತೆ'ಯಲ್ಲಿ ಕಂಬಾರರು ಇದರಿಂದ ಹೊರಬಂದು ಸ್ಪಷ್ಟನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಿಂತ ಸಮಕಾಲೀನ ಆಶಯವುಳ್ಳ ನಾಟಕವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಜನಪದ ತಂತ್ರದಿಂದ ಕೂಡಿದ ಈ ನಾಟಕ, ಜನಪ್ರಿಯ ಮಾದರಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. 'ಜನಪ್ರಿಯ' ಎಂದ ತಕ್ಷಣ ಅದರ ದರ್ಜೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಗುಮಾನಿ ಪಡಬೇಕಿಲ್ಲ. ಹೆಚ್ಚು ಜನರೊಂದಿಗೆ ಸಂವಾದ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಸುವ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕತೆಯುಳ್ಳ ಕೃತಿಯೆಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಈ ಮಾತನ್ನು ಬಳಸಲಾಗಿದೆ. ಇದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ Concept of Popularity ಬಗ್ಗೆ ಬರ್ಟೋಲ್ಟ್ ಕೊಡುವ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದರೆ ಸೂಕ್ತವಾದೀತು.

'Popular means intelligible to the broad masses taking over their own forms of expression and enriching them; a adopting and consolidating their stand point; representing the most progressive section of the people in such a way that it can be take over the leadership.'

ಕಂಬಾರರ ಉಳಿದ ನಾಟಕಗಳ ವಿಷಯ ಒತ್ತಟ್ಟಿಗಿರಲಿ, ಸರಳ ಸ್ಪಷ್ಟ ಶಕ್ತ ನಾಟಕವಾದ 'ನಾಯಿಕತೆ'ಗೆ ಮೇಲಿನ ಮಾತುಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಒದಗಿಸುತ್ತವೆ. ಇದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವ, ಅವರದೇ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ರೂಪಗಳನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ನಿಲುವನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ನಾಟಕ. ಮುಂದೆ ಈ ಮಾತನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತೇನೆ.

ನಾಟಕದ ಮೊದಲ ಹತ್ತು ಪುಟಗಳಲ್ಲಿ ವಸ್ತುವಿನ ಒಳಸುಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ಭೂಮಿಕೆ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. 'ಕಥೆಗಾರ'ನಿಗೆ ಪ್ರೀತಿ ಪ್ರೇಮದ ಮೇಲೆ ಕತೆ ಹೇಳುವ ಆಸೆ. ಅದರ ಅಖಂಡ ಶಕ್ತಿಯ ಬಗೆಗೆ ಅವನಿಗೆ ನಂಬಿಕೆ. ಆದರೆ ಹಿಮ್ಮೇಳದವನಿಗೆ ಅದು ಹಳೇ ಕತೆ. ಈಗಿನ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ದುಡ್ಡೇ ಮುಖ್ಯ ಎಂಬುದು ಅವನ ವಾದ. ಈ ಘರ್ಷಣೆಯನ್ನು ಅವರ ಚಕಮಕಿಯಲ್ಲಿ ನಾಟಕಕಾರರು ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳಿಸಿದ್ದಾರೆ. 'ಹಗರಲ್ಲವೊ ಪ್ರೀತಿ ಪ್ರೇಮಾ ಏನ ಹೇಳಲಿ ಅದರ ಮಹಿಮಾ' ಎನ್ನುವ ಕಥೆಗಾರ

'ಭೂಮಿ ತಿರುಗುತ್ತೈತಿ ಯಾತಕೆ ಆ ರವಿಯ ಸುತ್ತ ಪ್ರೀತಿ ಪ್ರೇಮದಿಂದ ಅಲ್ಲವೇ?' ಎಂದು ಹಾಡಲಿಕ್ಕೆ ಹೊರಟರೆ, ಹಿಮ್ಮೇಳದವನು 'ದುಡ್ಡಿದ್ದವ ದೊಡ್ಡವನಲ್ಲವೆ? ಹೇಳೆನ್ನ ಗುರುವೆ ದುಡ್ಡಿದ್ದವ ದೊಡ್ಡವನಲ್ಲವೆ?' ಎಂದು ಶುರುಮಾಡಿ ವಾದ ಹೂಡುತ್ತಾನೆ. ಈ ವಾದ – ವಿವಾದದ ಕಡೆಗೆ ಕಥೆಗಾರನೇ 'ದುಡ್ಡೂ ದೊಡ್ಡದಿರಬೌದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಹೊತ್ತಿನ ದಿವಸ ನಾವು ಪ್ರೇಮ ಮತ್ತು ದುಡ್ಡು ಎರಡೂ ಇರುವಂಥಾ ಕತಿ ಹೇಳೋಣ' ಎಂಬ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಗೆ ಬರುತ್ತಾನೆ. ಇದು ನಾಟಕದ ಥೀಮನ್ನು ಕುರಿತ ಮಾತೇ ಆಗಿದೆ. ನಾಟಕದಲ್ಲಿ, ದುಡ್ಡು ಮತ್ತು ಪ್ರೇಮ ಪರಸ್ಪರ ಒಂದರೊಳಗೊಂದಾಗುವ ರೀತಿಯಿಂದಲೇ ಇದು ಕೇವಲ ಪ್ರೇಮದ ಕತೆಯಾಗಿಲ್ಲ. 'ಕಥೆಗಾರ'ನಿಗೆ ಪ್ರೀತಿ ಪ್ರೇಮದ ಕತೆ ಹೇಳಿದರೆ ಸಾಕೆಂಬ ಭಾವನೆಯಿದ್ದರೂ 'ನಾಟಕಕಾರ' ಕಂಬಾರರು ಕಂಡುಕೊಂಡಿರುವ ಸಮಾಜದ 'ಕ್ರೌರ್ಯ', ಈ ನಾಟಕವನ್ನು ಆದರ್ಶ ಪ್ರೇಮದ ಸುಂದರತೆಯಿಂದ ಪಾರು ಮಾಡಿದೆ. ಕಥೆಗಾರ ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರೀತಿ ಪ್ರೇಮದ ಮಹಿಮೆಯನ್ನು ಹೊಗಳಿ ಹಾಡಿದರೂ ಅದು ಸಾಧಿತವಾಗುವುದಕ್ಕೆ ನಾಟಕದ ಒಡಲೊಳಗಿರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸತ್ವ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಇದರಿಂದ ಪ್ರೇಮಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯ ಧ್ವನಿ ಬಂದಿದೆ. ಕಥೆಗಾರ ಮತ್ತು ಹಿಮ್ಮೇಳದ ನಡುವೆ ನಡೆದ ವಾದ ವಿವಾದದಲ್ಲಿ ಯಾವುದಕ್ಕಿಂತ ಯಾವುದು ದೊಡ್ಡದೆಂಬ ಸರಳ ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾತ್ರ ಅಡಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಕಥೆಗಾರ 'ಪ್ರೀತಿ ಪ್ರೇಮ ಕಾಸಿಗಿಂತ ದೊಡ್ಡದಂತ ದೊಡ್ಡ ದೊಡ್ಡವರೆಲ್ಲ ಸಣ್ಣ ಮಂದಿಗಿ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟರು' ಎಂದು ಬೀಗಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ನಡುವೆ ಬರುವ ನಾಟಕದ ಭಾಗ ಇಷ್ಟು ಸರಳವಾಗಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕಿಂತ ಇದು ದೊಡ್ಡದೆಂದು ಸಾಧಿಸುವ ಸಾಧನ ಮಾತ್ರವಾಗದೆ ಅದನ್ನು ಮೀರಿದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಆಯಾಮವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ.

ನಾಟಕದ ಒಳಭಾಗದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಕತೆಯ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತ ವಿವರ ಹೀಗಿದೆ:

ಸೋಮಣ್ಣ ಒಬ್ಬ ಸೊಕ್ಕಿನ ಶ್ರೀಮಂತ. ಕಣ್ಣಿಗೆ ಬಿದ್ದ ಹೆಣ್ಣುಗಳನ್ನು ಕೂಡಲೇಬೇಕೆಂಬ ಹಟದ ಅಹಂಕಾರಿ. ದಾಸರ ಶಾರಿಯನ್ನು ಬುಟ್ಟಿಗೆ ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳಲು ಈತ ನೀರಿನಂತೆ ಹಣ ಸುರಿಯಲು ಸಿದ್ಧನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಆಕೆಯಿಂದ ನಿರಂತರ ವಿರೋಧವನ್ನು ಎದುರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಜೊತೆಗೆ ನಿಷ್ಠಾವಂತ ಸೇವಕ 'ನಾಯಿಮಗ' ತನ್ನ ದಣಿ ಸೋಮಣ್ಣನ ವಿರುದ್ಧ ತಿರುಗಿ ಬೀಳುತ್ತಾನೆ. ಶಾರಿ ಮತ್ತು ನಾಯಿಮಗ ಒಂದಾಗುತ್ತಾರೆ.

–ಇದಿಷ್ಟು ಕಥಾ ಹಂದರ. ನಾಟಕವಾಗಿ ಹಬ್ಬುವ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯ ದನಿ ಸ್ಫೋಟಗೊಂಡು ಬಾಯಿಲ್ಲದವನಾದ 'ನಾಯಿಮಗ' ತಾನು ಮನುಷ್ಯನೆಂದು ಸಾರುವ ಘಟ್ಟಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಾನೆ. ಇದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಬೆಳವಣಿಗೆ. ನಾಟಕದ ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲೇ ನಾಯಿಮಗನ ವಿವರ ಬರುತ್ತದೆ. ಕಥೆಗಾರನೇ ಹೇಳುವ ಪ್ರಕಾರ "ಆತನ ಬೆನ್ನಾಗ ಬಲ ಇರಲಿಲ್ಲ, ಸೆಟೆದೇನಂದರ ಎದಿ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಯಾವತ್ತೂ

ಬಗ್ಗಿಕೊಂಡು ಇರುತ್ತಿದ್ದ. ಹಿಂಗಾಗಿ ಸಾವ್ಕಾರ ಸೋಮಣ್ಣನ ಪಾದ ಕಂಡಿದ್ನ ಹೊರತು ಮೋತೀ ಕಂಡಿರಲಿಲ್ಲ. ಹಡದವರಿರಲಿಲ್ಲ; ಮನೀ ಇಲ್ಲಾ, ಒಂದು ವಿಳಾಸ ಅಂತ ಇರಲಿಲ್ಲ, ಅಷ್ಟ ಅಲ್ಲ ಅವಗೊಂದ ಹೆಸರ ಇರಲಿಲ್ಲಾ." ಈ ವಿವರಗಳಲ್ಲೇ 'ನಾಯಿಮಗ ಕೇವಲ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗದೆ, ಅಸಮಾನತೆಯ ಕ್ರೂರ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ನಿರಂತರವಾಗಿ ನಡೆದುಕೊಂಡು ಬಂದ ಪರಮ ವಿಧೇಯತಾ ಮೌಲ್ಯದ ಕಡುನಿಷ್ಠ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಇಡೀ ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಈತನ ಮಾತುಗಳೂ ಕಡಿಮೆ. ಕೇವಲ ಆಜ್ಞಾಪಾಲಕನಾಗಿ 'ನಿಷ್ಠೆಗೆ' ತನ್ನನ್ನು ಮಾರಿಕೊಂಡವ ಈತ. ಈ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಶ್ರೀಮಂತವರ್ಗ ಹೇಗೆ ವೈಭವಿಸಿ ವಂಚಿಸುತ್ತದೆಯೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಸೋಮಣ್ಣನ ಈ ಮಾತುಗಳೂ ಸಾಕ್ಷಿ. "ಇದು ನನ್ನ ನಾಯಿ, ಕಚ್ಚಂದರ ಕಚ್ಚತೈತಿ; ಬೊಗಳೆಂದರ ಬೊಗಳತೈತಿ; ಅಷ್ಟ ಅಲ್ಲ ಒಮ್ಮೊಮ್ಮಿ ಹಾಡತೈತಿ; ಎಂಥೆಂಥಾ ಬ್ಯಾಟೀನ ಹೆಂಗೆಂಗ ಹಾರಿ ಹಿಡಿದೈತಿ ಗೊತ್ತಾ? ಇಡೀ ತಗ್ಗಿನಾಗ ಇಂಥಾ ಜಾತಿವಂತ ನಾಯಿ ಹುಡುಕಿದರೂ ಸಿಕೋದಿಲ್ಲ, ಇದು ಯಾವತ್ತೂ ಲೋಡ ಮಾಡಿದ ಬಂದೂಕಿನ್ಹಾಂಗ.'

ನಾಯೀಮಗನ ಬಗೆಗಿನ ತಿರಸ್ಕಾರ ನಿಷ್ಠೆಯ ವೈಭವೀಕರಣ – ಎರಡೂ ಸೇರಿರುವ ಈ ಮಾತುಗಳು ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಪದ್ಧತಿಯ ಪ್ರಭುಗಳಿಗೆ ತೀರಾ ಸಹಜವೆಂಬುದನ್ನು ಇತಿಹಾಸವೇ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಇವನದು ಇಂಥ ಖ್ಯಾತಿಯಾದರೆ, ಸೋಮಣ್ಣನದು 'ನೀರಿನಾಗಿನ ನೆರಳ ನೋಡಿ ಹಾರೋ ಹಕ್ಕಿ ಹೊಡದ' ಅಂತ ಖ್ಯಾತಿ. ಹೀಗೆ ಸೋಮಣ್ಣ ಮತ್ತು ನಾಯಿಮಗ ಈ ಶ್ರೇಣೀಕೃತ ಸಮಾಜದ ವಿರುದ್ಧ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ನಿಂತಿದ್ದಾರೆ. ಒಬ್ಬ ಒಡೆಯ, ಇನ್ನೊಬ್ಬ ಆಳು. ಆಳಿನ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಸರಿಯಾದ ಕಾರಣ ಕೊಡುವವಳೂ ಸೋಮಣ್ಣನ ಬಲಾತ್ಕಾರವನ್ನು ಪ್ರತಿಭಟಿಸುವ ಶಾರಿ. ಅವಳ ಪ್ರಕಾರ "ನಾಯಿಮಗ ಹೊಟ್ಟೆ ಸಲುವಾಗಿ ನಾಯಿ ಆಗ್ಯಾನ." ಆಕೆ ಸಾವ್ಕಾರ್ ಸೋಮಣ್ಣನ ಮುಖಕ್ಕೆ ರಾಚಿದಂತೆ ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ– "ನೀವೇನೊ ದೊಡ್ಡ ಶ್ರೀಮಂತರು ಜಗತ್ತಿನಾಗ ಇದ್ದವರನ್ನೆಲ್ಲ ನಿಮ್ಮ ನೊಗಕ್ಕೆ ಹೂಡಬಲ್ಲಿರಿ, ಆದರ ನಾ ನಿಮ್ಮ ದನಾ ಆಗಾಕ ತಯಾರಿಲ್ಲ." ಇಲ್ಲಿಯೇ ಈ ನಾಟಕ ಇನ್ನೊಂದು ಆಯಾಮ ಪಡೆಯುವುದು.

ಶೋಷಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಧಾನ ಲಕ್ಷಣವೆಂದರೆ ಕೆಲವರಿಗೆ ಪರಮ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಅನೇಕರಿಗೆ ಪರಮ ವಿಧೆಯತೆಯನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸುವುದು. ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲಿ ಇದು ಮೌಲ್ಯವ್ಯವಸ್ಥೆಯಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿದೆ. ಶೋಷಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ದುಡಿಯುವ ಜನ ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣು ಸಮಾನ ವಂಚಿತರು. ಈ ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ದುಡಿಯುವ ಜನರ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾಗುವ ನಾಯಿಮಗ ಮತ್ತು ವಂಚನೆಯ ವೃತ್ತದಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಿ ಸಿಡಿಯುವ ಹೆಣ್ಣಾಗಿ ಶಾರಿ ಬರುವುದರಿಂದ, ನಾಟಕಕ್ಕೆ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳ ಅರಿವು ಒದಗಿ ಬಂದಿದೆ. ಇವರಿಬ್ಬರೂ ಪ್ರತಿಭಟಿಸುವ ಹಂತ ತಲುಪುವುದರಿಂದ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಸೀಳಿ

ಹೊರಡುವ ಶಕ್ತಿಗಳಾಗಿ ನಮಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತಾರೆ. ಈ ಮೂಲಕ ನಾಟಕವೂ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಶಾರಿಯನ್ನು ಹರಾಜು ಹಾಕುವ ಮೇಳದ ಮಾತುಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕ್ರೌರ್ಯಕ್ಕೆ ಉತ್ತಮ ಉದಾಹರಣೆ. ಹೀಗೆ ನಾಟಕ, ಶೋಷಣೆಯ ಸುರುಳಿ ಬಿಚ್ಚುತ್ತಾ ಸಾಗಿ, ನಾಯಿಮಗ ಮತ್ತು ಶಾರಿಯ ಸ್ಫೋಟದಲ್ಲಿ ಸಾರ್ಥಕತೆ ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ವಿಚಿತ್ರವೆಂದರೆ 'ಕಥೆಗಾರ' ತನ್ನ ಪ್ರೀತಿಪ್ರೇಮದ ಮಹಿಮೆಗೆ ಶೋಷಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳು ಕೇವಲ ಸಾಧನವೆಂಬಂತೆ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಇಚ್ಛಿಸಿದರೂ ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಶೋಷಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳ ಮಂಡನೆಗೆ ಪ್ರೀತಿ ಪ್ರೇಮವೇ ಸಾಧನ ಮಾತ್ರವಾಗುತ್ತದೆ. ನಾಟಕದೊಳಗಿನ ಕಥೆಗಾರನ ಆಶಯವನ್ನು ಮೀರಿ ನಾಟಕ ಬೆಳೆಯುವುದರಿಂಲೇ ಇದಕ್ಕೆ ಮಹತ್ವ ಬಂದಿದೆ.

ಕಂಬಾರರ ಭಾಷೆಯ ತುರ್ತಿನ ಬಗ್ಗೆ ಮತ್ತೆ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಕೆಲವು ಕಡೆ ಬಳಸುವ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಸಂವಾದ ನಾನು ಮೇಲೆ ವಿವರಿಸಿದ ಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳ ಪೂರಕವಾಗಿ ಬರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು:

"ಸಾವ್ಕಾರ ಸೋಮಣ್ಣನವರು ಬಡವರ ಬೆಳಕಿನಾಗ ತಮ್ಮ ಅರಮನೀಗಿ ಹೋದರು".

"ಸಾವ್ಕಾರ್ರಿಗಿ ವಯಸ್ಸಾಗೋದಂದರೇನ್ರಿ."

"ಏನ್ರೀ ಸಾವ್ಕಾರ ಹೀಗಂತೀರಿ? ಮನೀ ತುಂಬ ರೊಕ್ಕೇನು, ಊರ ತುಂಬ ಆಸ್ತಿಯೇನು, ಬೇಕೆಂದರ ಸರ್ಕಾರ ಕೊಳ್ಳತೀರ, ಮಾರತೀರ."

"ಸೊಕ್ಕಿನಿಂದ ನಿಮ್ಮ ಕಣ್ಣು ನೆತ್ತ್ಯಾಗ ಹೋಗ್ಯಾವ ಸಾವ್ಕಾರರ; ಅದಕ್ಕೆ ನಿಮಗ ಮನಿಷೇರೆಲ್ಲಾ ನಾಯಿ ಹಾಂಗ ಕಾಣತಾರ."

"ಬಡವರಿಗೆ ಉಳಿಗಾಲವಿಲ್ಲಾ ತನಗ ಭಯ ಇಲ್ಲಾಂತ ಹುಟ್ಟುವಾಗಲೇ ವರ ಪಡೆದಾತ ಮರೆತವರನ್ನು ಮುರೀತಿದ್ದ ನಂಬಿದವರಿಗಿ ತುಂಬಿ ತುಳುಕುತ್ತಿದ್ದ."

"ಸುಡುವ ಬೆಂಕಿಯ ಕುಡಿದು ಹೂವಿನ ನಗಿಯ ನಕ್ಕಾಕಿ."
"ಎತ್ತಿನ ಕಣ್ಣು ನೆತ್ತ್ಯಾಗೇರಿ
ಕಾಣಲಿಲ್ಲ ಶಿವನೆ ದಾರಿ
ಎಳಿಸು ಕಾಲಾಗ್ಹಾಕಿ ತುಳದಾವಲ್ಲ ।
ಹಾಡೋಹಕ್ಕಿ ಆದಾವಲ್ಲ ಕಂಗಾಲಾ । ಎಲಾ
ಏನ ಬಂತೊ ಎಂಥಾ ಕಾಲ ಹುಯ್ಯಾಲಾ। ಹಾ
ಬಿಸಿಗಾಳಿ ಮೂಡ್ಯಾವೋ ಶಿವನೆ
ಬಡವರ ಉಸಿರೊಳಗೊ॥"

– ಇತ್ಯಾದಿ

ಇನ್ನು ಸಾವ್ಕಾರ ಸೋಮಣ್ಣನ 'ಸಾಹಸ'ವನ್ನಾಗಲಿ, ಶಾರಿಯ ಸೌಂದರ್ಯವನ್ನಾಗಲಿ ಜೀವತುಂಬಿ ಚಿತ್ರಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಕಂಬಾರರು ಯಶಸ್ವೀ ಭಾಷೆ ಬಳಸುತ್ತಾರೆ.

ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ನನಗೆ ಕಂಡ ಒಂದು ದೋಷವೆಂದರೆ ಕೆಲವು ಕಡೆ ಅತಿ ನಾಟಕೀಯತೆಯಲ್ಲಿ ಸನ್ನಿವೇಶಕ್ಕೆ ಲಘುತ್ವ ಒದಗುವುದು. ಮೊದಲು ಬರುವ ಭಿಕ್ಷುಕನ ಸನ್ನಿವೇಶ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ವಿಷಯದ ಸ್ಪಷ್ಟತೆಗಾಗಿ ಬಂದಿರುವುದು ಸರಿಯಾದರೂ ಅತಿ ನಾಟಕೀಯವಾಗುವುದರಿಂದಲೊ ಏನೊ ವಸ್ತುವಿನ ಗಾಂಭೀರ್ಯಕ್ಕೆ ಒಗ್ಗುವುದಿಲ್ಲ. ದಾಸ ಮತ್ತು ಸಾವಂತ್ರಿಯ ಸಂವಾದಗಳ ಹಾಸ್ಯವೂ ಅಷ್ಟೆ. ಶಾರಿಯ ನಿಲುವನ್ನು ಮೆಚ್ಚಿಕೊಳ್ಳುವ ಮೇಳವೇ ಆಕೆಯ ಹರಾಜಿನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ 'ರಿಪೇರಿ ಚಾರ್ಜಿಲ್ಲ' ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಮಾತಾಡುವುದೂ ಅಷ್ಟೆ. ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಸೋಮಣ್ಣನ ಹೆಂಡತಿ ಲಕ್ಷ್ಮಿ ಆಳು ಮಾರುತಿಯ ಜೊತೆ ಓಡಿಹೋದದ್ದು ಅನಿರೀಕ್ಷಿತ ಚಮತ್ಕಾರವೆನ್ನಿಸಿತು. ಇಂಥ ಬೆರಳೆಣಿಕೆಯ ಸಣ್ಣಪುಟ್ಟ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಈ ನಾಟಕ ನಮ್ಮ ಸಂದರ್ಭದ ಗಟ್ಟಿ ಸೆಳೆತಗಳುಳ್ಳ ಕೃತಿಯೆಂದು ಧಾರಾಳವಾಗಿ ಹೇಳಬಹುದು.

ಕುವೆಂಪು ಕಾವ್ಯ : ಚಿಂತನೆಯ ಶಿಖರ

ಕುವೆಂಪು ಇನ್ನಿಲ್ಲ.

ದೈಹಿಕವಾಗಿ ಈ ಮಾತು ನಿಜ. ಆದರೆ ಕುವೆಂಪು ಈ ನಾಡ ನೆಲದ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಚಿಂತನೆಯ ಕೆಂಡದುಂಡೆಯಾಗಿ, ನಿಸರ್ಗ ಪ್ರೀತಿ ಪೋಣಿಸಿದ ಹಸಿರು ದಂಡೆಯಾಗಿ, ಸಮ ಸಮಾಜದ ಆಶಯವಾಗಿ ಇನ್ನೂ ಇರುತ್ತಾರೆ. ಅಚ್ಚೊತ್ತಿದ ಕೃತಿ ಶ್ರೇಣಿಯ ಮೂಲಕ ಮೌನದಲ್ಲೇ ಮಾತಾಡುತ್ತ ಹೊಸಹೊಸ ರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ.

ಹೀಗೆ ಆಗುವುದು ಕನ್ನಡ ಓದುಗರ, ವಿಮರ್ಶಕರ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆಯ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿದೆ.

ಕುವೆಂಪು ಕೇವಲ ನಿಸರ್ಗದ ಕವಿಯಲ್ಲ. ಹಾಗೆಂದು ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಬರುವುದು ಅವರ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಮಾಡುವ ಅನ್ಯಾಯ. ನಿಸರ್ಗ ಚಿತ್ರಗಳ ಮೂಲಕವೇ ಚಿಂತನೆಯ ಒಳ ವಿದ್ಯುತ್ತನ್ನು ಹರಿಸಿದ ಕವಿ ಕುವೆಂಪು. ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿ 'ವರ್ಷ ಭೈರವ' ಪದ್ಯವನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ಅಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಿತವಾದ ಮಳೆ ಕಗ್ಗತ್ತಲುಗಳು ಪ್ರತಿಮೆಯಾಗುತ್ತ ಅರ್ಥವನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಡುವ ರೀತಿ ಅನನ್ಯವಾದುದು. 'ಪಕ್ಷಿಕಾಶಿ' ಪದ್ಯ ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ನಿಸರ್ಗ ಚಿತ್ರಣದಂತೆ ಕಂಡರೂ ಅದು ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ವಿಮರ್ಶೆಯ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ಒಂದು ಉತ್ತಮ ರಚನೆಯೆಂದು ಈಗಾಗಲೇ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಸೋಮನಾಥಪುರದ ದೇವಾಲಯವನ್ನು ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವ ಸರಳ ಸಾಲುಗಳ ಹಿಂದೆಯೂ ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಚಿಂತನೆಯ ಎಳೆ ಹರಿಯುತ್ತದೆ. ಈ ಪದ್ಯವು ನಿರಾಡಂಬರವಾದ ನಿಜಭಕ್ತಿಯನ್ನೂ ಶಿಲ್ಪಕಲೆಯ ನವಿರುತನವನ್ನೂ ಒಟ್ಟಿಗೇ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. 'ಅವತಾರ' ಪದ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುವ 'ಶಿಲುಬೆ'ಯ ಚಿತ್ರ ಮತೀಯ ಮೂಲಭೂತವಾದದ ಇತಿಹಾಸ ಮತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕ ಜಡತೆಯ ವೈಪರೀತ್ಯಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟಿಗೇ ಧ್ವನಿಸುತ್ತದೆ. ದಿನವೂ ಹುಟ್ಟಿ ದಿನವೂ ಸಾಯುವ ಶಿಲುಬೆಯು ಎಲ್ಲ ಮತ ಧರ್ಮೀಯರ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲೂ ಇದೆಯೆಂದು ಹೇಳುವ ಈ ಕವಿತೆ ಮತೀಯತೆಗೆ ಒಡ್ಡಿದ ಒಂದು ಸಮರ್ಥ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವಾಗಿದೆ. 'ಕಂಸಶಿಲೆ' ಕವಿತೆಯೂ ಇದೇ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ವಸುದೇವ-ದೇವಕಿಯರಿಗೆ ಹುಟ್ಟಿದ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಬಂಡೆಗೆ ಬಡಿದು ಸಾಯಿಸುವ ಕಂಸನ ಭಯಾತಂಕಗಳ ಜೊತೆಜೊತೆಗೆ ಕಂಸಶಿಲೆಯನ್ನು ಮನುಷ್ಯನ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ರೂಪಕವಾಗಿ ರೂಪಾಂತರಿಸುವ ಕುವೆಂಪು ಅವರು ಅಸಂಖ್ಯಾತ ಆದರ್ಶಗಳು ಮನುಷ್ಯ ಮನಸ್ಸಿನ ಕಂಸಶಿಲೆಯ ಮೇಲೆ

ಪ್ರಾಣಬಿಡುತ್ತಿರುವ ಬಗೆಯನ್ನು ಬಣ್ಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮನುಷ್ಯ ಹೃದಯದಲ್ಲಿ ಆದರ್ಶ ಶಿಶುಗಳು ಎಲುಬುಗೂಡಾಗಿ ಬಿದ್ದಿವೆಯೆಂದು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾರೆ.

'ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಸೌಂದರ್ಯ' ಪದ್ಯದ ಕೆಳಕಂಡ ಸಾಲುಗಳನ್ನು ನೋಡೋಣ:

ಹೂವಿನ ಸೊಬಗನು ನೋಡುತ ನಾನು
ಕೋಮಲವೆನ್ನುತ ಮುತ್ತಿಡುವೆ
ಹೂವಿನ ಪೆಂಪಿಗೆ ಬಾಳನು ಕೊಟ್ಟಾ
ಮೊಳಕೆಯ ಗೋಳನು ನೀನರಿಯೆ

ಸೌಂದರ್ಯದ ಹಿಂದೆ ಅಡಗಿರುವ ಸತ್ಯವನ್ನು ಶೋಧಿಸುವ ಕುವೆಂಪು, ಸಾಮಾಜಿಕ ಆಯಾಮದಿಂದ ಕವಿತೆಯ ಅರ್ಥವನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸುತ್ತಾರೆ, ಕೇವಲ ನಿಸರ್ಗ ಸೌಂದರ್ಯದ ಕವಿತೆಯಾಗಬಹುದಾಗಿದ್ದ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಶ್ರೇಣೀಕೃತ ಸಮಾಜದ ಸಂಕಟವನ್ನು ಧ್ವನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹೂವಿನ ಸೊಬಗಿನಲ್ಲಿ ಸೌಂದರ್ಯವನ್ನು ಕಾಣುವವರು ಹೂವಿಗೆ ಮುಂಚೆ ಮೊಳಕೆಯು ಅನುಭವಿಸಿದ ವೇದನೆಯನ್ನು ಅರಿಯಬೇಕೆಂದು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವ ಕವಿ, ಸೌಂದರ್ಯ ಮತ್ತು ಸಂಕಟಗಳೂ ಬೆರೆತ ಶ್ರೇಣೀಕೃತ ಸಮಾಜದ ಅರಿವನ್ನು ಅಂತರ್ಗತ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ.

ಕುವೆಂಪು ಅವರ 'ನಿಸರ್ಗ ಪ್ರಧಾನ ಕವಿತೆ'ಗಳ ಚಿಂತನಶೀಲ ಗುಣವನ್ನು ಮನವರಿಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು 'ರಸಸಿದ್ಧಿ'ಯ ಕೆಲವು ಸಾಲುಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು:

ಗಗನವನು ನೋಡು ಮೈ ನೀಲಿಗಟ್ಟುವವರೆಗೆ
ಕಡಲನೀಕ್ಷಿಸು ವಾರಿರಾಶಿ ಧಮನಿಗಳಲ್ಲಿ
ಧುಮ್ಮಿಕ್ಕಿ ಮೊರೆವನ್ನೆಗಂ, ಕಟ್ಟಿರುಳಿನಲ್ಲಿ
ನೀನೆ ಕತ್ತಲೆಯಾಗಿ, ನಿನ್ನೊಳಗೆ ಮಿರು ಮಿರುಗೆ
ಕೋಟಿ ಸಂಖ್ಯೆ ತಾರೆಯನ್ನೆಗಂ ಧ್ಯಾನಗೈ

ನಿಸರ್ಗನೋಟದ ಮೂಲಕ ಪಡೆಯಬೇಕಾದ ಅನುಭವ ಸಾಂದ್ರತೆ ಮತ್ತು ಸಾವಯವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಾಣಿಸುವ ಈ ಕವಿತೆ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸಕನ ಚಿಂತನೆಯನ್ನೊಳಗೊಂಡಿದೆ. ನಿಸರ್ಗ ನೋಟವು ಮೈದಾಳುವ ಅನುಭವವಾದಾಗ ಮಾತ್ರ ಸಾರ್ಥಕವಾಗುತ್ತದೆಯೆನ್ನುವ ಧ್ವನಿಯ ಮೂಲಕ ನಿಸರ್ಗವೇ ಮೈಯಾಗುವ ಮನುಷ್ಯನಾಗುವ, ಅಪೂರ್ವ ಚಿತ್ರಗಳನ್ನು ಕುವೆಂಪು ಅವರು ಕಟ್ಟಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ.

ಹೀಗೆ ಹತ್ತಾರು ಉದಾಹರಣೆಗಳ ಮೂಲಕ ಕುವೆಂಪು ಕಾವ್ಯಚಿಂತನಾ ಪ್ರಧಾನವಾದುದೆಂದು ಹೇಳಬಹುದಾಗಿದೆ. ನನಗೆ ಅನ್ನಿಸಿದಂತೆ ಕುವೆಂಪು ಅವರು ನಿಸರ್ಗದಲ್ಲಿ 'ಮೈಮರೆತ ಕವಿತೆ'ಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿಲ್ಲ. ತನ್ಮಯತೆ ಮತ್ತು ಜಾಗೃತಾವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಒಂದಾಗಿಸಿಕೊಂಡು ಹುಟ್ಟಿದ ಕವಿತೆಗಳು ಕುವೆಂಪು ಕಾವ್ಯದ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವೆಂದೇ ನನ್ನ ಭಾವನೆ. ನಿಸರ್ಗಕ್ಕಾಗಿ ನಿಸರ್ಗವೆಂದು ಭಾವಿಸಿದ ಕವನಗಳಿಗಿಂತ

ನಿಸರ್ಗದ ಮೂಲಕ ಸಾಮಾಜಿಕ – ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಬೆಸೆದ 'ಭಾವ ಬುದ್ಧಿಗಳಮಲವಿದ್ಯುದಾಲಿಂಗನ'ದ ಕವನಗಳಲ್ಲಿ ನಿಜವಾದ ಕುವೆಂಪು ಕಾಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕುವೆಂಪು ಅವರ ನಿಸರ್ಗ ಪ್ರೀತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತನಾಡುವಾಗ ಅವರ ಚಿಂತನಶೀಲತೆಯನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸುವುದು ಅನುಚಿತವಾಗುತ್ತದೆ.

ಕುವೆಂಪು ಮೂಲತಃ ಚಿಂತನಾಪರ ಕವಿಯಾಗಿರುವುದೇ ಅವರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಒಂದು ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗಿದೆ. ವಿಚಾರದ ಹೊರೆಯ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಸಂವೇದನೆಯ ಸಮತೋಲನ ತಪ್ಪಿದಾಗ ಕುವೆಂಪು ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿಕೆಗಳು ವಿಜೃಂಭಿಸಿ ಬಿಡುತ್ತದೆ; ಕನ್ನಡದ ಸಹಜತೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡ ಸಂಸ್ಕೃತಭೂಯಿಷ್ಠ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಬಳಸಿದಾಗಲೂ ಹೇಳಿಕೆಗಳು ಕಿಕ್ಕಿರಿಯುತ್ತವೆ; ಚಿಂತನೆಗಳು ಮಾಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ 'ದಿಗಂತದೇವ' ಪದ್ಯದ ಸಾಲುಗಳು–

'ಆಷಾಡ ಮಾಸ ಅದೌತ ಗಗನತಲದಲಿ ನೀಲಗಜೋಪಮ
ಸಕಲ ಜಲಧರಗಳು ದುರ್ದಮ್ಯ ಧೀರತೆಯಿಂದ ಸಂಚರಿಸುತ್ತಿವೆ'

– ಈ ಸಾಲುಗಳಲ್ಲಿ ಶಬ್ದಾಡಂಬರದ ವಿಜೃಂಭಣೆ ಹೆಚ್ಚಾಗಿದೆ. 'ಸಂಸ್ಕೃತ ಶಬ್ದ ಶ್ರೀಮಂತಿಕೆ'ಯ ಹೇಳಿಕೆಯಾಗಿ ಅರ್ಥದಾರಿದ್ರ್ಯ ಬಂದಿದೆ.

ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ವಿಧಾನದ ವೈರುಧ್ಯಗಳೇನೇ ಇದ್ದರೂ ಚಿಂತನಶಿಖರ ಶೈಲಿಯಿಂದ ಅವರ ಕಾವ್ಯವು ನವೋದಯ ಸಂದರ್ಭದ ಅಸಾಧಾರಣ ದಾಖಲೆಯಾಗಿದೆ.

ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಚಿಂತನಪರ ನೆಲೆಯು 'ಶ್ರೀರಾಮಾಯಣ ದರ್ಶನಂ' ಮಹಾಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಾಕಷ್ಟು ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದೆ. ಊರ್ಮಿಳೆಯಂಥ ಪಾತ್ರಗಳ ವಿಸ್ತರಣೆ, ಮಂಥರೆ, ರಾವಣ ಮುಂತಾದ ಪಾತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಉದಾತ್ತೀಕರಣದ ಒಳನೋಟ, ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಶ್ರೀರಾಮನ ರೀತಿ – ಇವಿಷ್ಟೇ ರಾಮಾಯಣದರ್ಶನಂ ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ಹೆಗ್ಗಳಿಕೆಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಇವೆಲ್ಲ ಅಂಶಗಳು ಹಳೆಯವೇ ಆಗಿವೆ. ಪಂಪ, ರನ್ನರ ದುರ್ಯೋಧನ, ನಾಗಚಂದ್ರನ ರಾವಣ ಪಾತ್ರಗಳು ಉದಾತ್ತೀಕರಣಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದ ಪರಂಪರೆಯನ್ನೇ ಕುವೆಂಪು ಅವರೂ ಮುಂದುವರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಅಂಶಗಳಿಗಿಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ 'ಶ್ರೀರಾಮಾಯಣ ದರ್ಶನಂ' ಮಹಾಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಘರ್ಷಗಳನ್ನೂ ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನೂ ತುಂಬಾ ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವುದರ ಮೂಲಕ ಈ ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಶೋಧಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಸಂಸ್ಕೃತಿ ವಿಕಾಸದ ವಿವಿಧ ಹಂತಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ವಾನರರು, ರಾವಣಾದಿಗಳು ಮತ್ತು ಶ್ರೀರಾಮಾದಿಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ರಾಮಾಯಣದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ ಸಾಮಾಜಿಕ – ಅಸಮಾನತೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಲೇ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಮತೋಲಕ್ಕಾಗಿ ಆಶಿಸುವ ಧ್ವನಿ ಮನವರಿಕೆಯಾಗುತ್ತದೆ. 'ಶ್ರೀರಾಮಾಯಣದರ್ಶನಂ'

ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ಕೆಲವು ಮುಖ್ಯ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಹೊರಬರುವ ಮುಖ್ಯಮಾತುಗಳು ಕವಿಯ ಆಶಯಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.

ಒಂದುಕಡೆ ಲಕ್ಷ್ಮಣನು ವಾನರನನ್ನು ಕೀಳಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಿದಾಗ ಕುವೆಂಪು ಅವರ ರಾಮ 'ವಾನರರ್ ನೀನಾಡುವನಿತು ಕೀಳುಗಳಲ್ತು; ನಮ್ಮದಟು ನೀನೂಹಿಪನಿತು ಬಲ್ಲಿದಮಲ್ತು' ಎಂದು ಬುದ್ಧಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಇದು ಉಚ್ಚ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಭ್ರಮೆಗೆ ಹೇಳಿದ ಬುದ್ಧಿ ಮಾತಿನಂತಿದೆ. ಹೀಗೆ ವಾನರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಘನತೆಯಿಂದ ಕಾಣುವ ಸಂದರ್ಭ ಒಂದು ಕಡೆಗಿದ್ದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮುಂದಿನ ಹಂತವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ರಾವಣಾದಿಗಳು (ದ್ರಾವಿಡರು) ಆರ್ಯರಿಂದ ಅನುಭವಿಸಿದ ಹೀಯಾಳಿಕೆಯನ್ನು ಸ್ವತಃ ವಿರೋಧಿಸುವ ಮಾತುಗಳು ರಾವಣನ ಬಾಯಿಯಿಂದಲೇ ಬರುತ್ತವೆ.

> ದಶಶಿರ ಎಂಬೆನ್ನ ಬಿರುದನವರು ಈರೈದು
> ತಲೆಯೆಂದು ಚಿತ್ರಿಪರ್
> ದಶರಥನನಂತು ನಾವಾ ಚಿತ್ರಿಪೆವೆ?
> ನಮ್ಮ ಪೆಣ್ಗಳನವರ್ ಕೊರೆಗಳ್
> ಕೋಡುಗಳ್‌ವೆರಸಿ ಬರೆದಪರಂತೆ
> ನಾವು ನರರಂ ಕಡಿದು ಬಿಸುನೆತ್ತರಂ ಕುಡಿದು
> ಬರ್ದುಕುವರಂತೆ! ಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಮ್ಮೊಳು
> ಇನಿಸಾನುಮೇನ್ ಇಲ್ಲಂತೆ!
> ರಾಕ್ಷಸ ಕುಲದ ನಾವು ರಾಕ್ಷಸರೆ ದಿಟಮಂತೆ
> ....
> ನಮ್ಮ ಮಾತಂತಿರ್ಕೆ ವಾನರಧ್ವಜರೆಲ್ಲರುಂ
> ದಿಟದ ಕೋತಿಗಳಂತೆ! ತೋರ್ಪನವರಿಗೆ ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ
> ರುಚಿಯನಿನಿತು

– ರಾವಣನ ಈ ಮಾತುಗಳು ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ತಿರುಚಿದ ಆರ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹುನ್ನಾರಗಳನ್ನೂ, ಅದಕ್ಕೆ ಸೆಡ್ಡು ಹೊಡೆಯುತ್ತಿರುವ ದ್ರಾವಿಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಮಕಾಲೀನತೆಯನ್ನೂ ಒಟ್ಟಿಗೆ ಧ್ವನಿಸುತ್ತವೆ. ಮುಂದೆ ರಾವಣನೂ ರಾಮತ್ವವನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಸನ್ನಿವೇಶದ ಮೂಲಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ಸಾಮರಸ್ಯಕ್ಕೆ ತಂದು ನಿಲ್ಲಿಸುವ ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮವನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ವಾನರರು, ರಾಕ್ಷಸರು, ಆರ್ಯರು ಎಲ್ಲರೂ ಸಮಾನರೆಂಬ ಆಶಯ ಅವರದಾಗಿದ್ದು, ಕಡೆಗೆ ಶ್ರೀರಾಮನೇ ಆದರ್ಶನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಈ ಶ್ರೀರಾಮನು ವಾನರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನಾಗಲೀ, ದ್ರಾವಿಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನಾಗಲೀ ಕೀಳಾಗಿ ಕಾಣದ ಉದಾತ್ತನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಉದಾತ್ತತೆಯನ್ನೇ ಮೌಲ್ಯವಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ ಕುವೆಂಪು ವಾನರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ದ್ರಾವಿಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ದ್ವೇಷ ಮಾಡದ ರಾಮನ ಕಾಣ್ಕೆಯ ಮೂಲಕ ತಮ್ಮ ಚಿಂತನೆಯ ನೆಲೆ ತಲುಪುತ್ತಾರೆ. ಅದಕ್ಕೆ

ಮುಂಚೆ ನಡೆಯುವ ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಮಾನಸಿಕ ಸಂಘರ್ಷದ ಪ್ರತೀಕವಾಗಿ ರಾವಣ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಈ ನೆಲೆಯಿಂದ ವಿವರವಾದ ಚರ್ಚೆ ನಡೆದಾಗ ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಚಿಂತನಶೀಲತೆ ಮತ್ತು ಸೃಷ್ಟಿಶೀಲತೆಯ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ ಮತ್ತು ವೈರುಧ್ಯಗಳು ಮಹತ್ವದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚರ್ಚೆಯಾಗಿ ಬೆಳಕು ಬೀರುತ್ತವೆ.

ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಉದಾತ್ತೀಕರಣವು ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಾಳಜಿಯಾಗಿ 'ಶ್ರೀರಾಮಾಯಣ ದರ್ಶನಂ'ಗಿಂತ ಮುಂಚಿನಿಂದಲೂ ಪ್ರಕಟಗೊಂಡಿದೆ. 'ಜಲಗಾರ' ನಾಟಕದ ಭಿಕ್ಷುಕ, ಶ್ರಮಿಕಲೋಕದ ಸ್ವಾಭಿಮಾನದ ಸಂಕೇತವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತಾನೆ.

ತೆರೆಯ ಪೊರೆದವರೆನ್ನ ಸಹಕರ್ಮಿಗಳು
ಧರ್ಮಿಗಳು
ನನ್ನವರ ಬಲದಿಂದಲೇ ದೊರೆಗಳಾಳಿದರು
ಬಾಳಿದರು
ರಣವೀರರರಿಗಳನು ಹೂಳಿದರು
ಕಬ್ಬಿಗರು ನಲ್ಗಬ್ಬಗಳ ಬರೆದು ಹಾಡಿದರು
ಶಿಲ್ಪಿಗಳು ಕಲ್ಲಿನಲಿ ಕತೆಗಳನು ಕೆತ್ತಿದರು

– ಈ ಮಾತುಗಳ ಮೂಲಕ ಶ್ರಮಿಕ ಲೋಕವು ರಾಜಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೆ, ಸಾಹಿತ್ಯಾದಿ ಕಲೆಗಳಿಗೆ ಒದಗಿಸಿದ ಶಕ್ತಿಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ಸಾದರಪಡಿಸಲಾಗಿದೆ. ದೇಶದ ಕಟ್ಟಕಡೆಯ ಅನಾಥ ಪ್ರಜೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಬೀದಿಗೆ ಬಿದ್ದ ಭಿಕ್ಷುಕನ ಮೂಲಕ ಬಂದಿರುವ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾಪಿತಗೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಸ್ವಾಭಿಮಾನದ ಆಶಯವಿದೆ. ಹೀಗೆ 'ಆಶಯಗಳ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ'ಯಲ್ಲಿ ಸಾರ್ಥಕತೆ ಕಾಣುತ್ತ ಬಂದವರು ಕವಿ ಕುವೆಂಪು. ಉದಾತ್ತ ಸಂಸ್ಕೃತೀಕರಣದ ಫಲವಾಗಿ 'ಶ್ರೀರಾಮಾಯಣ ದರ್ಶನಂ'ನ ಶ್ರೀರಾಮನಲ್ಲಿ ಆಶಯಗಳು ಅಂತಿಮ ನೆಲೆ ಪಡೆದಂತೆ 'ಜಲಗಾರ'ದಲ್ಲಿ ಶಿವನಲ್ಲಿ ನೆಲೆ ಪಡೆಯುತ್ತವೆ. 'ಜಲಗಾರ'ದ ಶಿವ ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.

ಬೀದಿ ಗುಡಿಸುವ ಬಡವನೆದೆಯಲ್ಲಿ ನಾನಿರುವೆ
ಉಳುತಿರುವ ಒಕ್ಕಲಿಗನೆದೆಯಲ್ಲಿ ನಾನಿರುವೆ
ಎಲ್ಲಿ ಹೊಲೆಯನು ತನ್ನ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಹನೊ
ಅಲ್ಲಿ ನಾನವನ ಪಕ್ಕದೊಳಿರುವೆ.
ಕುಂಟರನು ಕುರುಡರನು ದೀನರನು
ಅನಾಥರನು ಕೈ ಹಿಡಿದು
ಪೊರೆಯುತಿಹನೆಡೆಯಿರುವೆ

– ಹೀಗೆ ಶಿವನು ದೀನದಲಿತರೊಡನೆ ತನ್ನನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಉದಾತ್ತ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾಗುತ್ತಾನೆ. ರಾಮಾಯಣ ದರ್ಶನಂನಲ್ಲಿ ರಾಮನು ರಾವಣನಲ್ಲಿ ಸೇರಿ, ರಾಮ – ರಾವಣ ಅಭೇದ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ.

ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಸಾಮಾಜಿಕ – ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಘರ್ಷ, ಸ್ವಾಭಿಮಾನ ಮತ್ತು ಸಾಮರಸ್ಯಗಳು ಒಟ್ಟಿಗೇ ಸೇರುವುದು ಒಂದು ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ. ಇದು ಒಂದು ವೈರುಧ್ಯವೂ ಇರಬಹುದು.

ಈ ವಿಶಿಷ್ಟತೆ ಮತ್ತು ವೈರುಧ್ಯಗಳು ಕುವೆಂಪು ಅವರೊಂದಿಗೆ ಬೆಳೆಯುತ್ತ ಒಂದಾಗಿ ಹೊರಬಂದಿವೆ. ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕಾಲಧರ್ಮದ ತಳಮಳಗಳಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಕುವೆಂಪು ಕಾಲದೊಂದಿಗೆ ಕಾಳಗ ಮಾಡುತ್ತ, ಕಾಲವನ್ನು ಮೀರುತ್ತ, ಹಿಂದುಮುಂದುಗಳನ್ನು ತನ್ನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬೆಸೆಯುತ್ತ ಬಂದವರು. ಹೀಗಾಗಿಯೇ ಅವರಿಗೆ ರಾವಣ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಪ್ರಮುಖವಾಗುತ್ತದೆ; ರಾಮತ್ವ ಆದರ್ಶವಾಗುತ್ತದೆ. ತನ್ನ ಕಾಲದ 'ರಾವಣಪ್ರಜ್ಞೆ'ಯ ಪ್ರಸ್ತುತತೆಯನ್ನು ದಾಖಲಿಸುತ್ತಲೇ ಅದನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ರಾಮಾದರ್ಶವನ್ನೊ ಅಥವಾ ರಾಮನನ್ನೇ ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ರಾವಣ ಮನೋಧರ್ಮವನ್ನೊ ಪ್ರತೀಕವಾಗಿಸುವ ಕುವೆಂಪು ಕಾವ್ಯ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಚರ್ಚೆಗೆ ಒಳ್ಳೆಯ ಆಕರ.

ಕುವೆಂಪು ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ತನ್ಮಯತೆಯ ಕವಿಯಂತೆ ಕಂಡರೂ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಹಾಗಲ್ಲ. ತಮಗೆ ತಾವೇ ಎಚ್ಚರಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಎಚ್ಚರವನ್ನು ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ದಾಖಲಿಸುವುದು ಅವರ ವಿಶಿಷ್ಟ ಕ್ರಮ. ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿ ನಿಸರ್ಗದಲ್ಲಿ ಮೈಮರೆತ ಕವಿತೆ 'ಕ್ರಾಂತಿಕಾಳಿ' ಹೇಳುವ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬಹುದು:

ಓ ದ್ರೋಹಿ ಕವಿಯೇ, ನಿನಗಿತ್ತಾಣತಿಯ ಮರೆತು
ಕೀಲತನದಲಿ ಹೆಣ್ಣು ಸೋಬಾನೆಗಳ ಹಾಡಿ
ಪಾಳ್ಗಯ್ದೆ ಕಜ್ಜಮಂ! ಶುಕ, ಪಿಕ, ವಸಂತ, ಲತೆ
ಮುಂಗುರುಳುಗಳು, ತಂಗಾಳಿ, ದೊರೆಗಿರೆಗಳಜ್ಜಿ ಕತೆ,
ಬೆಳ್ದಿಂಗಳೆಂಬುವಂ ನೂಕಾಚೆ, ಹೆಂಬೇಡಿ!
ಬಡತನಂ, ಗೊಬ್ಬರಂ, ಕತ್ತಿ, ಗುದ್ದಲಿ, ಹಾರೆ,
ಬೆವರು, ನೆತ್ತರ್ಗಳಂ ಗಾನಗೈವುದು ನಿನ್ನ
ಕರ್ತವ್ಯವಿಂದು, ಹಾ ! ಹೊಟ್ಟೆಗಿಲ್ಲದೆ ಅನ್ನ
ಬಡವರು ಸಾಯುತಿರೆ, ರಸಗಂಧವನು ತೊರೆ ತಣಿವಹುದೆ ?

(ಕ್ರಾಂತಿಕಾಳಿ)

– ಹೀಗೆ ಕ್ರಾಂತಿಕಾಳಿಯು ಕವಿಯನ್ನು ಕೇಳುವ ರೀತಿಯಲ್ಲೇ ಸ್ವವಿಮರ್ಶೆ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಳಕಳಿಯಿದೆ. 'ಕಲ್ಕಿ' ಪದ್ಯದಲ್ಲೂ ಅಷ್ಟೆ: ಬಡವರ ಹಸಿವು ಪ್ರಳಯರೂಪದ ಕಿಚ್ಚಾಗಿ ಕವಿಯುತ್ತ ನುಗ್ಗಿಬರುವ ಚಿತ್ರಣವಿದೆ. ಬಡವರ ಕಿಚ್ಚು ಅರಾಜಕತೆಯಾಗಿ ಬಂಡವಾಳಗಾರರನ್ನಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಕವಿಯನ್ನೂ ಬಿಡುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಇದು ಕವಿಯು ಕವಿಗೇ ಕೊಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವ ಎಚ್ಚರಿಕೆಯಾಗಿದೆ.

ಕುವೆಂಪು ಅವರನ್ನು ನಾನು ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಚಿಂತನಪರ ಪ್ರಬುದ್ಧ ಕವಿಯೆಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದೇನೆ. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಬರೆಯುತ್ತಲೇ ಹೋಗಬಹುದಾದರೂ ಲೇಖನವೊಂದರ ಮಿತಿಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಚರ್ಚೆಗಳೂ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಒಂದಂತೂ ನಿಜ. ಬದುಕಿನ ಸಂಭ್ರಮ – ಸಂಕಟಗಳ ವಿವರ ವೈವಿಧ್ಯಗಳನ್ನು ದಟ್ಟವಾಗಿ ದಾಖಲಿಸುವ ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಾಗಬಹುದು, ನಾಟಕಗಳಾಗಬಹುದು, ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆ, ವೈಚಾರಿಕ ಬರಹ – ಹೀಗೆ ಯಾವುದೇ ಪ್ರಕಾರಗಳಾಗಬಹುದು. ಅಲ್ಲೆಲ್ಲ ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಚಿಂತನೆಯ ಅಚ್ಚು ಅಚ್ಚಳಿಯದೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಆಶಯಗಳು ಎದ್ದುಕಾಣುವಂತೆ ಮಾಡುವ ಎಚ್ಚರ ಸದಾ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಗದ್ಯದಲ್ಲಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಕಾವ್ಯದಲ್ಲೂ ಚಿಂತಕ ಕುವೆಂಪು ದಿಟ್ಟವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಕಾವ್ಯ ಕೆಟ್ಟರೂ ಕಾಳಜಿ ಕೆಡಬಾರದೆಂಬ ಆಶಯವೇ ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಕ್ರಮವಾಗಿದೆ.

ಒಟ್ಟಾರೆ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಕುವೆಂಪು ಅವರು ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪ್ರಮುಖ ಚಿಂತನಶೀಲ ಕವಿ. ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಲೇ ಉದಾತ್ತ ಸಂಸ್ಕೃತೀಕರಣದಲ್ಲಿ ಸಮಾನತೆಯ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಕಾಣುವ ಪ್ರತಿಪಾದಕ; ಚಲನಶೀಲತೆಯ ಒಂದು ರೂಪಕ.

೨೦.೧೧.೧೯೯೪

ಸತ್ಯಾನಂದ ಪಾತ್ರೋಟರ 'ಜಾಜಿ ಮಲ್ಲಿಗೆ'

ಬಂಡಾಯ ಕವಿಯೊಬ್ಬ ಸದಾ ಹೋರಾಟದ 'ಹುನ್ನಾರ'ದಲ್ಲೇ ಹೂತು ಹೋಗಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಹೂತು ಹೋಗುವ ಸ್ಥಿತಿ ಹೋರಾಟವಾಗುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಈ ಮಾತು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದೇನೆ. ಆತ ಬಂಡಾಯವನ್ನು ಒಂದು ಮನೋಧರ್ಮವಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಒಳ ಹೋರಾಟದ ನಿರಂತರತೆಯಲ್ಲಿ ಬದುಕನ್ನು ನೋಡುವ ಒಳಗಣ್ಣಾಗಿರಬೇಕು. ಆಗ, ಅರಳಿದ ಹೂವಾಗಲಿ, ಬಿರಿಯುವ ಮೋಡವಾಗಲಿ, ಬೆಳೆಯುವ ಮರವಾಗಲಿ – ಇಂಥ ಯಾವುದೇ ಆಗಲಿ, ಒಳಗನ್ನು ಹಾದು ಉಸಿರೊಳಗೊಂದಾಗಿ ಹೊರ ಬರುವುದರಿಂದ ಬಂಡಾಯದ ಅಂತರ್ಗತ ನೆಲೆ ತಾನಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾದಾಗ 'ನಾವು ನಿಸರ್ಗ ದ್ವೇಷಿಗಳಲ್ಲ', 'ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಕುರಿತು ಬರೆಯುವುದು ಬಂಡಾಯ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ನಿಷಿದ್ಧವಲ್ಲ' ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಘೋಷಿಸುವ ಅನಿವಾರ್ಯತೆ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾವುದೇ ವಸ್ತು ತನ್ನ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಒಟ್ಟಾರೆ ವಿನ್ಯಾಸದ ಒಳಗೆ 'ಬಂಡಾಯ'ದ್ದೇ ವಿಶಿಷ್ಟ ಒಳದನಿಯೊಂದು ಇದ್ದಾಗ, ಇಂಥ ವಿವರಣೆ ಮತ್ತು ಘೋಷಣೆಗಳು ಅಪ್ರಸ್ತುತವಾಗುತ್ತವೆ. ಗೆಳೆಯ ಸತ್ಯಾನಂದ ಪಾತ್ರೋಟರ ಕವಿತೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಬರೆಯುವಾಗ ಈ ಮಾತುಗಳು ಅಗತ್ಯ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಒದಗಿಸುತ್ತವೆ.

ಅನುಭವ ಗ್ರಹಿಕೆ ಮತ್ತು ಆಲೋಚನಾ ವಿಧಾನದ ವಿಶಿಷ್ಟ ನೆಲೆಯಿಂದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಹೊಸ ಆಯಾಮ ಒದಗಿಸುತ್ತಿರುವ ಬಂಡಾಯ ಕಾವ್ಯಲೋಕಕ್ಕೆ ದಲಿತ ಲೋಕದ ಗೆಳೆಯ ಸತ್ಯಾನಂದ ಪಾತ್ರೋಟ ಅವರ 'ಜಾಜಿ ಮಲ್ಲಿಗೆ' ಕವನ ಸಂಕಲನವು ಒಂದು ಸಮರ್ಥ ಸೇರ್ಪಡೆಯಾಗಿದೆ. ಸತ್ಯಾನಂದ ಪಾತ್ರೋಟರಂಥ ಕವಿಗಳ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಳುವಳಿಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಭಾಗವೇ ಆಗಿದೆ.

ಈ ಸಂಕಲನದಲ್ಲಿ ಹೂವು, ಹೆಣ್ಣು, ಮಳೆ, ಮಣ್ಣು – ಎಲ್ಲವೂ ಮನುಷ್ಯ ಸಂಬಂಧಿಯಾದ ವಸ್ತುವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿದೆ. ಆದರೆ ಹೂವಿಗಾಗಿ ಹೂವಾಗಿಲ್ಲ, ಹೆಣ್ಣಿಗಾಗಿ ಹೆಣ್ಣಾಗಿಲ್ಲ, ಮಳೆಗಾಗಿ ಮಳೆಯಾಗಿಲ್ಲ, ಹೂವು ಅರಳುವಾಗ, ಹೆಣ್ಣು ಕರೆಯುವಾಗ, ಮಳೆ ಬಿರಿಯುವಾಗ, ಮಣ್ಣು ಮಾತಾಡುವಾಗ – ಪಾತ್ರೋಟರ ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನ ಇತಿಹಾಸ ಒತ್ತಾಸೆಯಾಗಿ ಒಡಮೂಡುತ್ತದೆ. ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಅರಿವುಗಳೊಂದಾದ ವಿಶಿಷ್ಟ ನೆಲೆ ಅನಾವರಣಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಈಗ 'ಜಾಜಿ ಮಲ್ಲಿಗೆ'ಯ ಈ ಸಾಲುಗಳನ್ನು ನೋಡೋಣ:

ಪುಟ್ಟ ಗುಡಿಸಲಿನಲ್ಲಿ ಕೆಟ್ಟ ಕನಸುಗಳಿಲ್ಲ
ಮನಸು ಕನಸುಗಳಿಲ್ಲಿ ಜಾಜಿ ಮಲ್ಲಿಗೆ
ಸತ್ತ ನರಗಳ ಸುತ್ತ ಹಸಿದ ಹಾವುಗಳಿಲ್ಲ
ಟೊಂಗೆ ಟೊಂಗೆಯ ತುಂಬ ಬಿರಿವ ಮೊಗ್ಗೆ.

ಬಡತನದ ಬದುಕಿನ ನಿರ್ಮಲ ಮನಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುತ್ತಲೇ ಅದನ್ನು ನಿಸರ್ಗದ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಿಸುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಆಪ್ತತೆ ಇದೆ. ಇದು ಮುಂದುವರೆದು–

ನೋವಿನೆದೆ ಮಡುವಲ್ಲಿ ಮುತ್ತು ರತ್ನವ ಬೆಳೆದು
ಒಮ್ಮೆಯೂ ಕಂಡಿಲ್ಲ ಬದುಕಲ್ಲಿ ಬೆಲ್ಲ

ಎನ್ನುವಾಗ ಶ್ರಮದ ಫಲವನ್ನು ಅನುಭವಿಸಲಾಗದ ಸಂದರ್ಭದಿಂದುಂಟಾದ ಪರಕೀಯ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಕಾಡಿಸುತ್ತದೆ.

ಇದು ನವ್ಯಕವಿಗಳನ್ನು ಕಾಡಿಸಿದ ಪರಕೀಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಮಾದರಿಯಲ್ಲ. ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖ ಪಾತ್ರ ವಹಿಸಿಯೂ ಅದರ ಫಲದಿಂದ ವಂಚಿತರಾದ ದುಡಿಮೆಗಾರರು ಉತ್ಪಾದಿತ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಉತ್ಪಾದಿಸಿದ ತಮಗೆ ಸಂಬಂಧವೇ ಇಲ್ಲದ ಸ್ಥಿತಿಯ ಸಂಕಟದಲ್ಲಿ ಬೆಂದಾಗ ಬರುವ ಪರಕೀಯತೆಯ ಮಾದರಿಯಿದು. ಶ್ರಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ನೆಲೆಯಾದ ಈ ಪರಕೀಯ ಪ್ರಜ್ಞೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬನ ತೊಳಲಾಟವಲ್ಲ; ಸಮುದಾಯದ ಸಂಕಟ; ಶ್ರಮದ ಸ್ಫೋಟ. ಇದು ಮೇಲಿನ ಸಾಲುಗಳಲ್ಲಿ ಒಳಸುಳಿಯಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತವಾದರೆ 'ಎಲ್ಲವ್ವನ ಜಾತ್ರೆ' ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಶ್ನೆ ಪ್ರತೀಕವಾಗಿ ಕಾಡಿಸುತ್ತದೆ.

'ಕರಿಯರ ಕಾಲ್ನಡಿಗೆ'ಯನ್ನು ಸ್ವಾಗತಿಸದ ರಸ್ತೆಗಳು, 'ಮಲಗುವ ಬೀದಿಗಳಲಿ, ಗಬ್ಬೆನ್ನುವ ಗಟಾರುಗಳಲಿ' ಮಿನುಗದ ಲೈಟುಗಳು, 'ಕಾರ್ಮಿಕರ ಕನಸುಗಳಲಿ, ಜೋಪಡಿಗಳ ಉಸಿರುಗಳಲಿ' ಕಾಣಿಸದ ತಾರೆಗಳು, 'ಬಡವರ ಗಲ್ಲಿಗಳಲಿ, ಜಿಡ್ಡುಗಟ್ಟಿದ ತುರುಬುಗಳಲಿ' ನಗದ ಹೂವುಗಳು ಮತ್ತು 'ನೆರಳಾದವರ ಕಿಚ್ಚಿಗೆ ಪಟ್ಟಗಟ್ಟಿದವರ ಆಲಾಪಕ್ಕೆ' ಮಹಲುಗಳು – ಈ ಪದ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಶ್ನಿತವಾಗುತ್ತವೆ. ಕೊನೆಗೆ ಬರುವ ಕೆಳಕಂಡ ಸಾಲುಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿ–

ಓ ಉತ್ಸವಗಳೇ ಜಾತ್ರೆಗಳೇ.....
ಯಾರದೋ ಶ್ರಮ ಎಲ್ಲವ್ವನ ಜಾತ್ರೆ
ವೀರ್ಯ ಸುರಿಸಿದವ ತಿರುಕ
ಎತ್ತಿ ಮುದ್ದಾಡುವವ ಬಕಾಸುರ

ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಆಚರಣೆಯ ವೈರುಧ್ಯವನ್ನು ವೇದನೆ ಮತ್ತು ವ್ಯಂಗ್ಯದಿಂದ ತಿವಿಯುವ ಈ ಸಾಲುಗಳು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯ ಉತ್ತಮ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವೂ

ಆಗುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಗತವಾಗಿರುವ ಅನಾಥಪ್ರಜ್ಞೆ, ಚರಿತ್ರೆಯ ಆತಂಕ ಮತ್ತು ಅರಿವಿನ ಒತ್ತಾಸೆಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದೆ.

'ಮಲ್ಲಿಗೆ'ಯನ್ನು ಕುರಿತ ಮತ್ತೊಂದು ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಹೂವಿನ ಸಹಜಾಕರ್ಷಣೆಯನ್ನು ಮೋಹಕವಾಗಿ ದಾಖಲಿಸುತ್ತಲೇ ಸಾಮಾಜಿಕ ಆಯಾಮಕ್ಕೆ ಹವಣಿಸುವ ರೀತಿಯನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು –

ಹಸಿರು ಸೀರೆಯ ತುಂಬ ಹಾಲು ಹಳ್ಳವ ಹರಿಸಿ
ಶಾಂತಿ ಸಮತೆಯ ಅಂದು ತೋರಿಬಿಟ್ಟ
ಬೆಳ್ಳಿನಗುವಿನ ತುಂಬ ಬೆಂಕಿ ಕಿಡಿಗಳು ಹಾರಿ
ಕ್ರಾಂತಿಗೀತೆಯ ಹಾಡು ಇಂದು ನನ್ನೊಟ್ಟಿ

–ಇಂಥ ಆಹ್ವಾನದಲ್ಲಿ ನಿಸರ್ಗವನ್ನು ಹೋರಾಟಕ್ಕೆ ಒಗ್ಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅದಮ್ಯ ಆಸಕ್ತಿ ಇದೆ.

ಮೇಲುಕೀಳುಗಳೆಲ್ಲ ಸುಟ್ಟುಹೋಗಲಿ ಕ್ಷಣದಿ
ಹೊಸಮೊಗ್ಗೆ ಹೂವಾಗಿ ಅರಳು ಆಮೇಲೆ

– ಎಂದು ಆಶಿಸುವ ಕವಿ, ಕವಿತೆಯ ಮೊದಲ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಮಲ್ಲಿಗೆಯ ಸಾಮರಸ್ಯ ಸತ್ವವನ್ನು ದಾಖಲಿಸುತ್ತ ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಘರ್ಷ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ತಲುಪುತ್ತಾರೆ. ಈ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರ ' ಸರಳವಾಗಿ' ಸಂಭವಿಸುತ್ತದೆ. ಸರಳತೆಯೇ ದೋಷವೆಂದು ನನ್ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಲ್ಲ; ಈ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರ ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ನಾನು ಬಯಸುವುದಿಲ್ಲ. ಸಾಮರಸ್ಯದಿಂದ ಸಂಘರ್ಷದೆಡೆಗೆ ಸಾಗುವ ಕವಿತೆಯ ವಿವರಗಳು ಸಹಜ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ನನ್ನ ಅನಿಸಿಕೆ. ಮೊದಲ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಮಾರ್ದವತೆಯೇ ಮೈವೆತ್ತಂತೆ ಬಿಚ್ಚಿಕೊಳ್ಳುವ ಮಲ್ಲಿಗೆಯ ಸಾಮರಸ್ಯ ತತ್ವದ ವಿವರಗಳ ಒಳಗಿಂದಲೇ ಸಂಘರ್ಷ ಸ್ಥಿತಿಯೊಂದು ಹುಟ್ಟಿಬರುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕವಿತೆಯ ರಚನೆಯಾಗಿದ್ದರೆ ಅಥವಾ ಬೇರಾವುದೇ ಸಾರ್ಥಕ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದ್ದರೆ ಇದೊಂದು ಪ್ರಮುಖ ಪದ್ಯವಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ನಿಸರ್ಗ ಮತ್ತು ಹೋರಾಟಗಳನ್ನು ಒಂದಾಗಿಸುವ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಈ ಕವಿತೆ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಬಂಡಾಯಮುದ್ರೆಯೊತ್ತಿ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯ ಆಯಾಮ ಕೊಡುವ ಪ್ರಯತ್ನದಲ್ಲಿ ಸತ್ಯಾನಂದ ಪಾತ್ರೋಟರು 'ಜಾಜಿಮಲ್ಲಿಗೆ'ಯಂತೆ ಪೂರ್ಣ ಪ್ರಮಾಣದ ಯಶಸ್ಸು ಪಡೆಯುವುದಿಲ್ಲ.

ಆದರೆ ಪಾತ್ರೋಟರ ಪ್ರೇಮಪದ್ಯಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕ ಆಯಾಮವನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತಲೇ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗುತ್ತವೆ.

ಜಗದ ಕಣ್ಣು ,ಒಂದಾಗು ಚೆಲುವೆ, ಮಾತನಾಡದ ಹುಡುಗಿ, ನನ್ನ ಪ್ರೀತಿಯ ಹುಡುಗಿ, ಮದುವೆಯಾಗುವ ಹುಡುಗಿಗೆ, ನೆನಪಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಗೆಳತಿ, ನಾನು ನನ್ನವರು,

ಕನ್ಯಾಮಣಿಗಳು, ಬಡವನಾದರೇನು ಪ್ರಿಯೆ – ಈ ಎಲ್ಲ ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲೂ ಪ್ರೇಮ ಹಾಸುಹೊಕ್ಕಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಹೆಣ್ಣಿನ ಅಂಗಾಂಗ ವರ್ಣನೆಯಲ್ಲಿ ಜೊಲ್ಲು ಸುರಿಸುವ ಅಕ್ಷರಗಳು ಇಲ್ಲಿಲ್ಲ. ತನ್ನ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ ಸ್ತರದ ಮೂಲಕ ಹೆಣ್ಣಿನ ಜೊತೆ ಮಾತನಾಡುವ ಮಾರ್ದವತೆಯಿದೆ. ಆಪ್ತತೆಯಲ್ಲೇ ಅರಿವನ್ನು ಅರಳಿಸುವ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ. ಈ ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ನನ್ನ ಪ್ರೀತಿಯ ಹುಡುಗಿ, ನೆನಪಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಗೆಳತಿ, ಮಾತನಾಡದ ಹುಡುಗಿ ಮತ್ತು ನನ್ನ ಕನಸಿನ ಹುಡುಗಿ ಎಂಬ ರಚನೆಗಳು ಚೆನ್ನಾಗಿವೆ. ಇಲ್ಲಿನ ಕನಸುಗಾರಿಕೆ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡೇ ರೂಪುದಳೆಯುವುದರಿಂದ ದುರಂತದ ಅನುಭವ ದ್ರವ್ಯವನ್ನೂ ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ಎದೆಯ ತೋಟದ ತುಂಬ ಕನಸುಗಳ ಕಟ್ಟಿ
ಚಂದ್ರಮನ ಬೆಳಕಲ್ಲಿ ತಂಗಾಳಿ ಚಿಮುಕಿಸಿ
ನಿನ್ನೆ ಇದ್ದವಳು ಇಂದು ಕಾಣೆಯಾಗಿಹಳು
ನನ್ನ ಕನಸಿನ ಹುಡುಗಿ
ಗಾನ ಗಂಧವತಿ
ಪೈರಾಗುವ ಮೊದಲು ಬೂದಿಯಾಗಿಹಳು

ಹೀಗೆ ಕವಿತೆಯಾಗಿಸುವ ಕ್ರಮದಲ್ಲೇ ಸತ್ಯಾನಂದ ಪಾತ್ರೋಟರ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯಿದೆ. 'ಹಂದಿ'ಯನ್ನು ಕುರಿತು ಹೊಸ ನೆಲೆಯಿಂದ ಬರೆಯುವ ಈ ಕವಿ ನಿಜಕ್ಕೂ ಕುತೂಹಲ ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅಂತೆಯೇ ಧಾರವಾಡದ ಮಳೆಯ ಬಗ್ಗೆ ರಚಿತವಾಗಿರುವ ಎರಡು ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ಮೂಡಿಸುವ 'ನಗರ ದರ್ಶನವೂ' ಗಮನಾರ್ಹ. ಗಾಂಧೀಜಿ, ಮಂಡೇಲಾ, ಬಸವಣ್ಣ ಇಂಥ ಚೇತನಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಕವಿತೆಗಳು ಆಂಶಿಕ ಸಾರ್ಥಕತೆಯನ್ನು ಪಡೆದಿವೆ. 'ಪಂಚೆಯುಡಿಗೆಯ ಮುದುಕ' ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತಮ ಉದಾಹರಣೆ. ಆದರೆ ಆಯಾ ವ್ಯಕ್ತಿವಿಶೇಷಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲನೆಗೊಳಪಡಿಸುತ್ತಲೇ ಗೌರವಿಸುವ ನೆಲೆಗಿಂತ ಏಕಮುಖ ಪ್ರಶಂಸೆ ಮತ್ತು ಸಾಮಾನ್ಯೀಕೃತ ಹಳಹಳಿಕೆಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ಇಂಥ ರಚನೆಗಳು ಪಾತ್ರೋಟರನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಹೆಸರಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿಲ್ಲ. ನಡು ನಡುವೆ ನಿರಾಸೆ ಹುಟ್ಟಿಸುವ ಕೆಲ ರಚನೆಗಳನ್ನು ಮರೆಸುವಂತೆ ನಿಸರ್ಗ ಪ್ರೇಮ, ಇತಿಹಾಸದ ವಸ್ತುವುಳ್ಳ ಕವಿತೆಗಳು ನಮ್ಮನ್ನು ಕಾಡಿಸತೊಡಗುತ್ತವೆ.

ಕೆಲ ರಚನೆಗಳನ್ನು ಮರೆಸುವಂತೆ ನಿಸರ್ಗ ಪ್ರೇಮ, ಇತಿಹಾಸದ ವಸ್ತುವುಳ್ಳ ಕವಿತೆಗಳು ನಮ್ಮನ್ನು ಕಾಡಿಸತೊಡಗುತ್ತವೆ.

'ಕಥೆ ಹೇಳಲೇ ಅಜ್ಜ' ಎಂಬ ಕವಿತೆಯನ್ನೇ ನೋಡಿ; ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಮೊಮ್ಮಗನಿಗೆ ಅಜ್ಜ ಕತೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಮೊಮ್ಮಗನೇ ಅಜ್ಜನಿಗೆ ಕತೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅಜ್ಜನ ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆಯೂ ಪುರಾಣವಾಗುವ ಅಪಾಯವಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಎಚ್ಚೆತ್ತ ಮೊಮ್ಮಗನ ಕತೆಯಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆ ಪುರಾಣಗಳನ್ನು ಹೊಸ ಕಣ್ಣಿಂದ ಕಂಡುಕೊಂಡ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಪರಂಪರೆ

ಇರುತ್ತದೆ. ಸತ್ಯಾನಂದ ಪಾತ್ರೋಟರ ಗಮನಾರ್ಹ ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲೊಂದಾದ 'ಹುಟ್ಟಬೇಕಾಗಿದೆ'ಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸುವುದು ಅಗತ್ಯ. ಈ ಕವಿತೆ ಅದಮ್ಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಕಲ್ಪದಿಂದ ಕೂಡಿದೆ. 'ಹೊಸ ಬೇರು ಹೊಸ ಚಿಗುರು ಹುಟ್ಟಬೇಕಾಗಿದೆ' ಎಂಬುದು ಕವಿತೆಯ ಆಶಯ. 'ಹಳೇ ಬೇರು ಹೊಸ ಚಿಗುರು ಕೂಡಿರಲು ಮರ ಸೊಬಗು' ಎಂದು ಭಾವಿಸುವ ಮನಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಮೀರಿದ 'ಹೊಸ ಬೇರು ಹೊಸ ಚಿಗುರು' ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಪಾತ್ರೋಟರ ಕವಿತೆಗಳ ಪ್ರಮುಖ ಆಶಯವಾಗಿದೆ.

ಸತ್ಯಾನಂದ ಪಾತ್ರೋಟರ ಕೆಲ ರಚನೆಗಳಲ್ಲಿ ವಾಚಾಳಿತನ ಮುಖ ಚಾಚಿದೆ. ಅಂಥ ಕಡೆ ಕವಿತೆ ಶಿಥಿಲ ಶಿಲ್ಪವಾಗುತ್ತದೆ. 'ಅನುಕೂಲ ಸಿಂಧು'ವಿನಂಥ ಕವಿತೆ ಇದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆ. ಇದಲ್ಲದೆ ಕವಿಗೆ ಕಟ್ಟುವ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಪೆಟ್ಟು ಬೀಳುವಂಥ ಅನಗತ್ಯ ಪ್ರಾಸಪ್ರಿಯತೆ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ತಲೆಹಾಕುವುದುಂಟು. ಈ ದೋಷಗಳನ್ನು ಮೀರುವುದು ಇವರಿಗೆ ಕಷ್ಟಕರವೇನೂ ಅಲ್ಲ.

ದಲಿತ ಲೋಕದ ಬಂಡಾಯ ಪ್ರತಿಭೆಯಾದ ಸತ್ಯಾನಂದ ಪಾತ್ರೋಟ ಅವರು ನಮ್ಮ ನಡುವಿನ ಉತ್ತಮ ಕವಿಗಳಲ್ಲೊಬ್ಬರಾಗಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಈ ದಿಕ್ಕು ಮತ್ತಷ್ಟು ದೃಢವಾಗಲಿ ಎಂದು ಹಾರೈಸುತ್ತೇನೆ.

ಅಕ್ಟೋಬರ್ ೧೯೯೦

ಜಂಬಣ್ಣ ಅಮರಚಿಂತರ 'ಅಧೋಜಗತ್ತಿನ ಅಕಾವ್ಯ'

ಶ್ರೀ ಜಂಬಣ್ಣ ಅಮರಚಿಂತ ಅವರ 'ಅಧೋಜಗತ್ತಿನ ಅಕಾವ್ಯ'ಕ್ಕೆ ಮುನ್ನುಡಿ ಬರೆಯುವುದು ನನಗೆ ನಿಜಕ್ಕೂ ಸಂತೋಷದ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ. ಇದು ಉಪಚಾರದ ಹೊಗಳಿಕೆಯಲ್ಲ. ಕೆಲವು ಕೃತಿಗಳಿಗೆ ಮುನ್ನುಡಿ ಬರೆಯುವುದು ಒಂದು ರೀತಿಯ ಕಿರಿಕಿರಿಯ ಕೆಲಸ. ಓದಿದಾಗ ಉತ್ತಮ ಅನುಭವವನ್ನೂ ಕೊಡದೆ, ಬರೆಯುವಾಗ ಖುಷಿಯನ್ನು ಕೊಡದ ಕೃತಿಗಳ ಕಷ್ಟ ಮುನ್ನುಡಿ ಬರೆದವರಿಗೇ ಗೊತ್ತು. ಅದರಲ್ಲೂ 'ಮುನ್ನುಡಿ'ಯನ್ನು ಮುಖಸ್ತುತಿಯ ಮಾಧ್ಯಮ ಮಾಡದೆ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಒರೆಗಲ್ಲು ಮಾಡುವವರಿಗೆ ಈ ಕಷ್ಟದ ಅರಿವು, ಅನುಭವಗಳು ಹೆಚ್ಚು. ಜಂಬಣ್ಣ ಅಮರಚಿಂತ ಅವರ ಈ ಸಂಕಲನ ಇಂಥ ಕಷ್ಟಕೊಡದೆ ತೀರಾ ಆತ್ಮೀಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಬಂಡಾಯ ಕಾವ್ಯ – ಅಷ್ಟೇಕೆ ಇಡೀ ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನೇ– ಅನುಮಾನದಿಂದ ನೋಡುವವರು ಹೆಚ್ಚು. ಇಂಥವರು ನಮಗಿಂತ ಹಿಂದಿನ ಪೀಳಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕರಿದ್ದಾರೆ. ನಮ್ಮ ಪೀಳಿಗೆಯಲ್ಲೇ ಕೆಲವರಿದ್ದಾರೆ. ಅನುಮಾನಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಹುಟ್ಟಿದವರಿಗೆ ಉತ್ತರ ಕೊಡುವ ಕಷ್ಟ ಈಗ ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೂ ವ್ಯರ್ಥ. ಆದರೆ ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಳುವಳಿಯಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಯಾವುದೇ ಹೊಸ ನೆಲೆ–ನಿಲುವುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಸಹಾನುಭೂತಿಪರತೆಯಿಂದಲೇ ಅನುಮಾನ ವ್ಯಕ್ತಮಾಡುವವರ ಟೀಕೆ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳನ್ನು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಸಂವಾದಿಸುವುದು, ಸರಿಯೆನ್ನಿಸಿದರೆ ತಿದ್ದಿಕೊಳುವುದು ಯಾವತ್ತೂ ಆರೋಗ್ಯಕರ ಮಾರ್ಗ. ಅನೇಕರ ಅನುಮಾನಗಳಲ್ಲಿ ಬಂಡಾಯ ಕಾವ್ಯ ಕೇವಲ ಘೋಷಣೆ ಮತ್ತು ಸಿಟ್ಟಿನ ಬಯ್ಗಳಿಂದ ತುಂಬಿ ಕವಿತೆಯ ಕೆಲ ಮೂಲಭೂತ ಅಂಶಗಳನ್ನೂ ಮರೆತಿದೆ ಎಂಬುದೂ ಒಂದು. ಶುಷ್ಕ ಘೋಷಣೆ ಮತ್ತು ಬಯ್ಗಳನ್ನು ಯಾರೂ ಕಾವ್ಯವೆಂದು ಕರೆಯಬೇಕಿಲ್ಲ. ಕವಿತೆಯ ಮಾತುಗಳು ಮಾನವೀಯವಾಗುವುದರ ಮೂಲಕ ನಮ್ಮೊಂದಿಗೆ ಸಂವಾದಿಸಲು ಶಕ್ತವಾಗಬೇಕು. ನಮ್ಮ ಮಾತುಗಳು ಮಾನವೀಯವಾಗುವಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವ ಭಾವ ಬಂಧ, ಕವಿತೆಯ ಯಶಸ್ಸನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ; ನಮ್ಮೊಳಗಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಮೀಟುತ್ತದೆ. ಜಂಬಣ್ಣ ಅಮರಚಿಂತರ ಈ ಸಂಕಲನದ ಬಹುಪಾಲು ಕವಿತೆಗಳಿಗೆ ಈ ಗುಣ ಇರುವುದರಿಂದಲೇ ನನಗೆ 'ಮುನ್ನುಡಿ' ಬರೆಯಲು ಖುಷಿಯಾಗುತ್ತಿದೆ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಮೊದಲ ಓದಿನಲ್ಲೇ ಇಲ್ಲಿನ ಕೆಲವು ಕವಿತೆಗಳು ಇವರೊಬ್ಬ ಒಳ್ಳೆಯ ಕವಿಯೆಂಬುದಕ್ಕೆ ನಿಸ್ಸಂದಿಗ್ಧ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗುತ್ತವೆ. ಬಂಡಾಯ ಕಾವ್ಯದ ಬಗೆಗಿನ ಅನುಮಾನಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರವೆಂಬಂತೆ ಕೆಲ ಕವಿತೆಗಳು ಸದ್ದಿಲ್ಲದೆ ಸತ್ವಶಾಲಿ ರಚನೆಗಳಾಗಿವೆ.

'ಕವನ' ಎಂಬ ಕವನದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯಸೃಷ್ಟಿಯ ಬಗ್ಗೆ, ಕವಿ ಹೀಗೆ ಹೇಳಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ–

ಮೂಲೆ ಮೂಲೆಗೆ ಹರಡಿದ
ಕಸದ ಸಾರ ಹೀರಿ
ದಬಾಯಿಸಿದಷ್ಟೂ ಪುಟಿದು
ಧುತ್ತೆಂದು ಎದ್ದು
ಚಿಗುರೊಡೆಯುವುದು
ಕವನ

ತಮ್ಮ ಕವಿತೆ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುವ ವಿಧಾನವನ್ನು ಹೀಗೆ ಹೇಳುವ ಕವಿ 'ಕೊಳಲು' ಎಂಬ ಕವನದಲ್ಲಿ ಅದರ ನೆಲೆ – ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಹೀಗೆ ಕಟ್ಟಿಕೊಡುತ್ತಾರೆ:

ನೋವಿಲ್ಲದ ನುಡಿ ಏಸು ನುಡಿದರೇನು?
ರಂಧ್ರವಿಲ್ಲದ ಕೊಳಲು ನುಡಿಸಿದಂತೆ
ಸ್ವರವಿಲ್ಲ, ರಾಗವಿಲ್ಲ, ಭಾವವಿಲ್ಲ –
ಬರಿಯ ಬೊಂಬಿನ ಜೊತೆ ಗುದ್ದಾಡಿದಂತೆ
ಕೊರೆದಾಗ ನೋವು ಎದೆಯ ತುಂಬ ರಂಧ್ರ
ಪ್ರತಿಮಾತು ಕಾವ್ಯ ನುಡಿ ಹಾಡು ಹೊನಲು
ವೇದನೆಯ ಅಳಲು ಜೀವಂತ ಕೊಳಲು

ಈ ಮೂಲಕ ಜಂಬಣ್ಣನವರು ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯದ ನೆಲೆಯನ್ನಷ್ಟೇ ಹೇಳುತ್ತಿಲ್ಲ, ಬಂಡಾಯ ಕಾವ್ಯದ ಒಲವು–ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಕವಿತೆಯಾಗಿಸಿದ್ದಾರೆ.

'ಕಣ್ಣೀರು – ಜೊತೆ ಸಂಭಾಷಣೆ' ಎಂಬ ಪದ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಮತೋಲ, ಸ್ಪಷ್ಟ ನೆಲೆಯಿದೆ. 'ಕಣ್ಣೀರು' ಎಂಬ ಹೆಸರಿನ ಕವಿಯೊಬ್ಬನನ್ನು 'ಏನ್ರೀ ನಿಮ್ಮ ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಮನಬಿಲ್ಲು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಕಣ್ಣೀರು ಅಲ್ಲ' ಅಂದಾಗ 'ತುಂತುರು ಹನಿಗಳಲ್ಲಿ ಸೂರ್ಯ ರಶ್ಮಿ ತೂರಿ ಬಂದಾಗ ಕಾಮನಬಿಲ್ಲು ಕಾಣುವಂತೆ' ತನ್ನ ಕವಿತೆ ಎಂದುತ್ತರಿಸಿದನಂತೆ. ಸಂಭಾಷಣೆಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಈ ಪದ್ಯದಲ್ಲಿ ಜಂಬಣ್ಣನವರಿಗಿರುವ ಬಂಡಾಯ ಕಾವ್ಯದ ಸರಿಯಾದ ಅರಿವಿಗೆ ಮತ್ತಷ್ಟು ಪುರಾವೆ ಸಿಗುತ್ತದೆ. ಜಂಬಣ್ಣನವರ ಈ ಸೃಜನಶೀಲ ಪ್ರಜ್ಞೆ, ಅವರಿಂದ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಬೇರುಬಿಟ್ಟ ಬಂಡಾಯ ಕವಿತೆಗಳನ್ನು ಬರೆಸಿದೆ.

ಜಂಬಣ್ಣನವರ ಮುಖ್ಯ ಕವಿತೆಗಳ ಪ್ರಧಾನ ಗುಣವೆಂದರೆ ಸಂವಾದ ಶೈಲಿ. ಈ ಸಂವಾದ, ಕವಿ ಬೇರೊಬ್ಬರನ್ನು ಉದ್ದೇಶಿಸಿ ಮಾತನಾಡುವುದರಿಂದ ಮತ್ತು ಓದುಗನೊಂದಿಗೆ ಒಂದಾಗಿ ಮಾತನಾಡುವ ಆಪ್ತತೆಯಿಂದ ಸಾಧಿತವಾಗಿದೆ. ಇವರ ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿರುವ ಶೋಷಿತನ ಸಿಟ್ಟು, ವ್ಯಂಗ್ಯ, ವಿಷಾದಗಳು ಹಾದಿಬಿಟ್ಟ ಆರ್ಭಟವಾಗದೆ

ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಮುಟ್ಟುವ ಮಾಧ್ಯಮವಾಗುತ್ತವೆ. ಇದು ಇವರ ಕವಿತೆಗಳ ಯಶಸ್ಸಿನ ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣ.

ಮೊದಲ ಕವಿತೆ 'ಕೋಟೆ' ಎರಡು ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ, ಬಂಡಾಯ ಕವಿಯೊಬ್ಬ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಂಡ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ದಾಖಲೆಯಾಗಿದೆ. ಮೊದಲ ಭಾಗ 'ರಕ್ತಸಿಕ್ತವಾದ ಏಳುಸುತ್ತಿನ ಕೋಟೆ'ಯನ್ನು 'ಯಾರು ಕಟ್ಟಿದರಯ್ಯ ಯಾರು ಕಟ್ಟಿದರು?' ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಲೇ ಉತ್ತರ ಹುಡುಕಿದೆ. ನಮ್ಮ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ರಾಜರೇ ವಿಜೃಂಭಿಸಿ, ಅವರ ಕೋಟೆ ಕೊತ್ತಲ ಕಟ್ಟಿದ ಶ್ರಮಜೀವಿ ವರ್ಗದ ನೆನಪೇ ಇಲ್ಲದಿರುವುದನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹೇಳುವ ಈ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಬರುವ 'ಪಟ್ಟವೇರಿದೊಬ್ಬನಿಗಾಗಿ ಚಟ್ಟವೇರಿದವರೆಷ್ಟೋ' ಎಂಬ ಮಾತು ಕೇವಲ ಪ್ರಾಸಪ್ರಿಯತೆಯಾಗದೆ ಆಳುವ ವರ್ಗದ ಕ್ರೂರ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವ ಒಂದು ವಾಕ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಕವಿತೆಯ ಎರಡನೇ ಭಾಗ ಕೋಟೆ ನಿರ್ಮಾಣ ಸಂದರ್ಭದ ಶೋಷಣೆ ಸಮಕಾಲೀನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೂ ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಧ್ವನಿಸಿದೆ.

'ಗೊಮ್ಮಟೇಶನ ಜೊತೆಗೆ ಒಂದು ಆಪ್ತಾಲೋಚನೆ' ಒಂದು ಉತ್ತಮ ಕವನ. ಗೊಮ್ಮಟೇಶನೊಂದಿಗೆ ಸಂವಾದ ನಡೆಸುವ ತಂತ್ರದಿಂದ ಕೂಡಿದ ಈ ಕವನ ಆತ್ಮೀಯ ಲಯಗಾರಿಕೆ, ವ್ಯಂಗ್ಯ–ವಿಡಂಬನೆಗಳ ತೀವ್ರತೆಗಳಿಂದ ನಮ್ಮೊಂದಿಗಿನ ಆಪ್ತಾಲೋಚನೆಯೂ ಆಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಈ 'ಆಪ್ತಾಲೋಚನೆ' ಶೋಷಣೆಯ ಸೂಕ್ಷ್ಮವನ್ನು ಅನಾವರಣಗೊಳಿಸುವ ಕ್ರಿಯೆಯಿಂದ 'ಮಹಾ – ಮಸ್ತಾಭಿಷೇಕ'ದ ಅರ್ಥಹೀನತೆಯನ್ನು 'ಅನಗತ್ಯ' ಆಕ್ರೋಶವಿಲ್ಲದೆ ಹೇಳುವ ಸಮಚಿತ್ತದ ಶೋಧವಾಗಿದೆ.

ನಿಂತಿರುವರು ಸ್ವಾಮಿ ನಿನ್ನಂತೆ ಸಾಲು ಸಾಲು
ಬಲವಿಲ್ಲದ ಬಾಹುಬಲಿಗಳು
ಹೊಟ್ಟೆಗಿಲ್ಲದೆ, ಬಟ್ಟೆಗಿಲ್ಲದೆ
ಶತಶತಮಾನ ನರಳಿದವರು

– ಎನ್ನುತ್ತ ಮುಂದೆ ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವ ಚಿತ್ರ ನಮ್ಮೆದುರಿನ ಕಟು ವಾಸ್ತವವಾಗಿದೆ –

ಪುಟ್ಟ ಪುಟ್ಟ ಬೆತ್ತಲೆ ಸ್ವಾಮಿಗಳು
ಕನಸನ್ನು ತಿಂದು, ಕಣ್ಣೀರು ಕುಡಿದು
ಕ್ಷೀರವಲ್ಲದ ನಿತ್ಯ ಕಣ್ಣೀರ ಕ್ಷಾರಾಭಿಷಿಕ್ತರು
ಸುಗಂಧದ ಗಂಧ ಅರಿಯದ,
ಸಫಾಯಿ ಗುಂಡಿಯಲ್ಲಿ, ನರಕದ ಕುಣಿಯಲ್ಲಿ
ಸತ್ತು ಪರರಿಗೆ ಸುಖದ ಫಸಲಾದವರು
ಬತ್ತಲಾಗಿಯೂ ಬಯಲು ಬೇಡದವರು.

ಬಂಡಾಯ ಕವಿಯೊಬ್ಬ ಜಗತ್ತನ್ನು ನೋಡುವ ದೃಷ್ಟಿ ಹೇಗೆ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತದೆಯೆಂಬುದಕ್ಕೆ 'ಪ್ರಕೃತಿ ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯ'ದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಕೆಳಕಂಡ ಸಾಲುಗಳು ಶಕ್ತ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿವೆ–

ಬೆಳಕು ತುಂಬಿದ ಬಯಲಿಗೆ
ಬುರುಖಾ ತೊಡಸಿದ ಹಾಗೆ
ಕಾರ್ಮೋಡ ದಂಡು ಮುತ್ತಿದವು

– ಇದು ಕೇವಲ ಚಿತ್ರಕ ಶಕ್ತಿಯಾಗದೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಶಕ್ತಿಯಾಗುವುದೇ ಕವಿಯ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ.

ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ನಿರ್ಲಕ್ಷಿತ ಜನಾಂಗಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನೆಲೆ ವಿಜೃಂಭಿತ ವಿವರವಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ; ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಾರದು. ಕೆಲವರು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಲೋಕದ ವಿವರಗಳನ್ನು ಕಿಂಚಿತ್ತೂ ಕೊಡದೆ ಸಾಮಾನ್ಯೀಕೃತ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿರುತ್ತಾರೆ; ಇನ್ನು ಕೆಲವರು ವಿವರಗಳನ್ನಷ್ಟೇ ಕೊಟ್ಟು ಅವುಗಳನ್ನು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೈಭವದ ನೆಲೆಗೆ ಕೊಂಡೊಯ್ದು ಚರಿತ್ರೆಯ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಹುಡುಕದೆ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ನಿರ್ಲಕ್ಷಿತ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿವರಗಳ ಒಳಗಿಂದಲೇ ಚಲನಶೀಲ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸುವ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿ ಹೆಚ್ಚು ಅಪೇಕ್ಷಣೀಯವಾದುದು. ಇಂಥ ಕಡೆ ನಿರ್ಲಕ್ಷಿತ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವೈಭವೀಕರಣದಲ್ಲಿ ಯಥಾಸ್ಥಿತಿಯ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ; ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿವರಗಳೊಂದೂ ಇಲ್ಲದ ಸಾಮಾನ್ಯೀಕೃತ ಪ್ರಗತಿಪರತೆಯೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ; ನಿರ್ಲಕ್ಷಿತ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿವರಗಳೇ ಒಡಲಾಗಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತ ಬಂಡಾಯದ ಆಶಯ ಅಂತರ್ಗತವಾದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ವಿಧಾನವಿರುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿವರಗಳು ಆಶಯಕ್ಕನುಗುಣವಾದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ವಿನ್ಯಾಸವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತವೆ. ಇಂಥ ಒಂದು ಪ್ರಯತ್ನವಾಗಿ ಜಂಬಣ್ಣ ಅಮರಚಿಂತ ಅವರ 'ಪೆಟ್ರೋಮ್ಯಾಕ್ಸ್ ಹೊತ್ತ ಕೊರವರು' ಎಂಬ ಕವಿತೆಯನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಬಹುದು.

ಕೊರವರು ಪೆಟ್ರೋಮ್ಯಾಕ್ಸ್ ಹೊರುವ ಕಾಯಕವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಬೆಳಕು ನೀಡುವ ಕಾಯಕವಿದು; ಆದರೆ ಅವರ ಬದುಕಿಗೇ ಬೆಳಕಿಲ್ಲ. ಇವರು ಹೊತ್ತ ಪೆಟ್ರೋಮ್ಯಾಕ್ಸ್ ಬೆಳಕಲ್ಲಿ ಇತರರೆಲ್ಲ ಕಾಣುತ್ತಾರೆ, ಇವರೇ ಕಾಣಿಸುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬ ಕವಿಯ ಮಾತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಈ ವಿವರಕ್ಕೆ ಎದುರಾದ ವ್ಯಂಗ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಕವಿತೆಯ ಕೆಳಕಂಡ ಸಾಲುಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿ–

ಇದ್ದವರು ಕದ್ದವರು
ಚುನಾವಣೆ ಗೆದ್ದವರು
ಇವರು ಹೊತ್ತ ಬೆಳಕಲ್ಲಿ
ಲಕಲಕ ಹೊಳೆದರು!

ಯಾರಯ್ಯ ಯಾರಿವರು?
ಕಣ್ಣಿಗಂತೂ ಕಾಣರು
ಪೆಟ್ರೋಮ್ಯಾಕ್ಸ್ ಹೊತ್ತವರು
ಬೆಳಕಿನಡಿಯ ಕತ್ತಲಲ್ಲಿ
ಕತ್ತಲಾಗಿ ನಿಂತವರು
ಕತ್ತಲೆಯ ಹುದಲಲ್ಲಿ
ಹೂತು ಹೋಗುತ್ತಿರುವವರು

'ಬೆಳಕಿನಡಿಯ ಕತ್ತಲಲ್ಲಿ ಕತ್ತಲಾಗಿ ನಿಂತ' ಕೊರವರು ಶ್ರಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸ್ಥಿತಿಯೊಂದನ್ನು ಸಂಕೇತಿಸುತ್ತಾರೆ. ತಮ್ಮ ಶ್ರಮದಿಂದ ಬರುವ ಬೆಳಕು ತಮಗೇ ಇಲ್ಲದ ಸ್ಥಿತಿ ಅವರದಾಗಿದೆ. ಇದನ್ನು ಕವಿಯು ವೇದನೆ ಮತ್ತು ವ್ಯಂಗ್ಯಗಳ ಒಕ್ಕೂಟದಲ್ಲಿ ಒಡಮೂಡಿಸಿದ್ದಾರೆ.

'ಅಧೋಜಗತ್ತಿನ ಅಕಾವ್ಯ'ವು ಸಾಹಿತ್ಯ ರಚನೆಯ ಇತಿಹಾಸವನ್ನೇ ವಿಡಂಬಿಸುತ್ತ ಹೊಸ ನೋಟ– ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡ ಪದ್ಯವಾಗಿದೆ. ಅಕ್ಷರ ಸಂಯೋಜನೆಯ ವಿವರಗಳಲ್ಲೇ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂರಚನೆಯನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೊಡ್ಡುವ ಈ ಪದ್ಯಭಾಗವನ್ನು ಗಮನಿಸಿ –

ಸಂಘರ್ಷದಲಿ, ಸಂಧಿಯಲಿ ತಮ್ಮ ನೆಲೆ ಕಾಣಲು
ಅಲ್ಪಪ್ರಾಣಗಳನು ಮಹಾಪ್ರಾಣಗಳು ನುಂಗಲು
ಎಷ್ಟೋ ಅದೆಷ್ಟೋ ಶಬ್ದ ಲೋಪಗೊಂಡವು
ವರ್ಣಾಶ್ರಮದ ಕಟ್ಟಿನಲಿ ವರ್ಣ ವಿಭಜನೆಗೊಂಡು
ವಿವಿಧ ರಂಗಿನ ಮುಖವಾಡ ಧರಿಸಿ
ಶತ – ಮತಗೊಂಡು ಶತಪಥಗಳಲಿ ಕುಣಿಯುವ
ಬಹುರೂಪಿ ಶಬ್ದಗಳು

....
ಜಾತಿಗೆ ಬರದವೆಂದು, ಬಳಕೆಯಾಗದ
ಅಧೋಗತಿಗಿಳಿದ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯ ಶಬ್ದಗಳು

– ಈ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಸಮಾಜವಿಜ್ಞಾನ, ಭಾಷಾವಿಜ್ಞಾನ ಎಲ್ಲವೂ ಒಟ್ಟಿಗೆ ಕ್ರಿಯೈಕ್ಯವಾಗಿರುವ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಕ್ರಮ ಅಸಾಧಾರಣವಾದುದು. ಕಡೆಗೆ ಕವಿ ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ–

ಹೇಳು ಗೆಳೆಯಾ, ವ್ಯಾಕರಣ ಪಂಡಿತನೇ–
ಜಟಿಲಗೊಂಡ ಸಮಾಜ ವ್ಯಾಕರಣ ಬಿಡಿಸುವುದು ಹೇಗೆ?
ಚದುರಿದ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಸಂಚಯಿಸಿ,

ವಾಕ್ಯ ಅರ್ಥ ತುಂಬುವುದು ಹೇಗೆ?
ಕ್ಷರವಾಗುತ್ತಿರುವ ಬದುಕನ್ನು
ಅಕ್ಷರವಾಗಿಸುವುದು ಹೇಗೆ?
ಅಕಾವ್ಯ ಅಧೋಜಗತ್ತನ್ನು ಕಾವ್ಯವಾಗಿಸುವುದು ಹೇಗೆ?

–ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿವೆಯೆ? ಸಮಾಜ ವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿವೆಯೆ? ಭಾಷಾ ವ್ಯಾಕರಣಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿವೆಯೆ? ರಾಜಕಾರಣಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿವೆಯೆ? ಈ ಎಲ್ಲ ನೆಲೆಗಳ ಸಾವಯವ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಬದುಕಿನ ಭೀಕರತೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿವೆ. ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಐಕ್ಯ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಸಾಧಿಸುವ ಜಂಬಣ್ಣ ಅಮರಚಿಂತರ ಚಿಂತನೆ ಅಕ್ಷರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಅಂತಃಸತ್ವ ತುಂಬುವ ಆಶಯದಿಂದ ಕೂಡಿದೆ. ಅವರ 'ಅಕ್ಷರ'ವೆಂಬ ಕವಿತೆ ಇದನ್ನೇ ಧ್ವನಿಸುತ್ತದೆ–

ಅಕ್ಷರವೆಂಬುದು ಅಚ್ಚಿನ ಮೊಳೆಯಲ್ಲ
ಶಾಶ್ವತ ಸತ್ಯದ ಮೊಳಗೆ
ಬರಹವೆಂಬುದು ಶಬ್ದದ ಹೊರೆಯಲ್ಲ
ಹರಡಿದ ಜ್ಞಾನದ ಕಣಜ
ಎತ್ತಿಕೊ ಒಂದಿಷ್ಟು ಬಿತ್ತಿಕೊ
ಕ್ರಾಂತಿ ಋತುಗಳಲಿ ಬೆಳೆದುಕೊ
ತೂರಿಕೊ ಪೂರ್ತಿ ತೂರಿಕೊ
ಗಾಳಿಗೆ ಹಳೆ ಸುಂಕು ತೂರಿಕೊ
ತಿಳಿದುಕೊ ಪೂರ್ತಿ ಉಳಿದುಕೊ
ಹುಳುಕು ಕಾಳಲ್ಲಿ ಬೀಜವಾಗಿ
ತಾಜಾ ಬೀಜವಾಗಿ ಉಳಿದುಕೊ

–ವ್ಯವಸಾಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ವಿವರಗಳ ಮೂಲಕ ಅಕ್ಷರಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹೊಣೆಯನ್ನು ಸಾದರಪಡಿಸುವ ಪರಿಯನ್ನು ಮೇಲಿನ ಪದ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು.

ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿವರ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಹೊಣೆಗಳನ್ನು ಒಗ್ಗೂಡಿಸುವ ಪ್ರಗತಿಪರ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪದ್ಯವಾಗಿಸುವ ಗಮನಾರ್ಹ ರಚನೆಗಳಿಗೆ, ಮೇಲೆ ಚರ್ಚಿಸಿದ ಕವಿತೆಗಳೊಂದಿಗೆ, 'ತೇರು ಸಿಂಗಾರ ಗಾಲಿ ಅದ್ದಾರ', 'ಜನಾರಣ್ಯದೊಳಗೊಂದು ಬೇಟಿ', 'ಶುಭವಾಗುತ್ತೈತಿ' ಮತ್ತು 'ವಿಷನಾಗರದೇವಿಯ ಜಕಣಿಹಾಡು'– ಎಂಬ ಕವಿತೆಗಳನ್ನೂ ಅಗತ್ಯವಾಗಿ ಹೆಸರಿಸಲೇಬೇಕು. ಜನಪದ ಆಚರಣೆ, ಲಯ, ಮತ್ತು ರೀತಿಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತ ಹೊಸ ನೆಲೆಗೆ ಕೊಂಡೊಯ್ಯುವ ಈ ರಚನೆಗಳು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮಹತ್ವ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಪ್ರಯೋಗಶೀಲತೆಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟಿಗೇ

ಸಾಧಿಸುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಪಡಿಮೂಡುವ ಬಂಡಾಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕಿಲ್ಲ.

ಜಂಬಣ್ಣ ಅಮರಚಿಂತ ಅವರು ನಿರ್ಲಕ್ಷಿತ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಳಕಳಿಯ ಕಣ್ಣಲ್ಲಿ ತುಂಬಿಸಿಕೊಂಡು ಕವಿತೆಗೆ ಹೊಸ ಆಯಾಮ ಕೊಡುವ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಕೆಲವು ಕಳಪೆ ಕವನಗಳೂ ಈ ಸಂಕಲನದಲ್ಲಿವೆಯಾದರೂ ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ನಾನು ಅವುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಚರ್ಚಿಸಿಲ್ಲ. ಕಳಪೆತನವನ್ನು ಮೀರಿದ ರಚನೆಗಳಲ್ಲಿ ದೃಢವಾಗಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿರುವ ಕವಿಯನ್ನು ಸಾರ್ಥಕ ರಚನೆಗಳ ಮೂಲಕ ಚರ್ಚಿಸುವುದು ಸೂಕ್ತವೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಹಾಗೆ ಮಾಡಿದ್ದೇನೆ. ಉತ್ತಮ ರಚನೆಗಳನ್ನು ಕೊಡಬಲ್ಲ ಕವಿಗೆ ಕಳಪೆ ಕವಿತೆಗಳು ತಾವಾಗಿಯೇ ಗೋಚರಿಸುತ್ತವೆಯೆಂದು ನಂಬುತ್ತೇನೆ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಜಂಬಣ್ಣ ಅಮರಚಿಂತ ಅವರು ನಮ್ಮ ಹೆಮ್ಮೆಯ ಬಂಡಾಯ ಕವಿಯೆಂಬ ಒಳಮಾತನ್ನು ಈ ಸಂಕಲನದ ಉತ್ತಮ ಕವಿತೆಗಳು ಸಾರಿ ಹೇಳುತ್ತಿವೆ.

ಅಕ್ಟೋಬರ್ ೧೯೮೨

ಆರ್.ಜಿ. ಹಳ್ಳಿ ನಾಗರಾಜರ 'ಸಿಡಿದವರು'

ನನಗಿನ್ನೂ ಚೆನ್ನಾಗಿ ನೆನಪಿದೆ: ಸೆಂಟ್ರಲ್ ಕಾಲೇಜ್ ಆವರಣದ ಸೆನೆಟ್ ಸಭಾಂಗಣದಲ್ಲಿ ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಘಟನೆಯ ಒಂದು ಕಾರ್ಯಕ್ರಮ ಇತ್ತು. ಅದು ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿ ಮುಗಿದ ಮೇಲೆ ಒಬ್ಬ ಹರೆಯದ ವ್ಯಕ್ತಿ ನನ್ನ ಬಳಿ ಬಂದರು: "ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಘಟನೇಲಿ ನನಗೆ ಕೆಲ್ಸ ಮಾಡೊ ಆಸೆ ಇದೆ. ಯಾವ್ದಾದ್ರೂ ಕೆಲ್ಸ ಹೇಳಿ: ನಾನ್ ಮಾಡ್ತೇನೆ; ಸಂಘಟನೆಗಾಗಿ ದುಡೀತೇನೆ" ಎಂದರು. ನನಗೆ ಸಂತೋಷ, ಆಶ್ಚರ್ಯ ಎರಡೂ ಆಯ್ತು. ಈ ವ್ಯಕ್ತಿ ಕೇಳಿದ್ದು ವೇದಿಕೆ ಹತ್ತೊ ಅವಕಾಶವನ್ನಲ್ಲ; ದುಡಿಯೋ ಅವಕಾಶವನ್ನ. "ಖಂಡಿತ ಜೊತೇಲಿ ಕೆಲ್ಸ ಮಾಡೋಣ" ಎಂದೆ. ಅಂದಿನಿಂದ ಇಂದಿನವರೆಗೆ ಈ ವ್ಯಕ್ತಿ ಬೆಂಗಳೂರಿನ ಬಹಳಷ್ಟು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳ ವೀಕ್ಷಕನಾಗಿ ಕಾಣಿಸ್ಕೊಳ್ತಾ ಇರೋದನ್ನ ಕಂಡಿದ್ದೇನೆ. ಕೆಲವು ಚಳವಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿರೋದನ್ನು ನೋಡಿದ್ದೇನೆ. ಪುಸ್ತಕ, ಪತ್ರಿಕೆ ಮುಂತಾದವುಗಳಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತಿ ವಹಿಸಿ ತನ್ನನ್ನ ತೊಡಗಿಸಿಕೊಳ್ಳೊ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಹುಡುಕ್ತಾ ತಹತಹ ಪಡ್ತಾ ಇರೋದನ್ನು ವೀಕ್ಷಿಸ್ತಾ ಬಂದಿದ್ದೇನೆ. ಬಸ್‌ಸ್ಟಾಪಲ್ಲೊ, ರಸ್ತೆಯಲ್ಲೊ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳ ತಾಣದಲ್ಲೊ ನಗ್ತಾ, ನಗುವಿನಲ್ಲೂ ಏನೊ ಚಿಂತನೆಯ ಮುಖಮುದ್ರೆ ತಾಳ್ತಾ, ಮುಖ – ಮನಸ್ಸುಗಳನ್ನು ಒಂದು ಮಾಡೋಕೆ ಒದ್ದಾಡ್ತಾ ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ತನ್ನ ತೊಡಗುವಿಕೆಯ ತಳಮಳಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸ್ಕೊಳ್ತಾ ಇರೊ ಈ ವ್ಯಕ್ತಿ– ಆರ್.ಜಿ ಹಳ್ಳಿ ನಾಗರಾಜ; ಈ ಕಥಾಸಂಕಲನದ ಕರ್ತೃ.

ಪ್ರತಿಯೊಂದನ್ನೂ ಸೀರಿಯಸ್ಸಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸೊ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯ ನಾಗರಾಜ್, ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ತಲೆಯ ಒಳ–ಹೊರಗುಗಳನ್ನು ಕೆದರಿಕೊಂಡ ಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಕಂಡಿದ್ದೇನೆ. ಇತ್ತೀಚಿನ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ನನ್ನ ಹತ್ತಿರದಲ್ಲೇ ಓಡಾಡ್ತಾ ಇದ್ದದ್ದರಿಂದ, ಅವರ ಒಳಗಿನ ಉಯ್ಯಾಲೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸೋದಿಕ್ಕೆ ನನಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ. ತೂಗುಯ್ಯಾಲೆ ತಲೆಗೂ ಬಂದಾಗ ಉಂಟಾಗುವ ಪರಿಣಾಮ ಏನಾಗಬಹುದು? ಅದರಿಂದ ಏಳೊ ಗಾಳಿಯ ಗರಿಗರಿ ಸದ್ದಿನಲ್ಲಿ ಅದ್ದಿ ತೆಗೆದ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಏಕರೂಪತೆ ಬಂದೀತೆ ಅಥವಾ ಒಡಕು ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವಾದೀತೆ? ಒಳಗಿನ ವಿಘಟನೆಯನ್ನು ಒತ್ತಾಯದಿಂದ ತಡೆಯುವ ಒತ್ತಾಸೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೊಂದು ಖಚಿತತೆ ಬಂದೀತಲ್ಲವೆ? ಇಂಥ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳೆಲ್ಲ ನನ್ನಲ್ಲಿ ಬಂದು ಹೋಗಿವೆ.

ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಮೆದುಳುಗಳನ್ನು ಒಂದಾಗಿಸುತ್ತಲೇ ಹುಟ್ಟುವ ವಿಚಾರ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಗಳು ಬಹುಮುಖ್ಯವೆಂದು ಭಾವಿಸಿದವನು ನಾನು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಇಂದು, ತಾವೇನೊ ಬಹಳ ಬುದ್ಧಿವಂತರೆಂಬ ಭ್ರಮೆಯಲ್ಲಿ ಬೀಗುವ 'ಮೆದುಳು

ಮಾನವ'ರು ವಿಜೃಂಭಿಸುವುದನ್ನು ನಾವೆಲ್ಲ ನೋಡಬಹುದು. ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತಾಡುವಾಗ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಅನ್ಯದೇಶದ 'ಅಸಂಬದ್ಧ' ಕೊಟೇಶನ್‌ಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಲು ಹಾಕಿ ಖ್ಯಾತ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿ ಪೋಜಿನಲ್ಲಿ ಮೆರೆಯುವ ಇಂಥ ಬೆಲೂನುಗಳಿಗೆ ಸೂಜಿ ಮೊನೆ ಮುಟ್ಟಿಸಬೇಕು ಅನ್ನಿಸುತ್ತೆ ನನಗೆ. ಯಾವತ್ತೂ ಅನ್ಯ ಭಾಷೆ – ಸಾಹಿತ್ಯಗಳ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವವ ನಾನಲ್ಲ; ಹಾಗೆ ಮಾಡಿದರೆ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಮೂರ್ಖತನ ಬೇರೊಂದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಅನ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪಾಂಡಿತ್ಯ ಪ್ರದರ್ಶನಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಬಸವಿ ಬಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವ ಬುದ್ಧಿವಂತರು ಸಾಮಾನ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯಾಸಕ್ತರನ್ನು ವಂಚಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ ಎನಿಸುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಅಗತ್ಯವಾದಷ್ಟು ಅನ್ಯಭಾಷಾ– ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಕರಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಅರಿವನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ತೀರಾ ಅಪೇಕ್ಷಣೀಯ. ಆದರೆ ಅದು ಪ್ರದರ್ಶನದ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಾಗಿ ಬಳಕೆಯಾದಾಗ ನಮ್ಮ ಪೊಳ್ಳುತನವನ್ನು ಮುಚ್ಚಿಡುವ ಸಾಧನವಾಗುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ, ನಮ್ಮ ಸಾಹಿತ್ಯ ಹಾಗೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂದರ್ಭದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ನಮ್ಮ ಪರಂಪರೆ ಹಾಗೂ ಸಮಕಾಲೀನ ಸಂದರ್ಭದ ಅರಿವು – ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಮೊದಲು ಮುಖ್ಯವಾಗಬೇಕು. ಇದು ಇಲ್ಲದವರೇ ತಮ್ಮ ಪಾಂಡಿತ್ಯ ಪ್ರದರ್ಶನಕ್ಕಾಗಿ ವಿಮರ್ಶೆಯ, ಸಹೃದಯತೆಯ ನೈತಿಕ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಬಲಿ ಕೊಡ್ತಾರೆ ಅನ್ನಿಸುತ್ತೆ. (ನೈತಿಕ ನೆಲೆ ಅನ್ನೊ ಮಾತನ್ನ ನೀತಿನಿಷ್ಠ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಾನು ಬಳಸಿಲ್ಲ ಅಂತ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕಿಲ್ಲ) ಅಂದರೆ ಎಲ್ಲಿ ಮೆದುಳು ಮಾತ್ರವೇ ಮಾನ್ಯತೆ ಪಡೆಯುತ್ತೊ, ಅಥವಾ ಮಾನ್ಯತೆಗಾಗಿಯೇ ಮೆದುಳನ್ನು ಮೆರೆಸೊ ಪ್ರಯತ್ನ ನಡೆಯುತ್ತೊ, ಅಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗೊ ಅಭಾಸಗಳನ್ನು ಎಚ್ಚರದಿಂದ ಗಮನಿಸದೆ ಇದ್ದರೆ ಅಪಾಯವೇ ಜಾಸ್ತಿ. ಇನ್ನು ಕೇವಲ ಮನಸ್ಸು ಮಾತ್ರವೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಬರೆಯೋದಕ್ಕೊ, ಕೊರೆಯೋದಕ್ಕೊ ಹೊರಟವರು, ಅಷ್ಟೊಂದು ಅಪಾಯಕಾರಿಗಳಾಗದಿದ್ದರೂ ತಮಗೆ ತಾವೇ ಅಪಾಯ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳೋ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇದೆ. ಯಾಕೆಂದ್ರೆ ಇದು ಭಾವಾತಿರೇಕ, ಭಾವೋದ್ರೇಕಗಳಲ್ಲಿ ಪರ್ಯಾವಸಾನವಾಗಿ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯ ಸಮತೋಲ ತಪ್ಪೊ ಸಂಭವ ಜಾಸ್ತಿ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ನಾನು ಹೇಳಿದ್ದು– ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಮೆದುಳುಗಳ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟೊ ಸೃಜನಶೀಲ ಕ್ರಿಯೆ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ನಮಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಬೇಕು.

ಬರೀ ಮೆದುಳು ಮುಖ್ಯವಾಗೊ ಮನುಷ್ಯ ಪ್ರತಿಯೊಂದನ್ನೂ ಲಾಭನಷ್ಟದ ನೆಲೆಯಿಂದಲೇ ನೋಡ್ತಾನೆ. ಮಾತು, ಕೃತಿ, ಎಲ್ಲವೂ ತನಗೆಷ್ಟು ಲಾಭ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಗಳನ್ನು ತಂದುಕೊಡುತ್ತೆ ಅನ್ನೊ ಲೆಕ್ಕಾಚಾರವೇ ಇಂಥವನ ತಲೆ ತುಂಬ ಇರುತ್ತೆ. ಯಾರಿಗೆ ಮನಸ್ಸು ಇರೋದಿಲ್ವೊ ಅಥವಾ ಅದು ಸ್ವಲ್ಪವಾದ್ರೂ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯತೆ ಪಡೆದಿರೋದಿಲ್ವೊ, ಅಂಥ ವ್ಯಕ್ತಿ ಯಾವತ್ತೂ ಉತ್ತಮ ಮನುಷ್ಯನಾಗೋಕಾಗೊಲ್ಲ. ತನ್ನೊಳಗೆ ತಾನು ಮಿಡಿಯೊಕ್ಕಾಗೊಲ್ಲ, ಸೃಜನಶೀಲತೇಲಿ ಸಂವೇದನೆಯ, ಸ್ಪಂದನಶೀಲತೆಯ ಸ್ಪರ್ಶ ಇರೊಲ್ಲ; ಇದರ ಬದಲು ಜಾಣತನ ಮೆರೆಯುತ್ತೆ;

ಮುಗ್ಧತೆ ಮರೆಯಾಗುತ್ತೆ; ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತೆ ಪೆಟ್ಟು ತಿಂದು ನರಳುತ್ತೆ. ಇವತ್ತಿನ ಹಣ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ನಾವು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಚಿಂತಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಹಣ ಪ್ರಧಾನ ಪರಿಸರವೇ ನಮ್ಮೊಳಗಿನ ಮನಸ್ಸನ್ನ, ಆ ಮೂಲಕ ಮನುಷ್ಯ ಸತ್ವವನ್ನ ಕೊಲ್ತಾ ಬರುತ್ತೆ; ಮಾನವೀಯ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಧ್ವಂಸ ಮಾಡಿ ಲಾಭಕ್ಕಾಗಿ ಬೇರೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಬಲಿ ಕೊಡುತ್ತೆ. ಸ್ನೇಹಾದಿಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಸ್ವಾಹ ಮಾಡಿ, ಸಂಬಂಧಗಳ ಸ್ಪಂದನಶೀಲತೆಯನ್ನು ಸುಟ್ಟು ಹಾಕಿ, ಕ್ರೂರವಾಗಿ ನಗ್ತಾ ಇರೊ ಇಂಥ ಜೀವವಿರೋಧಿ ವಾತಾವರಣಕ್ಕೇ ವಿರೋಧಿಯಾಗೋದ್ರಲ್ಲಿ ಇವತ್ತಿನ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯ ನೆಲೆ ಇದೆ ಅಂದ್ಕೊಂಡಿದ್ದೇನೆ ನಾನು. ನಾವುಗಳೆಲ್ಲ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಇರುವ, ಅಥವಾ ಇದ್ದಿರಬಹುದಾದ ಹಣ ಪ್ರಧಾನ ಪರಿಸರದ ಒಳ ಸಂಚುಗಳನ್ನು ಸುಟ್ಟು ಬೂದಿ ಮಾಡ್ತಾನೆ, ಹೊಸ ಹುಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಕಾಣಬೇಕಾಗಿದೆ. ಇವತ್ತು ಬರೀತಾ ಇರೊ ನಮ್ಮೆಲ್ಲರ ಸವಾಲು, ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆ ಇದು, ಅನ್ನೋದನ್ನ ನಾವೆಲ್ಲರೂ ಅರಿಯಬೇಕಾಗಿದೆ. ಬದುಕು ಮತ್ತು ಬರಹವನ್ನ ಗಂಭೀರವಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳೊ ಅಭೀಪ್ಸೆ ಇರುವ ಎಲ್ಲರೂ ಈ ಬಗ್ಗೆ ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಚಿಂತಿಸಬೇಕು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಬಂಡಾಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಸತ್ವ ಇರೋದು ಇಂಥ ಹೊಸ ಹುಟ್ಟಿನ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತೆಯಲ್ಲೇ.

ಆರ್. ಜಿ. ಹಳ್ಳಿ ನಾಗರಾಜ್ ಅವರ ಕೆಲವು ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಹುಡುಕೊ ಪ್ರಯತ್ನ ಇರೋದ್ರಿಂದ ಮೇಲಿನ ಮಾತುಗಳಿಗೂ ಈ ಸಂಕಲನಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧ ಇದೆ ಅಂದ್ಕೊಂಡಿದ್ದೇನೆ. ಅವರ 'ಸಿಡಿದವನು' ಕತೆಯ ಮಂಜ ಆಗಬಹುದು; 'ಹೊಗೆ'ಯ ದುರುಗನೊ, ದುರುಗನ ಹೆಂಡತಿಯೊ ಆಗಬಹುದು; 'ಕ್ಷಣಗಳು' ಕತೆಯ ಶಾಲಿನಿ ಆಗಬಹುದು..... ಇವರನ್ನ ಇವರ ಮನಸ್ಸನ್ನ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳೊ ಪ್ರಯತ್ನದಲ್ಲಿ ಅವರನ್ನು ಪ್ರತೀಕವಾಗಿಸುವ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತೆಯೂ ಕತೆಗಾರರಿಗಿದೆ. ಆದರೆ 'ಸಿಡಿದವನು' ಕತೆಯಲ್ಲಿ ಮಂಜನ ಮನಸ್ಸಿಗಿಂತ ಕತೆಗಾರರ ಮೆದುಳು ಮುಖ್ಯವಾಗೋದ್ರಿಂದ ಉಂಟಾಗೊ ಸೋಲನ್ನ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಇಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಕ ಒಬ್ಬನಿದ್ದಾನೆ. ಈತ ಕತೆಗಾರರಲ್ಲದೆ ಬೇರೆ ಅಲ್ಲ ಅನ್ನೋವಷ್ಟು ನಿಚ್ಚಳವಾಗಿದೆ. ಈ ನಿರೂಪಕನ ನೋಟದಲ್ಲೇ ಕತೆಯೆಲ್ಲಾ ನಡೆಯುತ್ತೆ. ಇದು ಕತೆಯ ತಂತ್ರ. ಆದರೆ ಯಾವುದೇ ತಂತ್ರ ಬರವಣಿಗೆಯನ್ನು ಶಿಸ್ತುಬದ್ಧಗೊಳಿಸುವ ಸಾಧನವಾಗಿ ಬರದೇ ಇದ್ದಾಗ ಹೇಗೆ ಸೋಲುತ್ತೆ ಅನ್ನೋದಕ್ಕೆ ಈ ಕತೆ ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆ. ನಿಜ, ನಿಸ್ಸಂಶಯವಾಗಿ ಈ ಕತೆಯ ವಸ್ತು ಬಂಡಾಯ ಮನೋಧರ್ಮದ್ದು. ಆದರೆ ಮಂಜನಂಥವನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವ ಶೋಧನಾತ್ಮಕ ಕ್ರಿಯೆಯ ಬದಲು ಕತೆಗಾರನ ವಿವರಣೆ, ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳೆ ವಿಜೃಂಭಿಸುತ್ತ ಹೋಗುವುದರಿಂದ ಕತೆಯ ಒಟ್ಟಂದ ಮತ್ತು ಬಂಧ ಶಿಥಿಲವಾಗಿಬಿಟ್ಟಿದೆ. ನಿರೂಪಕನ ನೋಟವೇ ಒಂದು ತಂತ್ರವಾಗಿ ಬರುವಾಗ ಕಥಾಹಂದರ ಮತ್ತು ನಿರೂಪಕನ ನೋಟಗಳನ್ನು ಒಂದರೊಳಗೊಂದು ಮಾಡುವ ಶಿಲ್ಪವೊಂದು ಖಚಿತಗೊಳ್ಳಬೇಕು. ಆಗ ಕತೆಗೆ ಓಟ, ಕ್ರಮಬದ್ಧತೆಗಳು ಲಭ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಕತೆಯಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಕ ಹೇಳಿದ್ದನ್ನೆ

ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಹೇಳ್ತಾ ಹೋಗ್ತಾನೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಊರಿನ ವಾತಾವರಣದ ಒಳಹೊಕ್ಕು ಅಲ್ಲಿನ ಮನಸ್ಸುಗಳನ್ನು ಮುಟ್ಟುವ ಬದಲು ನಿರೂಪಕ ತನ್ನ ಮೆದುಳಿಗೆ ಮಹತ್ವ ಕೊಟ್ಟಂತೆ ಕಾಣುತ್ತೆ. "ಪತ್ರಿಕೆಗಳಲ್ಲಿನ ಸಮೀಕ್ಷೆ, ವರದಿ ತರ ಈ ಕತೆ ಬಂದ್ರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಹೊಣೆಗಾರ ಪೂರ್ತಿ ನಾನೇ" ಎಂಬ ನಿರೂಪಕನ ಮಾತು ಎಷ್ಟು ಸತ್ಯ ಅನ್ನಿಸುತ್ತೆ! ಕತೆಯ ಕಡೇ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಕಾಣ್ಸೊ ಕಲಾತ್ಮಕತೆ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಬರುವ ಆತಂಕದ ಕ್ಷಣಗಳು, ಬೇರೆಲ್ಲೂ ಗಾಢವಾಗದೆ ಇರುವುದರಿಂದ ಕತೆಯ ಬಹು ಭಾಗ 'ವೀಕ್ಷಕ ವಿವರಣೆ'ಯಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತೆ. ಇಷ್ಟಕ್ಕೂ ನಿರೂಪಕನಾಗಿ ಬರುವ ಕತೆಗಾರರು 'ನಾನು ವೀಕ್ಷಕ' ಎಂದೇ ಹೇಳಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಉತ್ತಮ ಕತೆಗೆ ಬೇಕಾದ ವಸ್ತುವನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಈ ಕತೆ ಗಾಢವಾಗದೆ ಹೋಗಿರುವುದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣವೆಂದರೆ 'ಸಿಡಿದವನು' ಶೀರ್ಷಿಕೆಗೆ ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳಲು ನಿರೂಪಕ ಮತ್ತು ಮಂಜನ ನಡುವೆ ಸ್ಪರ್ಧೆ ನಡೆದದ್ದು ಎನಿಸುತ್ತೆ. ಮಂಜನಾದರೆ ಹಳ್ಳಿಗ, ಅಸ್ಪೃಶ್ಯ. ನಿರೂಪಕ–ಕತೆಗಾರನ ಎದುರು ಆತ ಹೇಗೆ ಗೆದ್ದಾನು? ಆದ್ದರಿಂದ ಕತೆ ಸೋತಿತು.

ಆದರೆ 'ಹೊಗೆ' ಕತೆ ಹೀಗಾಗೊಲ್ಲ, ಹಳ್ಳಿಯ ವಾತಾವರಣದಲ್ಲಿರೊ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಗಳನ್ನು ಕಡೆಮುಕೊಡೊ ಪ್ರಯತ್ನದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮೆದುರು ಕಾಡಪ್ಪ, ದುರುಗಾ, ಮಾರವ್ವ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ನಿಲ್ತಾರೆ. ಕಾಡಪ್ಪನ ನಯವಂಚಕತನದ ಎದುರು ತಮ್ಮ ಗಟ್ಟಿತನವನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಡದೆ ಬದುಕೋದಕ್ಕೆ ಹೊರಟ ದುರುಗಾ ಮತ್ತು ಮಾರವ್ವ ಗುಡಿಸಲಲ್ಲಿ ಗರಿಗೆದರಿ ನಿಂತ ನೈತಿಕತೆಯ ಪ್ರತೀಕಗಳೂ ಆಗ್ತಾರೆ. ಕಡೇವರೆಗೆ ವಾತಾವರಣದ ಏರಿಳಿತಗಳನ್ನು ಹಿಡಿದಿಡ್ತಾ ಬಂದ ಕತೆ, ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಮಾರವ್ವನ ದೊಣ್ಣೆಯಂತೆ ತಾಳ್ಮೆ ಕಳಕೊಂಡು ಕ್ಲೀಷೆ ಆಗುತ್ತೇನೊ ಅನ್ನೊ ಸಂಶಯ ನನಗಿದೆ. ಕಾಡಪ್ಪನನ್ನ ಕೊಂದಮೇಲೆ ಮಾರವ್ವನ ಬದುಕಿನ ಮತ್ತೊಂದು ಅಧ್ಯಾಯ ಶುರುವಾಗೋದ್ರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಕತೆ ಬರೀಬೇಕಾಗಬಹುದು. ಈಗಿರುವಂತೆ ಅವಳ ಗಟ್ಟಿತನ ಬಿಟ್ಟರೆ, ಬೇರೆ ಧ್ವನಿ ಏನು ಹೊರಡುತ್ತೆ ಅನ್ನೋ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ನನಗೆದುರಾಗಿದೆ. ಇಷ್ಟಾದ್ರೂ ಇದು 'ಹೊಗೆ'ಯಾದ್ದರಿಂದ 'ಸಿಡಿದವನು'ಗಿಂತ ಉತ್ತಮ. 'ಸಿಡಿದವನು' ಅಷ್ಟರಲ್ಲೇ ಆಸಕ್ತನಾದರೆ 'ಹೊಗೆ' ಒಳಗೆಲ್ಲ ಆವರಿಸಿ ವೇದನೆಯ ಒಂದು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ತನ್ನನ್ನು ಚಾಚಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೆ.

ಉಳಿದ ಕತೆಗಳು ಕಾಮ–ಪ್ರೇಮದ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿವೆ. ಈ ವಸ್ತು ಎಷ್ಟು ಹಳೆಯದೊ ಅಷ್ಟೇ ಅನಂತವೇನೊ ಎನ್ನುವಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯಾದಿ ಕಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಮನುಷ್ಯನ ಮೂಲ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳೇ ಹಾಗೆ. ಆದರೆ ಕಾಲಕಾಲಕ್ಕೆ ಇವನ್ನು ನೋಡುವ ದೃಷ್ಟಿ ಮತ್ತು ನಿರೂಪಣೆಯ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆಗಳಾಗದಿದ್ದರೆ ಹಳಸಲು ಸರಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆರ್.ಜಿ. ಹಳ್ಳಿ ನಾಗರಾಜರ 'ಅಸ್ತಮಾನ', 'ಪ್ರಸ್ತಾಪ' ಮತ್ತು 'ಕ್ಷಣಗಳು' ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಕಾಮ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಪ್ರೇಮದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ತನ್ನ ಮೂಲರೂಪದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಗೊಂಡಿದೆ.

'ಅಸ್ತಮಾನ' ಕತೆಯು ನೇರ ಸರಾಗ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಪಡೆದಿದ್ದು ಯಾವ ಗೋಜಲೂ ಇಲ್ಲದ ಒಂದು ಪ್ರೇಮಕತೆಯಾಗಿ ಆಕಾರ ಪಡೆಯುತ್ತ ಕಡೆಗೆ ಸಿನಿಮೀಯ ದುರಂತದಲ್ಲಿ ಮುಕ್ತಾಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಮೊದಲಿನ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಸಂಯಮವನ್ನು ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳದೆ ಇರುವುದರಿಂದ ಸಂಭವಿಸುವ ದುರಂತ, ಪ್ರೇಮಿಗಳದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ; ಕತೆಯದೂ ಹೌದು. ಉಳಿದೆರಡು ಕತೆಗಳಾದ 'ಪ್ರಸ್ತಾಪ' ಮತ್ತು 'ಕ್ಷಣಗಳು' 'ಅಸ್ತಮಾನ'ಕ್ಕಿಂತ ವಿಭಿನ್ನವಾದ ಶೈಲಿಯಲ್ಲಿವೆ. ಎರಡೂ ಕಡೆ ಕಥಾನಾಯಕನ ಗೊಂದಲಮಯತೆ ಮತ್ತು ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುವುದರಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ತಲ್ಲಣ ಪ್ರಕಟಗೊಂಡಂತೆಯೇ 'ಶೀಲ' ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿದೆ. 'ಪ್ರಸ್ತಾಪ'ದ ಮಾಲಾ ಮತ್ತು ಶೀಲಾ ಹಾಗೂ 'ಕ್ಷಣಗಳು' ಕತೆಯ ಶಾಲಿನಿ–ಇವರು ತಮ್ಮ ಮಾನಸಿಕ ಆಕಾಂಕ್ಷೆಗಳನ್ನು ಮೂರ್ತರೂಪಕ್ಕಿಳಿಸುವ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಪಡೆಯುವ ತಿರುವು ಮತ್ತು ಕಥಾನಾಯಕನ ಮೇಲುಂಟುಮಾಡುವ ಪರಿಣಾಮವೇ ಕತೆಗಳ ಒಟ್ಟು ವಿನ್ಯಾಸವನ್ನು ರೂಪಿಸಿದೆ. ನಗರೀಕೃತ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಿಂದ ಶೀಲದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಮತ್ತು ನಂಬಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿರುವ ಬಿರುಕು ಈ ಕತೆಗಳ ಮುಖ್ಯ ಕಾಳಜಿ. ಸಡಿಲಗೊಂಡ ಶೀಲನಿಷ್ಠೆಯ ಲಾಭ ಪಡೆದರೂ, ತನ್ನದೇ ಆದ ಗಟ್ಟಿತನ, ಸ್ವಂತಿಕೆಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲಾಗದೆ, ಲೋಲುಪತೆ, ಹೇಡಿತನ, ಗೊಂದಲ, ತಳಮಳಗಳ ನಡುವೆ ತುಯ್ದಾಡುವ ನಾಯಕ ಇಂದಿನ ಯುವಕರ ಒಂದು ಮಾದರಿಯಾಗಬಹುದು. 'ಕ್ಷಣಗಳು' ಕತೆಯ ಶಾಲಿನಿಗೆ ಇರುವ ವಿಷಾದಮಯತೆ ನಾಯಕನಿಗಿಲ್ಲದಿರುವುದೇ ಆತನನ್ನು ಪೊಳ್ಳಾಗಿಸುತ್ತದೆ. ಇದೇ ರೀತಿಯ ಸ್ಥಿತಿ 'ಪ್ರಸ್ತಾಪ'ದ ನಾಯಕನಲ್ಲೂ ಇದೆ. 'ಸಿಡಿದವನು' ಕತೆಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ನಿರೂಪಕ–ನಾಯಕನ ಜೋರು, ಈ ಕತೆಗಳ ನಾಯಕನಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಿ ನಾಯಕ ಕೇವಲ ವೀಕ್ಷಕ (ಆದರೂ ತಾನೊಬ್ಬ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದಲಾವಣೆಯ ಹರಿಕಾರ ಎಂಬ ಅರಿವು ಜಾಗೃತವಾಗಿರುತ್ತದೆ.) ಈ ಎರಡು ಕತೆಗಳ ನಾಯಕ ಕೇವಲ ವೀಕ್ಷಕನಲ್ಲ, ಕತೆಯ ಕ್ರಿಯಾಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಭಾಗಿ. ಆದರೆ ಮಾಲ, ಶೀಲಾ, ಶಾಲಿನಿಯರು ಬದುಕಿನಲ್ಲೊಂದು ನೆಲೆ ಕಂಡುಕೊಂಡರೆ, ನಾಯಕ ನೆಲೆತಪ್ಪಿ ಒದ್ದಾಡುತ್ತಾನೆ.

ಆರ್. ಜಿ. ಹಳ್ಳಿ ನಾಗರಾಜ್ ಅವರ ಕತೆಗಳೂ ಅಷ್ಟೇ. ಬಂಡಾಯ–ನವ್ಯಗಳ ನಡುವೆ ತಮ್ಮ ನೆಲೆಗಾಗಿ ತುಯ್ದಾಡುತ್ತಿವೆ. ಮೊದಲನೇ ಸಂಕಲನವಾದ್ದರಿಂದ ಇದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವೂ ಹೌದು.

ಆರ್.ಜಿ ಹಳ್ಳಿ ನಾಗರಾಜ್ ಅವರು ಒಳ್ಳೆಯ ಕತೆಗಾರರಾಗುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಿವೆ–ಎಂದರೆ, ಇದು ಅವರ ಸಮಾಧಾನಕ್ಕಾಗಿ ಹೇಳುವ ಮಾತಲ್ಲ.

೧೯೮೩

ಲಲಿತಾ ನಾಯಕರ 'ಹಬ್ಬ ಮತ್ತು ಬಲಿ'

ಈ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಸಣ್ಣಕತೆಗೆ ಗ್ರಾಮೀಣ ಬದುಕಿನ ಅನುಭವ ದ್ರವ್ಯ ಸಾಕಷ್ಟು ಸೇರಿಕೊಂಡಿದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಶೇಷವೂ ಇದೆ. ಗ್ರಾಮೀಣ ಬದುಕಿನ ವಿವರಗಳನ್ನು ವಿಜೃಂಭಿಸುವ ಉತ್ಸುಕತೆಗೆ ಬದಲಾಗಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಷಮತೆಯನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡ ವಿಷಾದ, ಕನ್ನಡ ಸಣ್ಣಕತೆಯ ಭಾಗವಾದದ್ದು ಆ ಒಂದು ವಿಶೇಷ. ಇಂಥ ವಿಷಾದದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಒತ್ತಾಸೆಯಿದೆ; ಸಮಕಾಲೀನ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಪ್ರಖರತೆ ಇದೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿಯೇ ಕೆಲವು ಸಾರಿ ಸಣ್ಣಕತೆಯ ಶೈಲಿಯಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಪ್ರಯೋಗ ಮಾಡುವುದಕ್ಕಿಂತ ಬದುಕಿನ ಹೊಸ ದೃಷ್ಟಿ ಧೋರಣೆಗಳನ್ನು ಅನಾವರಣಗೊಳಿಸುವ ಆಸಕ್ತಿ ಹೆಚ್ಚಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಬದುಕಿನ ವಿವರಗಳೊಂದಿಗೆ ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುವ ದೃಷ್ಟಿ-ವಿಧಾನ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ; ಈ ದೃಷ್ಟಿ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಬದುಕಿನ ವಿಷಮ ಸಂದರ್ಭಗಳದೇ ಹೆಚ್ಚು ಪಾಲಿದ್ದರೆ ಅದಕ್ಕೂ ಕಾರಣವಿದೆ. ನಮ್ಮ ಹಿಂದಿನ ಕಥಾಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸದ ಅನುಭವ ದ್ರವ್ಯ ಮತ್ತು ಒಲವು ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ತುಂಬಿಕೊಡುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಇದಾಗಿದೆ.

ಬಿ.ಟಿ. ಲಲಿತಾನಾಯಕರ ಕತೆಗಳು ಇಂಥ ಹೊಸ ಅನುಭವ ದ್ರವ್ಯಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡು, ಅಲ್ಲಿನ ವಿಷಮ ಸಂದರ್ಭಗಳನ್ನು ತನ್ನದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ಎಲ್ಲ ಕತೆಗಳು ಧ್ವನಿಸುವ 'ಆಶಯ'ವನ್ನು ಯಾವುದೇ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಲಯದಿಂದ ಪಡೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವೆಂದು ಭಾವಿಸಬಹುದಾದರೂ, ಲಲಿತಾನಾಯಕರು ಆಶಯದೊಂದಿಗೆ – ಲಂಬಾಣಿ ಜನಾಂಗದ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಲಯವನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸುತ್ತಾರೆಂಬುದೂ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿನ ಎಲ್ಲ ಕತೆಗಳೂ ಲಂಬಾಣೀ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿವರಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ನಿಜ. ಲಂಬಾಣಿ ಜನಾಂಗದ ಹಬ್ಬ ಆಚರಣೆಗಳೇ ಮುಂತಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿವರಗಳಿಗಿಂತ ಅಲ್ಲಿರುವ ಹಸಿವು, ಅನಕ್ಷರತೆ ಮುಂತಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಗತಿಗಳೇ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖವಾಗುತ್ತವೆ. ಕತೆಯ ಒಡಲಲ್ಲಿ ತೀರಾ ಅನಿವಾರ್ಯವಾದಾಗ ಮಾತ್ರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿವರಗಳು ಹಾಸುಹೊಕ್ಕಾಗಿ ಬರುತ್ತವೆ. ಲಲಿತಾನಾಯಕರ ಕತೆಗಳ ಈ ವಿನ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿದೆ. ಅವರಿಗೆ ಲಂಬಾಣಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆಂಬುದು ವೈಭವೀಕರಣದ ವಸ್ತುವಲ್ಲ. ಜೊತೆಗೆ ಅವರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಈ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಗತವಾಗಿ, ಇಡೀ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಕಾಣಸಿಗುವಂಥ ವಸ್ತು ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಹುಡುಕುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಬರುವ ಲಂಬಾಣಿ ಪಾತ್ರ ಮತ್ತು ಪರಿಸರಗಳು ತಮ್ಮ ವಿಶಿಷ್ಟ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು

ಪಡೆಯುತ್ತಲೇ ಒಟ್ಟು ಸಮಾಜದ ಭಾಗವೂ ಆಗುತ್ತವೆ. ಇದು ಇಲ್ಲಿನ ಬಹುಪಾಲು ಕತೆಗಳಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸುವ ಮಾತು.

ಈ ಸಂಕಲನದ ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಬಹುಮುಖ್ಯ ವಸ್ತು (ಹಸಿವು–ಅನಕ್ಷರತೆಗಳನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡಂತೆ) ಮನುಷ್ಯನ 'ಸಣ್ಣತನ'. ಈ ಸಣ್ಣತನ ವಿವಿಧ ವಿಧಾನಗಳಲ್ಲಿ ಹೊರಹೊಮ್ಮುತ್ತದೆ. ಇದು ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಶೋಷಕ ಮನಸ್ಥಿತಿಯಾಗಿ, ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಆಸೆಬುರುಕುತನವಾಗಿ, ಸಾಮಾನ್ಯ ವಂಚನೆಯಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿನ ಕತೆಗಳು ಸಣ್ಣತನದ ಕಲಾತ್ಮಕ ದಾಖಲೆ ಮಾತ್ರವಾಗದೆ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯನ್ನೂ ಒಳಗೊಳ್ಳುವುದುಂಟು.

ಮೊದಲ ಕತೆ 'ಲೂಟಿ'ಯನ್ನೇ ನೋಡೋಣ. ಈ ಕತೆಯ ರಾಮಿಯ ಚಿತ್ರಣ ವಿಷಾದದ ಎಳೆಯಿಂದ ಆರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಆಕೆ ಕಡುಬಡವಿ. ಸೌದೆ ಹೊರೆ ಹೊತ್ತು ಬರುತ್ತಿದ್ದ ಅವಳ ಮೇಲೆ ಎರಗಿದ ದುಷ್ಟರು, ಕೊಡಲಿ, ಕಟ್ಟಿಗೆ, ಕಾಲಿನ ಗೆಜ್ಜೆ ಮತ್ತು ಮಾನ – ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಲೂಟಿ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ತನ್ನ ಉತ್ಪಾದನಾ ಸಾಧನವಾದ ಕೊಡಲಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ದುಡಿಮೆಯ ಫಲವಾದ ಗೆಜ್ಜೆಯೂ ಇಲ್ಲ; ಕಡೆಗೆ ಮಾನವೂ ಇಲ್ಲ. ಎಲ್ಲವೂ ಲೂಟಿಯಾಗಿದೆ. ಮಾನದ ಲೂಟಿಯೊಂದಿಗೆ ಉತ್ಪಾದನೆ ಮತ್ತು ಉತ್ಪಾದನಾ ಸಾಧನದ ಲೂಟಿಯೂ ಆದದ್ದು ಧ್ವನಿಪೂರ್ಣವಾಗಿದೆ. ವಿಷಾದ ಹುರಿಗಟ್ಟುತ್ತಾ ಬಂದು, ಕಡೆಯ ಪ್ಯಾರಾದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯ ರೋಷ ಪ್ರಕಟವಾಗುತ್ತದೆ. ರಾಮಿಯ ರೋಷ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದರೂ ಕತೆ, ವಿಷಾದದಿಂದ ಆಕ್ರೋಶಕ್ಕೆ ಹೊರಳುವ ವಿಧಾನ ಉದ್ದೇಶಿತವಾದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಇಷ್ಟಾದರೂ 'ಲೂಟಿ' ಕತೆಯನ್ನು ಲಲಿತಾನಾಯಕರ ಕತೆಗಳ ವಿನ್ಯಾಸ ಚರ್ಚೆಗಾಗಿ ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

'ಉಪಚಾರ'ದಂಥ ಸಾಮಾನ್ಯ ಕತೆಯೂ ಈ ಸಂಕಲನದಲ್ಲಿದೆ. ಮುದುಕಿಯೊಬ್ಬಳನ್ನು ಧಿಡೀರನೆ ಉಪಚರಿಸುವ ಸ್ವಾರ್ಥಪ್ರೇರಿತ ಸಣ್ಣತನ– ಈ ಸಣ್ಣಕತೆಯ ವಸ್ತು. ಈ ವಸ್ತು ಅಬ್ಬರವಿಲ್ಲದೆ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ 'ಗಾಂಧಿ ಗುಂಡು ಸಾವು ಇತ್ಯಾದಿ' ಎಂಬ ಕತೆಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆಯೇ ಜಾಸ್ತಿಯಾದಂತಿದೆ. ಕಡೆಕಡೆಗೆ ಮಾತಿನ 'ಕಾವು' ಕಡಿಮೆಯಾಗಿ 'ಕತೆ' ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಶ್ರಮಜೀವಿ ತೊಳಜ ಎದುರಿಸಿದ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟು ಶೂನ್ಯಕ್ಕೆ ತಳ್ಳುವ ದುರಂತ, ಕೆಲವು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಮುಂದೊಡ್ಡುತ್ತದೆ. ತನ್ನ ಶ್ರಮದಿಂದ ಸಾಕಿ, ಶಿಕ್ಷಣ ಕೊಡಿಸಿ, ಬೆಳೆಸಿದ ಮಗ, ಮೇಲ್ಜಾತಿಯವಳನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗಿ ತೊರೆದು ಹೋದ ಘಟನೆಗೆ ಏನನ್ನಬೇಕು? ಆತ ಅಂತರ್‌ಜಾತೀಯ ವಿವಾಹವಾದದ್ದು ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಮುಖ್ಯ ಘಟನೆ. ಆದರೆ, ತಂದೆ ತೊಳಜನಿಗೆ ಮಗನ ಶಿಕ್ಷಣ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಕ್ರಿಯೆ ಪ್ರಯೋಜನಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಿಲ್ಲ! ಈ ವೈರುಧ್ಯದ ವಿಷಾದ ಕತೆಯ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿದೆ.

'ತಾಯಿ ಸಾಕೀಬಾಯಿ' ಒಂದು ಉತ್ತಮ ಕತೆ. ಸಾಕೀಬಾಯಿ ವಿಧವೆ. ಮಗನಿಗೆ ಅಂತರ್‌ಜಾತೀಯ ವಿವಾಹವಾಗಿದೆ. ಸಾಕೀಬಾಯಿ ತನ್ನೆಲ್ಲ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಬಯಲು

ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಸಮಾಧಾನಪಡಲು ಇದ್ದ ಜೀವವೆಂದರೆ ಮುನಿಯ. ಇವರಿಬ್ಬರದೂ ಮನಃಪೂರ್ವಕ ಪ್ರೇಮ. ದುಷ್ಟತೆಯ ಸೋಂಕಿಲ್ಲದ ಒಲವು. ಆದರೆ ಇದು ಸಂಪ್ರದಾಯ ವಿರೋಧಿಯಾದದ್ದು. ಲಂಬಾಣಿ ಜನರ ವಿರೋಧಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದ ಕ್ರಿಯೆ. ವಿಚಿತ್ರವೆಂದರೆ ಸಂಪ್ರದಾಯ ವಿರೋಧಿ ಮದುವೆಯಾದ ಮಗನೂ ತನ್ನ ತಾಯಿಯ ಈ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ಪರಮ ವಿರೋಧಿಯಾಗುತ್ತಾನೆ. ಆಕೆ ಮತ್ತು ಮುನಿಯನ ಮರಣ ದುರಂತಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತಾನೆ. 'ಕಲಿತವರ' ವಿರೋಧಾಭಾಸ ಮತ್ತು ನಿರ್ಮಲ ಮನಸ್ಸುಗಳ ಒಡನಾಡವನ್ನು ಒಟ್ಟಿಗೇ ಎರಕ ಹೊಯ್ಯುವ ಕತೆ ತನ್ನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಖರತೆಯೊಂದಿಗ ವಿಷಾದ ಉಕ್ಕಿಸುವ ಶಕ್ತಿ ಪಡೆದಿದೆ.

'ಕಳ್ರು'ಕತೆ ಉಳ್ಳವರ ಮತ್ತು ಬಡವರ ನಡುವೆ ಇರುವ ಅಂತರವನ್ನು 'ಮೌಲ್ಯ'ಗಳ ವ್ಯಂಗ್ಯವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಶ್ರೀಮಂತರು ಕಳ್ಳರಾದರೂ ಅದಕ್ಕೊಂದು 'ಘನತೆ'. ಬಡವರು ಕಳ್ಳರಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಆ ಹಣೇಪಟ್ಟಿ. ಇಂಥ ವಿಷಮ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಚನ್ನಾಗಿಯೇ ಚಿತ್ರಿಸಿದ ಕತೆಯಿದು. 'ಮರುಮದುವೆ' ಮತ್ತು 'ಸುದ್ದಿ' ಎಂಬ ಎರಡು ಕತೆಗಳು ಅಂತ್ಯದಲ್ಲಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವ ತಿರುವಿನಿಂದ ಆಸಕ್ತಿದಾಯಕವಾಗಿದೆ. ಈ ತಿರುವು ಕೇವಲ ಆಸಕ್ತಿಗಾಗಿ ಬರದೆ, ಬದುಕಿನ ವ್ಯಂಗ್ಯವೂ ಆಗಿರುವುದು ಇಲ್ಲಿನ ವಿಶೇಷ. 'ಕೊಲೆ' ಎಂಬ ಕತೆ ಅನ್ಯಾಯಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದ ಹುಡುಗಿ ಮಾಡುವ 'ಕೊಲೆ'ಯ ಸುತ್ತ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿದರೂ ಅಷ್ಟೇನು ಕಾಡಿಸುವುದಿಲ್ಲ. 'ಉಣ್ಣಲುಂಟು ಉಡಲುಂಟು' ಕತೆಯೂ ಅಷ್ಟೆ. 'ದುಷ್ಟವ್ಯಕ್ತಿ ಚಿತ್ರಣ'ವಾಗಿ ಗಮನ ಸೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಮೀರಿದ ದ್ರವ್ಯ – ದೃಷ್ಟಿಗಳು ಕಾಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

'ಮಾನ' ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಹರಿದ ಬಟ್ಟೆಯ ಬದುಕಿನ ರುಕ್ಮಜ್ಜ ಕಡೆಗೂ ಹೊಸಬಟ್ಟೆ ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳದೆ ಸತ್ತ ಘಟನೆ ವ್ಯಥೆಯನ್ನು ಉಕ್ಕಿಸುತ್ತದೆ. ರುಕ್ಮಜ್ಜನ ಬದುಕು ಒಂದು ಪ್ರತೀಕವೂ ಆಗುತ್ತದೆ.

ಬಿ.ಟಿ. ಲಲಿತಾನಾಯಕರ ಕತೆಗಳ ಇನ್ನೊಂದು ವಿಶೇಷವೆಂದರೆ ಪಾತ್ರ ವೈವಿಧ್ಯತೆ. ವಿವಿಧ ವಯೋಮಾನದ ಪಾತ್ರಗಳು ತಮ್ಮೊಂದಿಗೆ ವಿಶಿಷ್ಟ ಅನುಭವ ದ್ರವ್ಯ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಬದುಕುತ್ತಾ ಹೋಗಿ ಕತೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ತಾಯಿ ಸಾಕೀಬಾಯಿ, ಮಾನ, ಲೂಟಿ – ಇಂಥ ಕತೆಗಳು ಯಶಸ್ಸಿನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವಾಗಿವೆ.

ಲಲಿತಾನಾಯಕರ ಮುಂದಿನ ಕತೆಗಳು ಮತ್ತಷ್ಟು ಪುಷ್ಟಿ ಪಡೆದು ಕನ್ನಡ ಸಣ್ಣಕತೆಗಳ ಲೋಕಕ್ಕೆ ವಿಶಿಷ್ಟ ಕೊಡುಗೆಯಾಗಲಿ ಎಂದು ಆಶಿಸುತ್ತೇನೆ. ಈಗಾಗಲೇ ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ಕಾದಂಬರಿಗಳಿಂದ ಗಮನ ಸೆಳೆದಿರುವ ಇವರಿಂದ ಈ ಕೊಡುಗೆಯ ನಿರೀಕ್ಷೆ ನಿರಾಶೆಯುಂಟುಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆ ನನಗಿದೆ.

ಆಗಸ್ಟ್ ೧೯೮೯

ಜಾಣಗೆರೆಯವರ 'ಕಪ್ಪುನ್ಯಾಯ'

ಪ್ರಿಯ ಮಿತ್ರರಾದ ಶ್ರೀ ಜಾಣಗೆರೆ ವೆಂಕಟರಾಮಯ್ಯನವರ 'ಕಪ್ಪುನ್ಯಾಯ' ಕಥಾಸಂಕಲನಕ್ಕೆ 'ಮುನ್ನುಡಿ' ರೂಪದಲ್ಲಿ ನನ್ನ ಅನಿಸಿಕೆಗಳನ್ನು ಬರೆಯುವುದು ಸಂತೋಷದ ಸಂಗತಿ. ಬಹಳ ಹಿಂದಿನಿಂದ ಜಾಣಗೆರೆಯವರನ್ನು ದೂರದಿಂದ, ಹತ್ತಿರದಿಂದ ನೋಡುತ್ತ ಬಂದ ನನಗೆ ಅವರ ಬಗ್ಗೆ ಅಪಾರ ವಿಶ್ವಾಸವಿದೆ. ಈ ವಿಶ್ವಾಸಕ್ಕೆ ಮೂಲ ಕಾರಣವಾದದ್ದು ಅವರ ಹೃದಯವಂತಿಕೆ; ಹುಸಿ ಬೀಗುವಿಕೆಗಳಿಂದ ದೂರವಾದ ಸಜ್ಜನಿಕೆ. ಸ್ವತಃ ಶ್ರಮಜೀವಿಯಾಗಿಯೇ ಹಂತಹಂತವಾಗಿ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಬರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತ ಬಂದ ಇವರು ಸಾಧಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಸರಳ, ಸೌಜನ್ಯಮಯ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಒಂದು ಅಪರೂಪದ ಸಂಗತಿಯೆನ್ನುವುದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರದ ಬಗೆಗಿನ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವೂ ಆಗಬಹುದು. ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನೇ ಕತ್ತರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವವರು, ಯಾವ ತಂಟೆಯೂ ಬೇಡವೆಂಬ ಹುಸಿ ಸಜ್ಜನಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಯಥಾಸ್ಥಿತಿಯ ಯಜಮಾನರಾಗುವವರು, ಅಲೆ ಹೊಯ್ದತ್ತ ಹೋಗುವ ಅನುಕೂಲಸಿಂಧುಗಳು– ಇಂತಹ ಅನೇಕರ ನಡುವೆ ಯಥಾಸ್ಥಿತಿ ವಿರೋಧಿಯಾಗಿದ್ದೂ ಸಹಜ ಸಜ್ಜನಿಕೆಯುಳ್ಳವರು, ಬೆಳೆಯುತ್ತ ಭ್ರಮೆಗೆ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳದಿರುವವರು, ಯಾವ ತಂಟೆಗೂ ಹೋಗದೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ತಂಟೆಕೋರರನ್ನು ತರಾಟೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವವರು ಕಡಮೆ ಎನ್ನಬಹುದು. 'ಸದ್ದುಗದ್ದಲವಿಲ್ಲದೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃಷಿಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿರುವವರು' ಎಂಬ ಮಾತು ಹೊಗಳಿಕೆಯಂತೆ ಕಂಡರೂ ಇದು ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತಿರುವ ರೀತಿಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬೇಜವಾಬ್ದಾರಿತನಕ್ಕೆ ಕೊಟ್ಟ ಸಮರ್ಥನೆಯ ಮಾತುಗಳು ಎನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದೇ ಮಾತು ಜಾಣಗೆರೆಯವರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯದೇ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡಲು ಸಾಧ್ಯ; ಏಕೆಂದರೆ ಅವರು ಸಾಮಾಜಿಕ ಜವಾಬ್ದಾರಿ, ಕಳಕಳಿಗಳ ನಡುವೆಯೂ ಸದ್ದುಗದ್ದಲವಿಲ್ಲದೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃಷಿಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿರುವವರು.

ನಾನು ಮೊದಲೇ ಹೇಳಿದೆ – ಜಾಣಗೆರೆಯವರಿಗೆ ಹೃದಯವಂತಿಕೆಯಿದೆ ಎಂದು. ಈ ಹೃದಯವಂತಿಕೆ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದಾದ್ದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಮಹತ್ವವಿದೆ. ಹೃದಯವಂತಿಕೆಯಿಲ್ಲದ ಯಾರೂ ಮಾನವೀಯತೆಯನ್ನು ತನ್ನ ಕೃತಿಗಳ ಮೂಲ ಸೆಲೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲಾರರು; ಉತ್ತಮ ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಕೃತಿಗಾರರಾಗಲಾರರು. ಹೃದಯವಂತಿಕೆಯೊಂದರಿಂದಲೇ ಉತ್ತಮ ಸಾಹಿತಿಯಾಗುವುದು ಅಸಾಧ್ಯವೆಂದು ನನಗೆ ಗೊತ್ತು. ಆದರೆ ಉತ್ತಮ ಸಾಹಿತಿಗೆ ಬೇಕಾದ ಉಳಿದೆಲ್ಲ ಅಂಶಗಳಿದ್ದೂ ಹೃದಯವಂತಿಕೆಯಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅದೊಂದು ಮುಖ್ಯ ಕೊರತೆಯಾಗುತ್ತದೆ.

ಜಾಣಗೆರೆ ವೆಂಕಟರಾಮಯ್ಯನವರ 'ಕಪ್ಪುನ್ಯಾಯ'ದ ಕತೆಗಳು 'ನ್ಯಾಯ'ದ ಕಪ್ಪುಮುಖಗಳನ್ನು ಅನಾವರಣಗೊಳಿಸುವುದು ಈ ಹೃದಯವಂತಿಕೆಯ ನೆಲೆಯಿಂದಲೇ. ಹೃದಯವಂತಿಕೆ ಇವರ ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ಆಕ್ರೋಶವಾಗಿ, ಅಸಹನೆಯಾಗಿ, ಅಸಹಾಯಕತೆಯಾಗಿ, ವ್ಯಂಗ್ಯ ವಿಡಂಬನೆಯಾಗಿ– ನಾನಾ ರೀತಿಗಳಲ್ಲಿ ಬದುಕನ್ನು ಹಾರೈಸುವುದೇ ಆಗಿದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಆರ್ಥಿಕ ಅಸಮಾನತೆಯಲ್ಲಿ ಮುರುಟಿಹೋದ ಬಾಳಿನ ಕತೆಗಳು 'ಕಪ್ಪುನ್ಯಾಯ'ದಲ್ಲಿ ಸಂಕಲಿತವಾಗಿವೆ.

ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಗ್ರಾಮೀಣ ಬದುಕನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸುವ ಇಲ್ಲಿನ ಕತೆಗಳು ಬಂಡಾಯ ಮನೋಧರ್ಮವುಳ್ಳ ಸಮಕಾಲೀನ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಪಡೆದಿವೆ. ಕೆಲವು ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ಗ್ರಾಮೀಣ ಪರಿಸರದ ಅಮಾನವೀಯತೆ ಅನಾವರಣಗೊಂಡರೆ ಇನ್ನು ಕೆಲವು ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ಆದರ್ಶ ಮತ್ತು ಕಟು ವಾಸ್ತವಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇರುಳಿನಲ್ಲಿ ಮುರುಟಿ ಹೋದವನು, ಕ್ರೌರ್ಯ, ಸೂತಕ, ಇಂಥದೊಂದು ಬದುಕಿನ ಮಧ್ಯೆ, ಕಗ್ಗಂಟುಗಳು – ಎರಡನೇ ಮಾದರಿಯ ಕತೆಗಳು, ಬಿಳೀ ಹಾಳೆಯ ಕಪ್ಪುನ್ಯಾಯ, ತುತ್ತು, ಕಲಸಿಕೊಂಡವಳು, ರಕ್ತ – ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೇ ಮಾದರಿಯ ಕತೆಗಳು. ಈ ಎರಡೂ ಮಾದರಿಗಳೂ ಪರಸ್ಪರ ಪೂರಕವಾಗಿದ್ದು ವ್ಯಾಪಕಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಆಗುತ್ತವೆ. ಈ ಮಧ್ಯೆ ಅನ್ಯೋಕ್ತಿ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಬರೆದ (ದೇವರಾಜ ಅರಸರನ್ನು ಕುರಿತ) 'ಮಾಸಿ ಹೋದವನು' ಕತೆಯೂ ಇದೆ.

ಎಲ್ಲ ಕತೆಗಳ ಒಂದು ಲಕ್ಷಣವೆಂದರೆ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿಯೇ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕತೆಗಾರ. ಇದು ವಸ್ತುವನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ವಿಧಾನವಾಗಿ, ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಪಾತ್ರವೊಂದರ ಜೀವವಾಗಿ, ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ನಡುನಡುವೆ ನಿರೂಪಕನಾಗಿ – ಹೀಗೆ ನಾನಾ ವಿಧದಲ್ಲಿ ಕತೆಗಾರನ ಮುದ್ರೆ ಬಿದ್ದಿದೆ. ಇದು ಇತ್ತೀಚಿನ ಕತೆಗಳ ಒಂದು ಲಕ್ಷಣವೂ ಆಗುತ್ತಿರುವಂತೆ ಲೇಖಕನ ಸಮಸ್ಯೆಯೂ ಆಗುತ್ತಿದೆ. ಹಳೆಯ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಕತೆಗಳನ್ನು ರಚಿಸದೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಶೋಧಿಸ ಹೊರಟವರೆಲ್ಲ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮಜಲುಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಎದುರಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಇದೊಂದು ಕಥಾತಂತ್ರವೇ ಆದಾಗ ಉತ್ತಮ ಶಿಲ್ಪ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಬಹುದು; ಹೀಗೆ ಆಗದೆ ಹೋದಾಗ ಶಿಥಿಲತೆಗೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಬಹುದು. ಜಾಣಗೆರೆಯವರ ಕತೆಗಳು ಈ ಎರಡೂ ಕೊನೆಗಳ ನಡುವೆ ತುಯ್ದಾಡುತ್ತಿವೆಯೆನ್ನಬಹುದು. ಇದು ಒಟ್ಟಾರೆ ಬಂಡಾಯ ಕತೆಗಳ ತುಯ್ದಾಟವೇ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ವಿಮರ್ಶಕರು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಿ ಚರ್ಚಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹೊಸ ರೀತಿಯ ವಸ್ತು–ಧೋರಣೆಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ಕತೆಗಳ ಪ್ರಸವ ವೇದನೆಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಸಹಾನುಭೂತಿಯಿಂದ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂದರ್ಭವೊಂದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. 'ಬಿಳೀ ಹಾಳೆಯ ಕಪ್ಪುನ್ಯಾಯ'ದಂಥ ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ಜಾಣಗೆರೆಯವರು 'ಕತೆ'ಯನ್ನು ಹಿಡಿತಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಹಿಂದುಳಿದ ವರ್ಗಗಳ ಕಾಳಜಿ ಮತ್ತು ಭೂ

ಸುಧಾರಣೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡ ಕತೆ ಇದು. ತಾಯವ್ವನೆಂಬ ಹಳ್ಳೀ ಹೆಂಗಸು ಹಾಗೂ ಹೀಗೂ ತನಗೆ ಸಲ್ಲಬೇಕಾದ ಜಮೀನನ್ನು ಪಡೆದರೂ ಕಡೆಗೆ ಗುಡಿಸಿಲಿಗೆ ಹತ್ತಿಸಿದ ಬೆಂಕಿಯಲ್ಲಿ ಬೆಂದು ಹೋಗಬೇಕಾಗಿ ಬಂದ ದಾರುಣತೆ ಇಡೀ ನಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಕುರಿತ ಸಮರ್ಥ ವ್ಯಂಗ್ಯವಾಗಿದೆ. ಬಂಡಾಯ ಕತೆಗಾರರ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವಿರುವುದೇ ಇಲ್ಲಿ. ಅತ್ಯಂತ ಸಮಕಾಲೀನವೂ ಪ್ರಖರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯೂ ಉಳ್ಳಂಥ ವಸ್ತುವನ್ನು ಕತೆಯಾಗಿಸುವ ಇವರು ಕೇವಲ 'ಅಂತರಂಗ'ದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಬಸವನ ಹುಳುವಾಗದೆ, ಕಣ್ಣೆದುರು ಉರುಳಿಹೋಗುವ ಪ್ರತಿಕ್ಷಣಗಳಿಗೂ ಕಣ್ಣಾಗಿದ್ದು, ಬಹಿರಂಗವನ್ನೂ ಅಂತರಂಗಕ್ಕೆ ತಂದು ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದ ಸಾವಯವ ಸಂಬಂಧ ಸಾಧಿಸಲು ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾಗಿ ಪ್ರಯತ್ನಿಸುವುದು ಕಡಮೆ ಸಾಧನೆಯೇನಲ್ಲ. ಇದು ನಮ್ಮ ವಿಮರ್ಶೆ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಮುಖ್ಯಾಂಶ.

ಜಾಣಗೆರೆಯವರು ಒಳಗೇ ಬೇಯುವ ಕುದಿಯುವ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಗಳನ್ನು ಅವುಗಳ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಹಿಡಿದಿಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. 'ಸೂತಕ'ದ ನಾಯಕ, 'ಕಲಸಿಕೊಂಡವಳು' ಗೌರಿ – ಕರಿಯಪ್ಪ – ಇಂಥ ಉದಾಹರಣೆಗಳು. ತಮಗೆ ಒಗ್ಗದ ವಾತಾವರಣದಲ್ಲಿ ಒದ್ದಾಡುವ ಈ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಗಳ ವಿಶೇಷವಿರುವುದು ಅದಕ್ಕೆ ಒದಗಿಬರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಾರಣಗಳಲ್ಲಿ. ಈ ಹೊಸ ಆಯಾಮವನ್ನು ಒದಗಿಸುವುದು ಬಂಡಾಯ ಕತೆಗಾರರ ಒಂದು ಸಾಧನೆ. ಈ ಸಾಧನೆಗೆ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣತೆ ಬರುವುದು ಇವೆಲ್ಲವೂ ಕತೆಯಾಗಿ, ಕತೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿ ಒಡಮೂಡಿದಾಗ ಎಂಬುದನ್ನೂ ಮರೆಯಬಾರದು.

ಜಾಣಗೆರೆಯವರ ಕೆಲವು ಕತೆಗಳು 'ಬಿಳೀ ಹಾಳೆಯ ಕಪ್ಪುನ್ಯಾಯ'ದಂತೆ ಹಿಡಿತಕ್ಕೆ ಸಿಗದೆ ಹೋಗಿರುವುದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣವೆಂದರೆ – ಕಾದಂಬರಿಯೊಂದಕ್ಕೆ ಆಗುವಷ್ಟು ವಸ್ತು ವಿವರಗಳನ್ನು ಸಣ್ಣಕತೆಯ ವಿನ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಒಗ್ಗಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ. ತುತ್ತು ಕಲಸಿಕೊಂಡವಳು, ಇಂಥದೊಂದು ಬದುಕಿನ ಮಧ್ಯೆ –ಇಂಥ ಕತೆಗಳು ಇದಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆ.

ಜಾಣಗೆರೆಯವರಿಗೆ ದಟ್ಟ ವಸ್ತುಗಳ ಬರವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅನೇಕ ಬಂಡಾಯ ಕತೆಗಾರರಂತೆ ಇವರೂ ಸ್ವಂತ ಶಿಲ್ಪವೊಂದರ ಶೋಧನೆಯಲ್ಲಿದ್ದು ವಿವಿಧ ಪ್ರಯೋಗಗಳಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಶೋಧನೆ ಸಫಲವಾದಾಗ ಉತ್ತಮ ಕತೆಯೂ, ವಿಫಲವಾದಾಗ ಕೆಟ್ಟ ಕತೆಯೂ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿದೆ. ಒಟ್ಟಾರೆ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಬಂಡಾಯ ಮನೋಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಸೃಜನಶೀಲತೆಯ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಎದುರಾಗುವ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು 'ಕಪ್ಪುನ್ಯಾಯ'ದ ಕತೆಗಳು ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತವೆ. ಜಾಣಗೆರೆ ವೆಂಕಟರಾಮಯ್ಯನವರು ಇವತ್ತಿನ ಗಮನಾರ್ಹ ಕತೆಗಾರರೂ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ಈ ಮಾತಿಗೆ ಅರ್ಥವಿದೆ.

ಜೂನ್ ೧೯೮೪

ಚೆನ್ನಣ್ಣ ವಾಲೀಕಾರರ 'ಪ್ಯಾಂಥರ್ ಪದ್ಯಗಳು'

ಆತ್ಮೀಯ ಗೆಳೆಯ ಚೆನ್ನಣ್ಣ ವಾಲೀಕಾರ ಅವರು ನನ್ನಿಂದ ಅವರ 'ಪ್ಯಾಂಥರ್ ಪದ್ಯಗಳು' ಎಂಬ ಕವಿತಾ ಸಂಕಲನಕ್ಕೆ ಮುನ್ನುಡಿ ರೂಪದ ಬರಹ ಕೇಳಿದಾಗ ನನಗೆ ನಿಜಕ್ಕೂ ಮುಜುಗರವಾಯಿತು. ನನ್ನಿಂದ ಅವರು ಅಪೇಕ್ಷಿಸಿದ್ದು ಕೇವಲ ಪ್ರಶಂಸೆಯನ್ನಲ್ಲ ಎಂದು ನನಗೆ ಗೊತ್ತು. ಅವರೇ ಅನೇಕ ಸಾರಿ 'ನಿಮ್ಮ ಬರಹ ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕವಾಗಿರಲಿ; ಕೊಚ್ಚಬೇಕೆನ್ನಿಸಿದರೆ ಚನ್ನಾಗಿಯೇ ಕೊಚ್ಚಿ ಹಾಕಿ' ಎಂದು ಹೇಳಿದಾಗ ನನಗೆ ಅವರ ಬಗ್ಗೆ ಗೌರವ ಹೆಚ್ಚಾಗದಿರಲು ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯ? ಇದು ಯಾವುದೇ ಲೇಖಕನಲ್ಲಿರಬೇಕಾದ ಒಂದು ಗುಣ ಎಂದು ನಾನು ಭಾವಿಸಿದ್ದೇನೆ. ಮೊದಲೇ ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಬಯಸುತ್ತೇನೆ. ಬರೆಯುತ್ತಲೇ ಹದಗೊಳ್ಳಬಯಸುವ ಒಬ್ಬ ಸಾಮಾನ್ಯ ಲೇಖಕನೂ ನನಗೆ ಪ್ರೀತಿಪಾತ್ರನಾಗಿ ಮತ್ತು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಾನೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ನಮ್ಮ ಮಾತುಗಳು ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಮೂಡಿ ಅಕ್ಷರಗಳಲ್ಲಿ ದಾಖಲಾಗುವಾಗಿನ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ, ಒಳಸುಳಿ–ಸಂಘರ್ಷಗಳ, ನೋವು ನಲಿವುಗಳ ವಿಶಿಷ್ಟ ಘಟ್ಟ. ಇಂಥ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ತನ್ನನ್ನು ಒಡ್ಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಕಲಾಕಾರ ತಾನು ಖಚಿತವಾಗುವ ಮತ್ತು ಬೆಳೆಯುವ ಎಲ್ಲಾ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಇದು ಬದುಕಿನ ಬಗೆಗೆ ಪ್ರೀತಿಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಿ ಅನಗತ್ಯ ಸಿನಿಕತನವನ್ನು ಸೋಲಿಸಿ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೊಂದು ರೂಪ ಕೊಡುವ ಅಪರೂಪದ ಪಾಠವೂ ಆಗುತ್ತದೆ.

ಚೆನ್ನಣ್ಣ ವಾಲೀಕಾರರು ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿಯೇ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದವರು. ನೋಡಿದರೆ ನಡುಗಿಸಬಹುದೆಂಬ ಭ್ರಮೆ ಹುಟ್ಟಿಸುವ ಮುಗ್ಧಮನಸ್ಸಿನ ಸ್ಥೂಲರೂಪಿಯಾದ ಚೆನ್ನಣ್ಣ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಕುತೂಹಲದ ವ್ಯಕ್ತಿ. ಮಗುವಿನಂತೆ ಹೂವಾಗುವ ಇವರು ಕೋಪಗೊಂಡು ಗರ್ಜಿಸುವಾಗ ಆಶ್ಚರ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಮುಗ್ಧತೆಯಿರುವುದರಿಂದ ಇವರ ಗರ್ಜನೆ ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ರಂಪಾಟವಾಗುವುದುಂಟು. ನನಗೆ ಅನೇಕ ಸಾರಿ ಅನ್ನಿಸುವುದುಂಟು; ಸ್ನೇಹಿತ ಚೆನ್ನಣ್ಣನ ಶಕ್ತಿಪೂರ್ತಿ ಅವನದೆ ಆಗಿ ಅದಕ್ಕೊಂದು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಸ್ಪರ್ಶ ಸಿಕ್ಕಿದರೆ ಆಗ ಹೊಮ್ಮುವ ಪ್ರಖರತೆ ಅಸಾಧಾರಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಚೆನ್ನಣ್ಣನಿಗಿರುವ ಮುಗ್ಧಮನಸ್ಸು, ಅಮಿತ ಉತ್ಸಾಹ, ವಿಶ್ವಾಸದ ಒತ್ತಾಸೆ, ಸಂಯಮವನ್ನೇ ಮುಕ್ಕುವ ಶಕ್ತಿ ಇವೆಲ್ಲ ಅಂತರ್‌ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಏಕಸೂತ್ರಕ್ಕೊಳಪಡಬೇಕಾದ ಹೋರಾಟವೇ ಒಂದು ಉತ್ತಮ ಕಾವ್ಯವಾಗಬಲ್ಲದು. ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ತುಳಿತಕ್ಕೊಳಪಟ್ಟ ವಲಯದಿಂದ ಹೊಮ್ಮುವ ಅನುಭವ ದ್ರವ್ಯವೇ ಅಪೂರ್ವವಾದುದಲ್ಲವೇ?

ನ್ಯಾಯವಾಗಿ, ಚೆನ್ನಣ್ಣನಂಥವರ ತೀವ್ರಾನುಭವದಿಂದ ಚಿಮ್ಮುವ ಮಾತುಗಳಿಗೇ ಕಾವ್ಯದ ಗುಣವಿರಬೇಕು. ಕಾವ್ಯಶಕ್ತಿಯೇ ಇಂಥ ಅಪರೂಪದ ಸ್ತರವುಳ್ಳದ್ದು. ಶ್ರೇಣೀಕೃತ ಸಮಾಜದ ಹಿಂಸೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ಫೋಟಿಸುವ ಮಾತಿಗೆ ಒದಗಬಹುದಾದ ಕಾವ್ಯಸ್ಪರ್ಶ ಕಡಮೆ ದರ್ಜೆಯದೇನೂ ಆಗಬೇಕಿಲ್ಲ. (ಬಂಡಾಯ ಕವಿ ಸಿದ್ಧಲಿಂಗಯ್ಯನವರ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಉದಾಹರಿಸಬಹುದು). ಈ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ನನಗೆ ಜಾರ್ಜ್ ಥಾಮ್ಸನ್ ವಿವರಿಸಿದ ಒಂದು ಪ್ರಸಂಗ ನೆನಪಿಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಅವನ 'The art of Poetry' ಎಂಬ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದ ಪ್ರಸಂಗ ಇದು. Vumbosi railway ಯ ಬಳಿಯ Zulu landನಲ್ಲಿ ಸ್ವಿಸ್ ಮಿಷಿನರಿಯ ಒಂದು ಕ್ಯಾಂಪ್. ಈ ರೈಲ್ವೆಯು ಗಣಿಗಳಿಗೆ ಯುವಕ ಯುವತಿಯರನ್ನು ಕೊಂಡೊಯ್ಯುವ, ಅವರ ಬದುಕುಗಳನ್ನು ಸುಡುವ ಸಂಕೇತದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಕ್ಯಾಂಪಿನಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿ ತನ್ನ ಎದುರು ಬರುತ್ತಿರುವ ರೈಲನ್ನು ಕಂಡು ಹೀಗೆ ಗೊಣಗಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ:

The one who roars in the distance
The one who crushes the young men and smashes them
The one who debauches our wives
They desert us, they go to towns to live bad lives
The ravisher ! and we are left alone.

ಈ ಸಾಲುಗಳಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯಸ್ಪರ್ಶವಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಗೆ ಹೇಳುವುದು? ಅದರ ಹಿಂದಿರುವ ನೋವು ವಿಷಾದಗಳು ಹೊಮ್ಮಿರುವ ರೀತಿ ಅವುಗಳ ತೀವ್ರತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಸಂವೇದನಾಶೀಲನೊಬ್ಬನ ಮನಸ್ಸಿನಾಳಕ್ಕೆ ಮುಟ್ಟಿ ಹಿಡಿದು ಅಲುಗಾಡಿಸುವ ಅನುಭವದಿಂದ ಸಹಜವೆಂಬಂತೆ ಹೊರಬೀಳುವ ಮಾತಿಗೂ ಕಾವ್ಯತ್ವ ಲಭ್ಯವಾಗಲು ಸಾಧ್ಯ. ಹಾಗೆಯೇ ಕೆಲಸಾರಿ ತಿಣುಕಿ, ಹೆಣಗಾಡಿ ಬರೆದರೂ ಕಾವ್ಯವಾಗದಿರಬಹುದು. ಜೊತೆಗೆ ಕಾವ್ಯಗುಣಕ್ಕೆ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಪ್ರಖರತೆಯೂ ಸಾವಯವವಾಗಿ ಸೇರಿಕೊಂಡಾಗ ಉತ್ತಮ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಬಂಡಾಯ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಈ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಈ ಮೂಲಕ ಬಂಡಾಯ ಕಾವ್ಯ, ಕಾವ್ಯವೂ ಆಗಿ ತನ್ನ ನೆಲೆಯನ್ನು ಭದ್ರಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಇಂದು ನಾವು ನವ್ಯಕಾವ್ಯದ ಬಂಧವನ್ನು ಭೇದಿಸಿ ಹೊರಬರಬೇಕಾದ್ದು ತುಂಬ ತುರ್ತಿನ ಕೆಲಸವಾಗಿದೆ. ನನಗನ್ನಿಸಿದಂತೆ ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ನಮಗಿರುವ ಮಾರ್ಗವೆಂದರೆ ಹಾಡಿನ ಲಯಕ್ಕೆ ಹತ್ತಿರವಾಗುವುದು. ನವ್ಯಕಾವ್ಯದ ಕಬಂಧ ಬಾಹುಗಳಿಂದ ಕೊಡವಿಕೊಂಡು ಬಂಡಾಯ ಕವಿಗಳು ಜನರಿಗೆ ಹತ್ತಿರವಾದ ಅಥವಾ ಜನರಲ್ಲೆ ಇರುವ ರೂಪಗಳನ್ನು ರೂಪಾಂತರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ತಮ್ಮ ಭಾವನೆಗಳಿಗೆ ಹಾಡಿನ ರೂಪ ಕೊಡುವ ಯಶಸ್ವೀ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಆಗಿವೆಯಾದರೂ ಮತ್ತಷ್ಟು ಪ್ರಯೋಗಶೀಲ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಬಂಡಾಯ ಕಾವ್ಯ ತನ್ನ ಬಂಧವನ್ನು ವಿಭಿನ್ನವಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಈ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುವ ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣವೆಂದರೆ – ಚೆನ್ನಣ್ಣ ವಾಲೀಕಾರರ 'ಪ್ಯಾಂಥರ್ ಪದ್ಯಗಳು'– ಇಂಥ ಪ್ರಯೋಗಶೀಲತೆಯ ಫಲವಾಗಿವೆ ಎಂಬುದು. ಇಲ್ಲಿ ಕವಿ ಅನೇಕ ಜನಪದ ರೂಪಗಳನ್ನು ದುಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕ ಪ್ರಯೋಗಗಳನ್ನು ನಡೆಸಿದ್ದಾರೆ. ನವ್ಯಕಾವ್ಯ ಬಂಧದಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಬಯಸುವ ಈ ಪ್ರಯೋಗಶೀಲತೆ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಯೇ ಒಂದು ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ತಂದೊಡ್ಡುತ್ತದೆ. ಪ್ರಯೋಗಶೀಲತೆ ಪ್ರಯೋಗಪ್ರಿಯತೆ ಮಾತ್ರವಾದರೆ ಕಾವ್ಯಸ್ಪಂದನ – ಶೀಲಗುಣವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಅಪಾಯವಿದೆ. ಅದರಲ್ಲೂ ಬಂಡಾಯ ಕವಿ ಈ ಅಪಾಯವನ್ನು ಹತ್ತಿಕ್ಕಿ ಸಾಲು ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ ಚೈತನ್ಯ ತುಂಬದೆ ಹೋದರೆ ವಸ್ತುವಿನ ವಿಷಾದ, ವ್ಯಂಗ್ಯ, ವ್ಯಗ್ರತೆಗಳು ವಾಚ್ಯವಾಗಿ ಬಿಡುವುದುಂಟು. ಈ ಅಪಾಯದ ಗಂಟೆಯನ್ನು 'ಪ್ಯಾಂಥರ್ ಪದ್ಯಗಳು' ಅನೇಕ ಕಡೆ ಬಾರಿಸುತ್ತವೆ. ಕೆಲವು ಕಡೆ ಚೆನ್ನಣ್ಣ ಈ ಗಂಟೆಯ ಗಂಟಲು ಅದುಮಿ ಕವಿಯಾಗಿ ಎದೆಯುಬ್ಬಿಸಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತಾರೆ. ಇಡೀ ಸಂಕಲನದಲ್ಲಿ ನನಗೆ ಅತಿ ವಾಚ್ಯದ ಅಪಾಯ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಮೀರಬಯಸುವ ಹೋರಾಟ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಇದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ಮಾತನ್ನೂ ಹೇಳಬೇಕು. ಇಲ್ಲಿರುವ ಪದ್ಯಗಳೆಲ್ಲ ಹಾಡಲು ಬರುವಂಥವು. ಚಂಪೂ ಮಾದರಿಯ ಪ್ರಯೋಗವನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ಮಾಡಲಾಗಿದೆಯಾದರೂ ಅದರ ಪದ್ಯ ಭಾಗಗಳನ್ನು ಹಾಡಬಹುದು; ಗದ್ಯಕ್ಕೂ ಹಾಡಿನ ಗತ್ತು ಕೊಡಬಹುದು. ಈ ರೀತಿಯ ಪದ್ಯಗಳ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಬರುವಾಗ Performance ಸಹ ಒಂದಂಶವಾಗಬೇಕೆನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಕಾವ್ಯದ ಪರಿಣಾಮ Performance ಅನ್ನೂ ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ಅವಲಂಬಿಸಿದೆ. ಈ ಅಂಶವನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸಿಯೂ – ಕಾವ್ಯ ಅತಿ ವಾಚ್ಯವಾಗುವುದನ್ನು ಒಪ್ಪಲಾಗದು. Performance ಕೇಂದ್ರಿತ ಕವಿಮನಸ್ಸು ಛಂದೋಬಂಧದ ಕಡೆ ಹೆಚ್ಚು ವಾಲಿಬಿಡಬಹುದು. ವಾಲೀಕಾರರೂ ಅನೇಕ ಕಡೆ ಇತ್ತಲೇ ಹೆಚ್ಚು ವಾಲುವುದರಿಂದ 'ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ' ತೊಡಕು ಉಂಟಾಗಿದೆ. ಇದು ಬಂಡಾಯ ಕವಿಗಳ ಸಮಸ್ಯೆಯ ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆಯನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಚೆನ್ನಣ್ಣ ವಾಲೀಕಾರರ ಪ್ರಯೋಗಶೀಲತೆ ಸ್ವಾಗತಾರ್ಹವೇ ಆಗಿದೆ.

ಈ ಸಂಕಲನದ ಎಲ್ಲ ಪದ್ಯಗಳ ಹಿಂದೆ ಜನಪರವಾದ ಆಶಯವಿದೆ. ನೊಂದವರ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಬಿತ್ತುವ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತೆಯಿದೆ; ಅಸಹನೆ, ಆಕ್ರೋಶಗಳೂ ವಿಜೃಂಭಿಸುತ್ತವೆ. ಕೆಲವು ಕಡೆ ಬಯ್ಗುಳು ಮಾತ್ರವಾಗುವ ಆಕ್ರೋಶ ಬೇರೆ ಕಡೆ ಕಾವ್ಯವೂ ಆಗಿದೆ. ಈ ಎಲ್ಲ ಸಿಟ್ಟಿನ ಹಿಂದಿರುವ ಕಾರಣಗಳು ಅಸಂಖ್ಯಾತ ಜನಕ್ಕೆ ದಕ್ಕದ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿವೆ. ಇದನ್ನೇ ಕವಿ ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ :

ಎಲ್ಲಿ ಕೇಳಿದರಲ್ಲಿ ಬೂಟುಗಾಲಿನ ಸದ್ದು
ತರತರದ ನೋವುಗಳು ನಮಗ

ತಮ್ಮಂಗೆ ಇರದಿದ್ರ ತಲೆ ಕಡಿದು ಹಾಕುವರು
ಹೆಸರೀಗಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ನಮಗ

ಅಂಬೇಡಕರ ಗಾಥಾ

ಮೇಲಿನ ಸಾಲುಗಳು ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಯ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿವೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ 'ಪ್ಯಾಂಥರ್ ಪದ್ಯಗಳು' ಆತ್ಮವಿಶ್ವಾಸವನ್ನುಳ್ಳ ದಾಖಲೆಗಳು. ಇದು ಅನೇಕ ಪದ್ಯಗಳ ಹಿಂದಿರುವ ಅಂಶ. ಈ ಅಂಶ ಅನೇಕ ಕಡೆ (ಉದಾ: ಒಡ್ಡಯ್ಯನ ಹಾಡು, ರಾಘವೇಂದ್ರ ಸ್ವಾಮಿಯ ಶೋಷಣಾಗೀತೆ – ಇತ್ಯಾದಿ) ಒರಟೊರಟಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದ್ದರೆ 'ಅಂಬೇಡಕರ ಗಾಥಾ'ದಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯವಾಗಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಸಂಕಲನದ ಕಾವ್ಯಾತ್ಮಕ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಇದೂ ಒಂದು:

ದುಡಿದುಂಡು ಉಟ್ಟಿರಲು ಕತ್ತಲಿರುವ ತನಕ
ಕೊಳ್ಳಿಗಳು ಹೊತ್ತ್ಯಾವ ಜೋರ
ಲೋಡಿಗಿದ್ದವರೆಲ್ಲ ಗ್ವಾಡೀಗಿ ಕುಂತಾರ
ಇನ್ನಿಲ್ಲ ನಮದಾರಿ ದೂರ
ಎಲ್ಲಿತನ ಕತ್ತಲವು ಬೆಳಗು ಆಗಲೇಬೇಕು
ಚಿಕ್ಕೆಗಳು ಹೊಳೆದಾವ ಮ್ಯಾಗ
ಜಗತಿನೆಲ್ಲಾ ಕಡೆಗೆ ಮೊದಲ್ಹೀಂಗೆ ಅತ್ತವರೆ
ಗಟ್ಯಾಗಿ ಕುಳಿತಾರ ಈಗ.

ಈ ಪದ್ಯಭಾಗಗಳು ಹೊರಡಿಸುವ ಧ್ವನಿ, ಇತಿಹಾಸಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಆತ್ಮವಿಶ್ವಾಸಗಳು ಗಮನೀಯವಾಗಿವೆ. ಕ್ರಾಂತಿಯ ಕಹಳೆಯೂದುವ ಇಲ್ಲಿನ ಕವನಗಳು ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ವೈಚಾರಿಕ ಎಚ್ಚರವನ್ನು ಇನ್ನು ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ನೈರಾಶ್ಯವನ್ನು ತೋರಿಸಿವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ 'ದಲಿತ ಸಂಘರ್ಷ ಗಾಥಾ'ದಲ್ಲಿ

ನಮ್ಮೊಳಗೆ ವೈರಿ ಹುಟ್ಟುತ್ತಿದ್ದಾನಯ್ಯ ।
ನಮ್ಮ ಮುಖವನ್ನವನು ಧರಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನಯ್ಯ॥
ನಮ್ಮೊಳಗೆ ಬೆಂಕಿ ಹಚ್ಚುತ್ತಿದ್ದಾನಯ್ಯ ।
ನಮ್ಮಂತೆಯೇ ನಟಿಸಿ ಕೆಡಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನಯ್ಯ ॥

ಎಂದು ಬರುವ ಮಾತುಗಳನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ನಮಗೀಗಾಗಲೇ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗೊತ್ತಿರುವ ಶತ್ರುವಿನ ವಿರುದ್ಧವಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ನಮ್ಮಲ್ಲೇ ಹುಟ್ಟಿ ಸುಡುವ ಶತ್ರುವನ್ನು ನಾವು ಎದುರಿಸಬೇಕೆಂಬ ಈ ಎಚ್ಚರ ಉಚಿತವಾದದ್ದು. 'ಮೀನುಗಾರರ ಹಾಡು' ವಿನಲ್ಲಿ ಬರುವ ಕೆಳಕಂಡ ಸಾಲುಗಳು ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮುಖ್ಯ:

ನಮ್ಮಾಂಗ ಅತ್ತವರ್ನ । ನಮ್ಮಂಗ ಸತ್ತವರ್ನ
ಸೇರದಿದ್ದಲ್ಲಿ ನಾವು । ಮತ್ತೇಂಗೆ ಸಾಯ್ತಿವಿರೆ

ಈ ಸಾಲುಗಳ ಕಾವ್ಯಶಕ್ತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳಲು ನಾನು ಉದಾಹರಿಸಿಲ್ಲ. ಇವು ಹೇಳುವ ವಿಚಾರ ನಮ್ಮ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದುದೆಂದು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ್ದೇನೆ. ಇಂದು ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ತುಳಿತಕ್ಕೊಳಗಾದ ದಲಿತರೇ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಹೋರಾಟ ನಡೆಸಬೇಕೊ ಬೇರೆ ಬಡವರೊಂದಿಗೆ ಸೇರಿ ಕ್ರಾಂತಿಕ್ರಿಯೆಗೆ ತೊಡಗಬೇಕೊ ಎಂಬ ಜಿಜ್ಞಾಸೆ ಕೆಲವಲಯಗಳಲ್ಲಿರುವಂತಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವೆಂಬಂತೆ ಈ ಸಾಲುಗಳಿವೆ. ತುಳಿತಕ್ಕೊಳಗಾದವರೆಲ್ಲ ಒಂದುಗೂಡುವದು ಅನಿವಾರ್ಯವೆಂಬ ಈ ಭಾವನೆಯು ಹೋರಾಟದ ಆರೋಗ್ಯಕರ ವಿಚಾರವಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ವೈಚಾರಿಕ ಎಚ್ಚರತೋರುವ ವಾಲೀಕಾರರು ರಾಜಕೀಯ ಪಕ್ಷಗಳ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಬಂದಾಗ ತೀರಾ ನಿರಾಶೆಯ ನೆಲೆ ತಲುಪುತ್ತಾರೆ: 'ಎಲ್ಲ ಪಕ್ಷದ ಹುಲಿಯ ಬಾಯಿಗೆ ಬೀಳಬೇಡಿರಿ ಮಕ್ಕಳೆ' (ಬಡಮಕ್ಕಳ ಹಾಡು) ಎಂದು ಎಚ್ಚರಿಸುವ ಕವಿ 'ಯಾವ ಪಾರ್ಟೀರೇನು ಮಾಡಲ್ಲ ಜಾಣನಾಗೋ ಒಡ್ಡಯ್ಯ' (ಒಡ್ಡಯ್ಯನ ಹಾಡು) ಎಂದು ಉಪದೇಶಿಸುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರಸ್ತುತದ ಹೊಲಸು ರಾಜಕೀಯ ಕಂಡು ರೋಸಿ ಹೋದ ಮನಸ್ಸಿನ ಫಲವಾಗಿ ಈ ಮಾತುಗಳು ಬಂದಿರಬಹುದಾದರೂ ಆತ್ಮವಿಶ್ವಾಸದ ಪದ್ಯಗಳಿರುವಲ್ಲೇ ಹುಟ್ಟುವ ಈ 'ಎಚ್ಚರಿಕೆ' ಸಾಮಾನ್ಯ ನೆಲೆಯದಾಗಿದೆ. ಶೋಷಿತರೆಲ್ಲ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಪಕ್ಷವೊಂದಕ್ಕೆ ಬೆಂಬಲಿಸಲು ಕರೆಕೊಡಬೇಕಿತ್ತೆಂದು ನನ್ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಲ್ಲ. ಎಲ್ಲ ರಾಜಕೀಯ ಪಕ್ಷಗಳ ಸಾರಾಸಗಟು ನಿರಾಕರಣೆ ಮಾಡಿ ಶೋಷಿತರ ಆಯ್ಕೆಯನ್ನೇ ಹತ್ತಿಕ್ಕುವುದು ಬೇಡವೆಂದಷ್ಟೇ ನನ್ನ ಅನಿಸಿಕೆ.

ಹೊಸ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಾಗಿ ಹಾರೈಸುವ ನಾವು ನಮ್ಮಲ್ಲೇ ತಲೆದೋರುವ ನೈರಾಶ್ಯದ ವಿರುದ್ಧವೂ ಹೋರಾಡುವುದು ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ಕ್ರಿಯೆ.

ಚೆನ್ನಣ್ಣ ವಾಲೀಕಾರರ 'ಪ್ಯಾಂಥರ್ ಪದ್ಯಗಳು' ಎಲ್ಲ ರೀತಿಯ ಶೋಷಣೆಯನ್ನು ಧಿಕ್ಕರಿಸುವ ದನಿಗಳು. ನರಗುಂದ ರೈತರ ಹೋರಾಟದ ಹಾಡು, ಬಡಮಕ್ಕಳ ಹಾಡು, ದಲಿತ ಸೂರ್ಯರ ಗೀತೆ, ಮೀನುಗಾರರ ಹಾಡು, ಅಂಬೇಡಕರ ಗಾಥಾ, ದಿಕ್ಕಿಲ್ಲದವರ ಹಾಡು, ಚಾರ್ವಾಕರ ಗೀತೆ, ಬಂಡಾಯದ ಕಿಡಿಗಳು – ಹೀಗೆ ಶೀರ್ಷಿಕೆಗಳೇ ಆಶಯವನ್ನು ಹೊತ್ತು ನಿಂತಿವೆ. ಇಲ್ಲಿನ ಬಹಳಷ್ಟು ಪದ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಗದ್ಯವೂ ಇದೆ. ನಿದರ್ಶನಕ್ಕೆ ೪೭ನೇ ಪುಟದ ಕಡೇ ಪ್ಯಾರ ನೋಡಬಹುದು. 'ಇತಿಹಾಸಕ್ಕೆ ಕಾವಾಗಳಿರಬಹುದು, ಸೆಮಿಕೋಲನಗಳಿರಬಹುದು.... ಫುಲಸ್ಟಾಪುಗಳಿರುವುದಿಲ್ಲ' ಎಂಬಂಥ ಮಾತು ತನ್ನ ಚಮತ್ಕೃತಿಯಿಂದಲೇ ಅರ್ಥ ಸ್ಫುರಿಸುತ್ತ ಲವಲವಿಕೆಯ ಗದ್ಯವಾಗಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಗದ್ಯ–ಪದ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಚಿಮ್ಮುವ ಶಕ್ತ ಸಾಲುಗಳಿಗೆ ಕೆಳಕಂಡ ನಿದರ್ಶನಗಳನ್ನು ಕೊಡಬಹುದು.

'ಆನೆ ಕೆಸರಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಿಬಿದ್ದಾಗ ತಾನ ಏಳಂಗ ರೈತರೊ'
'ಜನತೆ ಸುಟಹಂಚು ಆಗ್ಯಾದೊ'
'ಸುಳ್ಳಿಗೆ ಸೂಡುಕಟ್ಟಿ ಆಕಾಶಕ್ಕೆ ಉರಿ ಹುಚ್ಚುವಂತಿರೊ ಹಾಗೆ'
'ಪಾತಾಳಕೆ ಬತ್ತಿಟ್ಟು ಮೇಲದಕೆ ಬರೆಕೊಟ್ಟು'– ಇತ್ಯಾದಿ

ಚೆನ್ನಣ್ಣ ವಾಲೀಕಾರರ ಇನ್ನೊಂದು ಪ್ರಯತ್ನವೆಂದರೆ 'ಪುರಾಣದ ಪುನರಾವಲೋಕನ'. 'ಬಂಡಾಯದ ಕಿಡಿಗಳು' ಎಂಬ ಪದ್ಯ ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರ ಮತ್ತು ಅಹಲ್ಯೆಯರನ್ನು ಸಮಕಾಲೀನ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ಅರ್ಥೈಸುವ ಒಂದು ಒಳ್ಳೆಯ ಪ್ರಯತ್ನವಾಗಿದೆ.

ಕಡೆಯದಾಗಿ ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಬೇಕು. ಚೆನ್ನಣ್ಣ ವಾಲೀಕಾರರ ಕವನಗಳ ಮುಖ್ಯ ಕೊರತೆಯೆಂದರೆ ವಾಚ್ಯ ವಾಚಾಳಿತನ. ಇದು ಅನೇಕ ಪದ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ತಲೆಹಾಕಿ ಒದಗಬಹುದಾದ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಒಡೆದು ಹಾಕಿದೆ. ಪ್ರಯೋಗಶೀಲತೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇವರು ಎದುರಿಸುತ್ತಿರುವ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಮೊದಲೇ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದ್ದೇನೆ. ಅದರೊಂದಿಗೇ ವಾಚಾಳಿತನವನ್ನು ಹತ್ತಿಕ್ಕಿ, ಆಕ್ರೋಶಕ್ಕೆ ಹದ ತರಬೇಕಾಗಿದೆ. ಆಗ ಕಾವ್ಯದೊಳಗೆ ಅದರ ಕಾವು ಉಳಿದು ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಪಂದನಶೀಲವಾಗುತ್ತದೆ; ನೊಂದವರ ನೋವುಗಳು ನಮ್ಮ ನೋವಾಗಿ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ 'ಪ್ಯಾಂಥರ್ ಪದ್ಯ'ದ ಮೊದಲೆರಡು ಸಾಲುಗಳು ಸರಳವಾಗಿದ್ದರೂ ಸಂವೇದನೆಯ ಸಾಚಾತನದಿಂದ ನನಗೆ ಇಷ್ಟವಾಗಿವೆ. ಅವು ಹೀಗಿವೆ:

> 'ಯಾವ ಅಕ್ಷರದಿಂದ ಬರೆದು ತೋರಿಸಲಯ್ಯ ನನ್ನ ಜನಗಳಿಗಾದ ಎದೆಯ ಬ್ಯಾನಿ
> ಲೂಟಿಗಾರರೆ ಇಲ್ಲಿ ಲೀಡರಾಗುವ ಹೊತ್ತು ನಿಲ್ಲಲಾರವು ನಡೆವ ನಮ್ಮ ಖೂನಿ'

ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಚೆನ್ನಣ್ಣ ವಾಲೀಕಾರರ 'ಪ್ಯಾಂಥರ್ ಪದ್ಯಗಳು' ಪ್ರಯೋಗಶೀಲತೆಯ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯ ಹೊಂದಿವೆ. ಬಂಡಾಯ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳು ಪ್ರಯೋಗಶೀಲತೆಯಲ್ಲಿ ಎರಕ ಹೊಯ್ದುಕೊಂಡು ಸಹಜವೆಂಬಂತೆ ರೂಪುದಾಳುವ ಸಂದರ್ಭದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು, ಗೆಳೆಯ, ಬಂಡಾಯ ಕವಿ ಚೆನ್ನಣ್ಣ ವಾಲೀಕಾರ ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ಎದುರಿಸುತ್ತಾರೆಂದು ಆಶಿಸುತ್ತೇನೆ. ಇದು ಎಲ್ಲ ಬಂಡಾಯ ಕವಿಗಳ ಜರೂರಿನ ಕೆಲಸವಾಗಿದೆ.

೧೯೮೧

ಕಾ.ತ. ಚಿಕ್ಕಣ್ಣನವರ 'ಬಿಳಲು ಬಿಟ್ಟ ಬದುಕು'

ಶ್ರೀ ಕಾ.ತ. ಚಿಕ್ಕಣ್ಣನವರ ಒಂದು ಕತೆಯನ್ನು ಹಿಂದೊಮ್ಮೆ ಓದಿದ್ದೆ. ಗೆಳೆಯ ಮಲ್ಲೇಪುರಂ ವೆಂಕಟೇಶರು ಇತ್ತೀಚಿನ ಕೆಲ ಕತೆಗಾರರ ಕತೆಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸಿ ಒಂದು ಆ್ಯಂಥಾಲಜಿ ತರಲು ಸಿದ್ಧತೆ ನಡೆಸಿ, ನನಗೆ ಮುನ್ನುಡಿ ಬರೆಯಬೇಕೆಂದು ಕೊಟ್ಟಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಚಿಕ್ಕಣ್ಣನವರ 'ಸಪ್ಪಳಗಳು' ಎಂಬ ಕತೆಯೊಂದು ಇದ್ದದ್ದು ಕಂಡೆ. ಆ್ಯಂಥಾಲಜಿಯ ಕೆಲವು ಸತ್ವಶಾಲಿ ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ಅದೂ ಒಂದಾಗಿತ್ತು. ವೈಯಕ್ತಿಕ ತುರ್ತಿನಲ್ಲಿ ಸಂದರ್ಭವೊಂದನ್ನು ಸಾರ್ವತ್ರಿಕಗೊಳಿಸುವ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಆ ಕತೆಯ ಪ್ರಯತ್ನವಾಗಿತ್ತು.; ಇದರಿಂದ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಚಿಕ್ಕಣ್ಣನವರ ಕತೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಆಸಕ್ತಿ ಮೂಡಿತು. ಈ ಆಸಕ್ತಿಗೆ ಆಹಾರ ಒದಗಿಸಲೆಂಬಂತೆ ಅವರು ತಮ್ಮ ಕತೆಗಳ ಸಂಕಲನಕ್ಕೆ ನಾನೇ ಮುನ್ನುಡಿ ಬರೆಯಬೇಕೆಂದು ಕೇಳಿದರು. ಅದರ ಫಲ 'ಬಿಳಲು ಬಿಟ್ಟ ಬದುಕು' ಎಂಬ ಈ ಕಥಾಸಂಕಲನದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ.

ಹತ್ತು ಕತೆಗಳಿರುವ ಈ ಸಂಕಲನದ ವಸ್ತು, ಬದುಕನ್ನು ಕುರಿತ ಗಂಭೀರ ಕಾಳಜಿಯಾಗಿದೆ. ಯಾವುದೇ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿ ಬದುಕನ್ನೇ ಆಧರಿಸಿರುತ್ತದೆಯಾದರೂ ಅದನ್ನು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡವು ಮತ್ತು ಹಾಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ, ತೀವ್ರಾನುಭವ ತುರ್ತಿನಲ್ಲಿ ನಿಕಷಕ್ಕೊಡ್ಡುವಂಥವು ಕಡಿಮೆ ಎಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿನ ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ಬದುಕನ್ನು ಕುರಿತ ಗಂಭೀರ ಕಾಳಜಿಯಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದು ಮೇಲ್ನೋಟದಲ್ಲೇ ಕಾಣುವ ಗುಣಾತ್ಮಕ ಅಂಶ. ಕೇವಲ ಗಂಭೀರ ಕಾಳಜಿಯೇ ಸರ್ವಸ್ವವಲ್ಲ, ಅದು ಕತೆಯಾದ ಕ್ರಮವೂ ಮುಖ್ಯ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದಾದರೂ 'ಗಂಭೀರ' ಎನ್ನುವುದು ಕತೆಯಾದ ಕ್ರಮದಲ್ಲೂ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ನನ್ನ ಉತ್ತರ.

ಚಿಕ್ಕಣ್ಣನವರ ಬಹುಪಾಲು ಕತೆಗಳ ನಾಯಕರು ಮಾನಸಿಕ ತುಮುಲ, ತಳಮಳಗಳಿಗೆ ಸಿಕ್ಕಿ ಯಮಯಾತನೆಯನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾರೆ; ತಾವು ಇರುವ ಪರಿಸರದ ಅಡ್ಡಗೆರೆಗಳನ್ನು ದಾಟುವ ಹವಣಿಕೆ ತೋರುತ್ತಾರೆ; ಕಡೆಗೆ ಅಸಹಾಯಕತೆ, ವಿಷಾದ, ವೇದನೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಇಲ್ಲಿನ ಕತೆಯ ಪ್ರಮುಖ ಲಕ್ಷಣ ಎಂದರೂ ಸರಿಯಾದೀತು. 'ಕೊಂಡಿ ಮುಳ್ಳುಗಳು'ವಿನ ಮೇಷ್ಟ್ರು 'ಬೆವರಿನ ವಾಸನೆ'ಯ ಯೋಗಿ, 'ಕಟ್ಟುಗಳು' ಕತೆಯ ನಾಯಕ 'ನೆರೆ'ಯ ಪುಟ್ಟಬಸವನಾಯಕ– ಹೀಗೆ ಉದಾಹರಿಸುತ್ತ ಹೋಗಬಹುದು. ಈ ಎಲ್ಲ ಪಾತ್ರಗಳು ತಂತಮ್ಮ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮದೇ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅದರ ಫಲವಾಗಿ ಇಕ್ಕಟ್ಟಿಗೆ ಸಿಕ್ಕುತ್ತಾರೆ ಅಥವಾ ಕತೆ ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲೇ ಅಂಥ ಸುಳಿಯಲ್ಲಿರುತ್ತಾರೆ; ಸಿಡಿಯುವ, ತಮಗೆ ತಾವೇ

ಆಗಿ ಸ್ವತಂತ್ರ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಹೊಂದುವ ಹೆಬ್ಬಯಕೆ ಕೆಲವರಿಗೆ. ಆದರೆ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯ ಒತ್ತಡ, ಹಿಡಿತ ಕರಾಳವಾದಂತೆ ಸ್ವತಂತ್ರ ಮನೋಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಧಕ್ಕೆ; ಅದೇ ತಳಮಳ, ನಿರಾಶೆಗಳ ನೆಲೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಚಿಕ್ಕಣ್ಣನವರ ಕತೆಗಳ ವಸ್ತು ದುರಂತದ ಛಾಯೆ ಪಡೆದಿದೆ.

ಇವರ ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಇನ್ನೊಂದು ಲಕ್ಷಣವೆಂದರೆ – ನವ್ಯ ಕತೆಗಳ ನೆರಳು ಕಾಡಿಸುತ್ತಿದ್ದಂತೆಯೇ ಮೊಳೆಯುತ್ತಿರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅರಿವು. ಇದರ ಫಲವಾಗಿ 'ಬೆವರಿನ ವಾಸನೆ', 'ತೆರೆ ತೆರೆ ಸರಿದಂತೆ' ಕತೆಗಳೊಂದಿಗೆ 'ಕೊಂಡಿ ಮುಳ್ಳುಗಳು,' 'ವಂಶಸ್ಥರು', 'ಆಯಾಮ'ದಂಥ ಕತೆಗಳು ಬಂದಿವೆ; ಅನೇಕ ಪಾತ್ರಗಳ ಅಂತರ್ಮುಖೀ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಅಂದರೆ ಚಿಕ್ಕಣ್ಣನವರು ಸ್ಪಷ್ಟ ದಾರಿಯೊಂದನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ; ಇದರರ್ಥ ಇದು ಅಥವಾ ಅದು ಎಂಬ ಸರಳ ಆಯ್ಕೆ ಎಂದಲ್ಲ. ಹಿಂದಿನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಳವಳಿಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಪೀಳಿಗೆಯ ಪ್ರಮುಖ ಕಾಳಜಿಯಲ್ಲಿ ಸಾರ್ಥಕವಾಗುವಂತೆ ತಮ್ಮನ್ನು ತಾವು ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ತಮ್ಮ ಕತೆಗಳ ನಾಯಕರಂತೆಯೇ ಚಿಕ್ಕಣ್ಣನವರು ಎರಡರ ನಡುವೆ ನಿಂತು ಮುಂದಕ್ಕೆ ಕಣ್ಣು ಹಾಯಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ನೋಟ ದಟ್ಟವಾಗಿ, ಗಾಢವಾಗಿ, ನೆಲೆಯೂರಬೇಕಾಗಿದೆ. ಪೂರ್ವ ಪ್ರಭಾವಗಳ ಗೆರೆಯನ್ನು ದಾಟಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಈ ನಡುವೆಯೂ ಕೆಲವು ಗಮನಾರ್ಹ ಕತೆಗಳನ್ನು ಅವರು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಉದಾ: ಕೊಂಡಿ ಮುಳ್ಳುಗಳು, ಆಯಾಮ, ಗೆದ್ದಲು ಕಟ್ಟಿದ ಗೂಡು ಇತ್ಯಾದಿ. 'ಕೊಂಡಿ ಮುಳ್ಳುಗಳು' ಕತೆಯ ಮೇಷ್ಟ್ರು ಹೊಸದಾಗಿ ಊರಿಗೆ ಬಂದವರು, ಹೊಸ ಅಲೆಯನ್ನೂ ಎಳಿಸುತ್ತಾರೆ. ನಾಟಕ ಕಲಿಸುವ ಒಬ್ಬ ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಎಷ್ಟೇ ಕಲಾ ಪ್ರತಿಭೆಯಿದ್ದರೂ ಊರಿನ ಪಟ್ಟಭದ್ರರ ಎದುರು ಅತ್ಯಂತ ವಿಧೇಯನಾಗಿ ನಡುಬಗ್ಗಿಸಿ ಇರುವ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಕಂಡು ಆತನಲ್ಲಿ ಸ್ವಾಭಿಮಾನ ಹುಟ್ಟಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. 'ನಡುಬಗ್ಗಿಸುವ ಸ್ಥಿತಿ' ನಮ್ಮ ಆರ್ಥಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿದೆ. ಇದರಿಂದ ಕತೆಯ ಒಬ್ಬನ ಸ್ಥಿತಿ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕ ರೂಪಕ್ಕೆ ಕೊಂಡೊಯ್ಯುತ್ತದೆ. ಸ್ಕೂಲ್ ಮೇಷ್ಟ್ರು, ನಾಟಕದ ಮೇಷ್ಟ್ರಿಗೆ ತುಂಬಿದ ಸ್ವಾಭಿಮಾನ ಸಾಕಷ್ಟು ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ತಮ್ಮೆದುರು ಸದಾ ವಿಧೇಯನಾಗಿದ್ದವನು ತಲೆ ಎತ್ತಿ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಸಹಿಸದ ಊರವರು ನಾಟಕದ ಮೇಷ್ಟ್ರ ಮೇಲಲ್ಲದೆ ಸ್ಕೂಲ್ ಮೇಷ್ಟ್ರ ಮೇಲೂ ಸಿಡಿದು ಬೀಳುತ್ತಾರೆ. ಕಡೆಗೆ ಆ ಊರಿಗೆ ಸ್ಕೂಲೇ ಬೇಡವೆಂಬ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಇಡೀ ಕತೆಯನ್ನು ಒಂದು ವ್ಯಂಗ್ಯದ ನೆಲೆಗೆ ತಲುಪಿಸುತ್ತದೆ. 'ಆಯಾಮ' ಕತೆಯ ಹುಡುಗನಿಗೆ ಹೆಸರೇ ಇಲ್ಲದಿರುವುದು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗಿದೆ. ಅಪ್ಪ, ಅಮ್ಮನ ಅಕ್ಕರೆಯಿಲ್ಲದೆ ಬೆಳೆದ ಆತನನ್ನು ತನ್ನ ಸರೀಕರೂ ಆಟಕ್ಕೆ ಕರೆದುಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಕರಿಯನೆಂದು ಹಂಗಿಸುವುದು ಬೇರೆ. ಹುಡುಗರ ನಡುವೆಯೂ ಒಂಟಿಯಾಗಿ ಮುಗ್ಧ ವೇದನೆಗೆ ಒಳಗಾದ ಹುಡುಗ ಸ್ವಾಭಿಮಾನಿಯಾಗುವತ್ತ ಹೆಜ್ಜೆ ಇಟ್ಟು ಸಿಡಿಯುತ್ತಾನೆ. ಕಡೆಗೆ ಅವನ ಮೇಲೆ ಉಳಿದ ಹುಡುಗರ ದೂರು; ಅಪ್ಪನ ಗದರಿಕೆ; ಮತ್ತದೇ ಅಸಹಾಯಕತೆ, ನಿರಾಶೆ, 'ಗೆದ್ದಲು

ಕಟ್ಟಿದ ಗೂಡು'ವಿನ ಕುಳ್ಳಪ್ಪ ಮನೆಯಾಳ್ತನಕ್ಕಿದ್ದವನು. ಅಲ್ಲಿನ ಇಕ್ಕಟ್ಟಿನಿಂದ ಪಾರಾಗುವ ಆಸೆಯುಳ್ಳವನು; ಆದರೆ ಆಗದೆ ವಿಲವಿಲನೆ ಒದ್ದಾಡುತ್ತಾನೆ. ಈ ನಡುವೆ ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಆತ ಮಾಡುವ ಪಾತ್ರ, ಆಡುವ ಮಾತುಕತೆಯ ವ್ಯಂಗ್ಯ ಸಾಧಿಸುವಲ್ಲಿ ಸಹಕಾರಿಯಾಗಿದೆ. 'ಬೆವರಿನ ವಾಸನೆ' ಪ್ರಭಾವದ ಛಾಯೆಯಿದ್ದರೂ ಕತೆಯಾಗಿ ಚನ್ನಾಗಿದೆ. ಘಟನಾವಳಿಯ ಮುಖಾಂತರ ಕೇಂದ್ರ ಪಾತ್ರದ ತುಮುಲ ಬೆಳಸಿದ ರೀತಿ ಗಮನಾರ್ಹ. ಇಂಥ ಕೆಲವು ಕತೆಗಳ ಮುಖಾಂತರ ಚಿಕ್ಕಣ್ಣನವರು ಮಾಡಿರುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಪ್ರಶಂಸನೀಯವಾಗಿದೆ.

'ವಂಶಸ್ಥರು' ಎಂಬ ಕತೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಅಗತ್ಯವಾಗಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಬರುವ ಶೊಂಭಯ್ಯ ಒಬ್ಬ ಭ್ರಷ್ಟ ಪೂಜಾರಿ; ಪಟ್ಟಭದ್ರ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯ ಇವನನ್ನು ಪೂಜಾರಿ ಸ್ಥಾನದಿಂದ ಇಳಿಸಲು ಹೆಗಡೆ ಮತ್ತು ವಿದ್ಯಾವಂತ ಶೇಖರ ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇವರ ಪ್ರಯತ್ನವೂ ಧಾರ್ಮಿಕ ವಿಚಾರಗಳನ್ನೇ ಆಧರಿಸಿದ್ದು. ಹೊಸ ಪೂಜಾರಿಯ ಆಯ್ಕೆಗೆ ದೇವರನ್ನೇ ಕೇಳಬೇಕೆಂದು ತೀರ್ಮಾನಿಸಲಾಗುತ್ತೆ. ದೇವರು ಮೈಮೇಲೆ ಬಂದ ವ್ಯಕ್ತಿ, ಶೊಂಭಯ್ಯನೇ ಮತ್ತೆ ಪೂಜಾರಿಯಾಗಬೇಕೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಇಲ್ಲಿ ಶೊಂಭಯ್ಯ ಏನೋ ಕುತಂತ್ರ ಮಾಡಿರಬಹುದೆ ಎನಿಸಿದರೂ ಅದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಅಸ್ಪಷ್ಟತೆ ಅನಿವಾರ್ಯವೆನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಕತೆಯು ನಿಲುವೊಂದನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಚರ್ಚಾರ್ಹವಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರತಿಗಾಮಿ ನಿಲುವೆಂಬ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಾಗುತ್ತದೆ. ಬಹುಶಃ ವ್ಯಂಗ್ಯ ಸಾಧಿಸಹೋಗಿ ಆದ ದುರಂತ ಇದ್ದಿರಬಹುದೆಂದು – ಚಿಕ್ಕಣ್ಣನವರ ಕೆಲ ಕತೆಗಳ ಧೋರಣೆ ಬಲ್ಲವರು – ಊಹಿಸಬಹುದು. ಆದರೂ ಕತೆಗಾರ ಕತೆಯಲ್ಲಿ ಎದುರಾಗುವ ಸಂದರ್ಭ ಮತ್ತು ಸವಾಲುಗಳನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಜವಾಬ್ದಾರಿಯುತವಾಗಿ ನಿರ್ವಹಿಸಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆ ಬೇರೆ, ಅಸ್ಪಷ್ಟತೆ ಬೇರೆ. ಈ ಅಸ್ಪಷ್ಟತೆಯನ್ನು ನೀಗಿಕೊಂಡಿದ್ದಾಗಲೂ ದೇವರು ಮೈಮೇಲೆ ಬರುವ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಬಯಲು ಮಾಡುವಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಕತೆ ಪ್ರಗತಿಪರವಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಅನೇಕ ಮಿತಿಗಳುಳ್ಳ ಈ ಕತೆ ಒಟ್ಟಂದದಲ್ಲಿ ಕಲಾತ್ಮಕತೆ ಮೌಲ್ಯವನ್ನೂ ಪಡೆದಿಲ್ಲ.

ಚಿಕ್ಕಣ್ಣನವರ ಕೆಲವು ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಒಂದು ಗಮನಾರ್ಹ ಅಂಶವೆಂದರೆ ವ್ಯಂಗ್ಯ. ಈಗಾಗಲೆ ಗೆದ್ದಲು ಕಟ್ಟಿದ ಗೂಡು, ಕೊಂಡಿ ಮುಳ್ಳುಗಳು ಮುಂತಾದ ಕತೆಗಳನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದ್ದೇನೆ – ಈಗ 'ಕಾಲಾಯ....' ಎಂಬ ಕತೆಯನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ಬಡ ಕುಟುಂಬಿಯೊಬ್ಬನ ಸ್ವಗತದ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಬರೆದ ಈ ಕತೆ ವೇದನಾಮಯತೆಯನ್ನು ಶಕ್ತವಾಗಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವಾಗಿದೆ. ದೇವರ ಪೂಜೆ, ಪುರಾಣ, ಅನ್ನಸಂತರ್ಪಣೆ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಕುರಿತ ಭಾಷಣಗಳ ನಡುವೆ ಈ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ವೇದನೆ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗಿದೆ; ಅದಕ್ಕೆ ವ್ಯಂಗ್ಯದ ಒತ್ತು ಬೀಳುತ್ತದೆ.

ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸಿರುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ಕುರಿತು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಎಲ್ಲ ಮಾತುಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಒಂದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಮಾತನ್ನು ಸೇರಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ; ವಸ್ತು ಉತ್ತಮದ್ದಾಗಿದ್ದಾಗಲೂ ಅದರ ಎಲ್ಲಾ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಕಲೆಯ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಸಾಧಿಸಿಕೊಳ್ಳದೆ ಹೋದಾಗ ಏನೋ ಕೊರತೆ ರಪ್ಪನೆ ಬಡಿಯುತ್ತದೆ. ಮೂರ್‍ನಾಲ್ಕು ಕತೆಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ, ಈ ಕೊರತೆ ಇಲ್ಲಿನ ಅನೇಕ ಕತೆಗಳಲ್ಲಿದೆ. ಆಕರ್ಷಕವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತ, ಕರೆದೊಯ್ಯುತ್ತ ಕಡೆಗೆ ಏನೋ ಕೊರತೆಯಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲಿಸುವ ಕತೆಗಳು ನಮ್ಮನ್ನು ಹಿಡಿದು ಕಾಡಿಸದೆ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಒಂದೆರಡು ಕತೆಗಳು ಪದಭಾರದಲ್ಲಿ ಬಾಗುತ್ತವೆ ಎನಿಸುತ್ತದೆ. ವಿಶಿಷ್ಟ ಪದಪುಂಜಗಳನ್ನು ತುರುಕುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಕೆಲವು ಪಾತ್ರಗಳು ಪ್ರಬುದ್ಧ ಪದಾವಳಿಗಳಲ್ಲಿ ತಳಮಳಿಸುವುದನ್ನು ಕಂಡಾಗ ಹೀಗನ್ನಿಸಿದೆ. ಈ ಕೊರತೆಗಳನ್ನು ಚಿಕ್ಕಣ್ಣನವರು ಗೆಲ್ಲಬೇಕಾಗಿದೆ. ಬೇಗ ಗೆಲ್ಲಲಿ ಎಂಬುದು ನನ್ನ ಅಪೇಕ್ಷೆ; ಗೆಲ್ಲುತ್ತಾರೆಂಬುದು ನನ್ನ ನಂಬಿಕೆ.

೧೯೭೯

ಎಸ್. ಎಸ್. ಹಿರೇಮಠರ 'ಮನುಷ್ಯನೆಲ್ಲಿ?'

ಬಂಡಾಯ ಕಾವ್ಯ ಒಂದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟಿಗೆ ಸಿಕ್ಕಿದೆ. ಇಂದು ಅಸಮಾನತೆ, ಅಮಾನವೀಯತೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಬರೆಯುವ ತವಕ ನಮ್ಮ ಪೀಳಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಕಟವಾಗುತ್ತಿದೆ. ಶೋಷಿತರ ಪರವಾದ ಕಳಕಳಿ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತಿರುವ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ, ಅದರಲ್ಲೂ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಕೆಲ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಕಾವ್ಯರೂಪದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಬೇಕಾದ ಸಂವೇದನಾ ಸ್ವರೂಪ ನಿಜವಾದ ಕವಿ ಮನೋಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವಂಥಾದ್ದು. ಕತೆ, ಕಾದಂಬರಿ ರೂಪಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಭಾವನೆಗಳಿಗೆ ಆಕಾರ ಕೊಡಬೇಕಾದ ಕವಿ ಸ್ವತಃ ಆ ಭಾವನೆಗಳಲ್ಲಿ ಅದ್ದಿಹೋಗಿ ಎದ್ದುಬರುವ ಎಚ್ಚರ ಒಂದು ವಿಸ್ಮಯಕಾರಿ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ಬಂಡಾಯ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕೆಲವರ ಸಾಫಲ್ಯವನ್ನು ಕಾಣುತ್ತಲೇ ಅನೇಕರ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಸಮಕಾಲೀನ ವಸ್ತುವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ತೀವ್ರತರ ಆಸೆಯಿದ್ದೂ ಅದು ಅಕ್ಷರದಲ್ಲಿ ಹರಿದು ಹಾಡಾಗುವಲ್ಲಿ ಆಗುವ ತೊಡಕು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಬಂಧಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು. ಈ ತೊಡಕನ್ನು ಮೀರಿ ನಿಲ್ಲುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಹೆಚ್ಚಾದಂತೆ ಬಂಡಾಯಕಾವ್ಯ ನಿಜವಾದ 'ಕಾವ್ಯ'ವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಳೆಯ ಬಂಧದಿಂದ ಬಿಡಿಸಿಕೊಂಡು ಹೊಸಬಂಧವನ್ನು ವಿವಿಧ ರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಪಡೆಯಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯ ನಮ್ಮ ಕಾವ್ಯಕ್ಕಿದೆ. ಈ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ನಡೆದಿದ್ದು, ಕೆಲವರು ಉತ್ತಮ ಬಂಡಾಯ ಕವಿತೆಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದರೂ ಅನೇಕರು ಭಾವನೆಗಳ ಭಾಷಣರೂಪ ಕೊಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಇಂಥ ಸಮಸ್ಯೆ ಯಾವುದೇ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಳುವಳಿಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇರುವಂಥಾದ್ದು. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವೇನೂ ಆತಂಕಪಡಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಇಂಥ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟನ್ನು ದಾಟಿ ಹೋಗುವ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ನಡೆಯುತ್ತಿರುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಆರೋಗ್ಯಕರ ಸಂಗತಿ. ಈ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ಎಸ್. ಎಸ್. ಹಿರೇಮಠರ ಈ ಸಂಕಲನ ಒಂದು ಸ್ಪಷ್ಟ ಸೂಚಿಯೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು.

ಹಿರೇಮಠರು ತಮ್ಮ ಸಂಕಲನದಲ್ಲಿ ವಿವಿಧ ಪ್ರಯೋಗಗಳನ್ನು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಬಂಡಾಯ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಸಹಜವಾದ ಜನಪರ ಆಶಯಗಳು ಇದರಲ್ಲಿವೆ. ಸಂಕಲನದ ಮುಖ್ಯಕವನಗಳು ಕೇವಲ ಆರ್ಭಟ ಮಾಡದೆ ಒಡಲಲ್ಲಿ ಕಿಚ್ಚಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ನಿಗಿನಿಗಿಸುವ ಬರಹಗಳಾಗಿದ್ದು ಯಶಸ್ಸು ಪಡೆದಿವೆ. ಕ್ರಾಂತಿ ಮನೋಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಕವಿ ಮನೋಧರ್ಮಗಳ ಅಭೇದ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿರುವ ಇಂಥ ಕವನಗಳು ಹಿರೇಮಠರ ಬಗ್ಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟ ಭರವಸೆ ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತವೆ.

ನನ್ನ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ 'ಮನುಷ್ಯನೆಲ್ಲಿ?' ಎಂಬುದು ಸಂಕಲನದ ಉತ್ತಮ ಕವಿತೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಭೂಮಿಯ ಸಂಬಂಧದ ಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳನ್ನು ವಿವಿಧ ಸ್ತರಗಳಲ್ಲಿ

ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುತ್ತ, ವೈಚಾರಿಕ ನೆಲೆಯನ್ನು ಪಡೆದು ಒಂದು ಉತ್ತಮ ಬಂಡಾಯ ಕವಿತೆಯಾಗಿದೆ. ಕವಿ, ಮೊದಲು ಸಾಲುಗಳಲ್ಲೇ ನೆಲವನ್ನು ಸಮೃದ್ಧಿಗೊಳಿಸಿದ ಜನರನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಕವಿತೆಯ ಮೊದಲ ಹಂತ. ಮನುಷ್ಯನ ಅಖಂಡ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆ ಮತ್ತು ಜೀವನೋತ್ಸಾಹಗಳು ನೆಲಕ್ಕೊಂದು ನೆಲೆ ತಂದುಕೊಟ್ಟರೂ ತಾನೇ(ವೇ) ಅನಾಥನಾ(ರಾ)ದ ಸ್ಥಿತಿಯ ವಿಷಯ ಈ ಹಂತದಲ್ಲಿದೆ. ಮತ್ತೆ ಇದೇ ನೆಲದಲ್ಲಿ ದೈವ ಕಲ್ಪನೆಯೇ ಮುಂತಾದ ಭ್ರಮೆಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ಹೇಸಿಮನುಷ್ಯನ ಸ್ವಭಾವ ಚಿತ್ರ ಬಂದಿದೆ. ಮುಂದೆ ಕವಿತೆ ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತದೆ:

ನೆಲವೆ,
ನಿನ್ನಲ್ಲಿ ಹಿಮವಿದೆ, ಅಗ್ನಿಯಿದೆ
ಔನ್ನತ್ಯವಿದೆ, ಅಪಾರತೆಯಿದೆ
ಮೈತುಂಬ ತಾಯಿ ಹಾಲಿದೆ
ಕಡಲ ಕರುಣೆಯ ಕಣ್ಣು ರೆಪ್ಪೆಯಪ್ಪಳಿಸುತ್ತ
ಮುಲುಗುತ್ತಿ ನಿರಂತರ

ಮೇಲಿನ ಸಾಲುಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ ಧ್ವನಿ ಗಮನಾರ್ಹ. ಈ ಭೂಮಿ ಬದುಕಿಗೆ ಔನ್ನತ್ಯ, ಮಾನವೀಯತೆ, ಕರುಳ ಸಂಬಂಧದ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಎಲ್ಲವೂ ಇದೆ. ಆದರೆ ಭೂಮಿಯನ್ನೇ ಘಾಸಿಗೊಳಿಸುವ ಕ್ರೌರ್ಯ ಕಣ್ಣೆದುರಿಗಿದೆಯೆಂದು ಮುಂದೆ ಕವಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ದ್ವೇಷ, ಹಿಂಸೆಗಳು ತುಂಬಿದ ನೆಲದಲ್ಲಿ ಪ್ರೀತಿಯ ಅರ್ಥ ಹುಡಕಹೊರಡುವ ಕವಿ ಪ್ರೀತಿಯ ಅರ್ಥವನ್ನು ಅನ್ವೇಷಿಸುವ ಮೂಲಕ ನಿಜವಾದ ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಹುಡುಕುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭದ ಸಾಲುಗಳು ತೀವ್ರತೆ ಮತ್ತು ಧ್ವನಿಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಕವಿತೆಯ ಘನತೆ ಹೆಚ್ಚಿಸಿವೆ.

ನಿನ್ನ ತಂಗಾಳಿ ಕೈಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಶ್ನೆ ರಾಚಿದೆ
ಜನಕ್ಕೆ ಅಪಾರ ಜನಸ್ತೋಮಕ್ಕೆ,
ಹಕ್ಕಿಗಳ ಹಾಡಿನರ್ಥ ಏನೆಂದು
ಹರಿವ ತೊರೆಗಳ, ಎತ್ತಿದ ಬೆಟ್ಟಗಳ
ಹಸಿರು ಹಾಸಿದ ನೆಲದ ಅರ್ಥವೇನೆಂದು?
ಗುಡುಗಾಗಿ ರಾಚಿದೆ ಜನಕ್ಕೆ
ಹೇಳಿ ರಾಕ್ಷಸರೆ, ದೇವತೆಗಳೆ
ನೆಲ ಹಡೆದ ಮನುಷ್ಯನೆಲ್ಲಿ?
ಎಲ್ಲಿ?

–ಭೂಮಿಯು ತಂಗಾಳಿ ಮತ್ತು ಗುಡುಗುಗಳ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಕೇಳುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ತನಗೆ ತಾನೇ ಕೇಳಿಕೊಂಡ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳೂ ಆಗುವುದು ಇಲ್ಲಿನ ವಿಶೇಷ. ನಿಸರ್ಗವೇ ನಿಸರ್ಗದ ಕ್ರಿಯಾಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಶೋಧಿಸುವ ವಿಶಿಷ್ಟ ವಿಧಾನ ಈ ಸಾಲುಗಳಲ್ಲಿದೆ. ಮನುಷ್ಯನ ಹುಡುಕಾಟದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗಿರುವ ನಿಸರ್ಗದ ಒಳತೋಟಿ ತುಂಬಾ

ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಮೂಡಿದ್ದು ವ್ಯಂಗ್ಯಕ್ಕೆ ವಿಷಾದದ ಒತ್ತುಕೊಟ್ಟು ವಿಶಿಷ್ಟ ಧ್ವನಿಯನ್ನು ಹೊರಡಿಸಿದೆ. 'ನೆಲಹಡೆದ ಮನುಷ್ಯನೆಲ್ಲಿ?' ಎನ್ನುವಾಗ ನೆಲವೇ ಹಡೆದ ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ನೆಲವನ್ನು ಹಡೆದ ಮನುಷ್ಯ ಎಂಬ ಎರಡೂ ಅರ್ಥಗಳು ಧ್ವನಿತವಾಗುವಂತಿದ್ದು ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಭೂಮಿಯ ಅವಿಭಾಜ್ಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಲೇ, ಈ ನೆಲದ ಮೇಲೆ ಮನುಷ್ಯನ ಪತ್ತೆಗೆ ಹೊರಡುವ ರೀತಿ ದಾರುಣ ವ್ಯಂಗ್ಯಕ್ಕೊಂದು ಉದಾಹರಣೆ.

ಮುಂದಿನ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯ ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿರಬಹುದೆಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಉತ್ತರಗಳು ಹುಡುಕಾಟ ಮತ್ತು ವಿಫಲತೆಗಳ ಯಾಂತ್ರಿಕತೆಯನ್ನು ಲಯದ ಏಕತಾನತೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವ ರೀತಿ ಚನ್ನಾಗಿದೆ.

ಹಮಾಲಿಯಾಗಿದ್ದ, ಜೀತದಾಳಾಗಿದ್ದ,
ಪ್ಯೂನಾಗಿದ್ದ, ಡ್ರೈವರಾಗಿದ್ದ,
ನೆಲದ ಒಡತಿ, ಜೀವವೆ, ಸತ್ವವೆ
ಆಗಿದ್ದ ಮನುಷ್ಯ, ಆದರೆ
ಅಲ್ಲೆಲ್ಲೂ ಸಿಗಲಿಲ್ಲ ನನಗೆ
ಸಂಪೂರ್ಣ ಮನುಷ್ಯ.

ಎಂದು ಮುಕ್ತಾಯವಾಗುವ ಕವಿತೆ ನೆಲದ ಒಡಲು, ಜೀವ ಹಾಗೂ ಸತ್ವವಾಗಿದ್ದ ಮನುಷ್ಯನೇ ಸಿಗದ ವಿಪರ್ಯಾಸವನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತಲೇ ತನ್ನರ್ಥದ 'ಸಂಪೂರ್ಣ ಮನುಷ್ಯ'ನಿಗಾಗಿ ತವಕಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ನೆಲದ ಸಕಲ ಕ್ರಿಯೆಗಳಿಗೆ ಕಾರಣನಾದ ಮನುಷ್ಯರ ಇಲ್ಲಿನ ಹೇಸಿತನ, ಹಿಂಸೆಗಳನ್ನು ದಾಟದ, ಶೋಷಣೆಯ ಶೃಂಖಲೆಗಳಿಂದ ಮುಕ್ತವಾದ ಸ್ಥಿತಿಯ ಬಗೆಗೆ ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಹರಿದುಬರುವ ನೋವು, ಬೇಸರ, ವಿಷಾದ, ವ್ಯಂಗ್ಯಗಳು ಭಿನ್ನ ಆಯಾಮವನ್ನು ತಂದುಕೊಟ್ಟಿವೆ. ಕವಿತೆಯನ್ನು ಮಾನವೀಯವಾಗಿಸಿವೆ.

ನಿಸರ್ಗದ ವಸ್ತು ಬಂಡಾಯ ಕವಿಯಲ್ಲಿ ಎಂಥ ರೂಪ ಪಡೆಯ ಬಹುದೆಂಬುದಕ್ಕೆ 'ತುಂಗಭದ್ರೆಯ ಹಾಡು' ಒಳ್ಳೆಯ ಉದಾಹರಣೆ. ಕೇವಲ ನಿಸರ್ಗಪ್ರಿಯನಾದ ಕವಿಗೆ ತುಂಗಭದ್ರೆಯ ರೋಮಾಂಚನಗೊಳಿಸುವ ಒಂದು ಅನುಭವ ಮಾತ್ರವಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಆದರೆ ಬಂಡಾಯ ಕವಿಗೆ ಹಾಗಲ್ಲ.

ನಿಲ್ಲಿಸಿದ್ದಾರೆ ತುಂಗಭದ್ರೆಯನು
ರಣ ಬಿಸಿಲಿನಲ್ಲಿ ಬೆವರು ಕಲ್ಲಾದವರು
ಅದಿರು ಗುಡ್ಡಾದವರು
ಆಕೆಯುಸಿರಿಗೆ ಉಸಿರ ಬಲಿಕೊಟ್ಟವರು

ಎಂದು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುವ ಪದ್ಯ ದುಡಿಮೆ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿಷ್ಫಲತೆಯ ನೋವನ್ನು ಸಾದರಪಡಿಸುತ್ತದೆ.

ಸಾವುಗಳು ತೇಲುತ್ತಿವೆ ಕಾಲುವೆಯಾಗಲೆವ
ತುಂಗೆ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿ

ಎನ್ನುವಾಗ ನಮ್ಮ ಕಾಲದ ದುರಂತದ ದಟ್ಟತೆ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಕಡೆಗೆ ಶ್ರಮಜೀವಿಗಳ ಫಲವಾಗಿ ಎದ್ದ ತುಂಗಭದ್ರೆಯ ಅಣೆಕಟ್ಟು ಭೂಮಾಲಿಕ ಮತ್ತು ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿಗಳಿಗೆ ಉಪಯುಕ್ತವಾಗಿರುವ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಯುಗದ ವಿಪರ್ಯಾಸವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ತುಂಗಭದ್ರೆಯು ಇಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕ ಪ್ರಗತಿ, ದುಡಿಮೆಗಳೂ ಉಳ್ಳವರ ಪಾಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಸತ್ಯಕ್ಕೆ ಕಾವ್ಯಪ್ರತೀಕವಾಗಿ ಬಳಕೆಯಾಗಿರುವ ರೀತಿ ಚನ್ನಾಗಿದೆ.

ಗಾಯಗಳು, ಇದಕ್ಕಾಗಿ, ಹೊಸಪೇಟೆಯ ಕಬ್ಬಿಣದ ಅದಿರು, ಉಸಿರುಗಳ ಹಾಡು, ನನ್ನ ಪದಗಳು – ಇಂಥ ಉಲ್ಲೇಖಾರ್ಹ ಕವಿತೆಗಳು ಈ ಸಂಕಲನದಲ್ಲಿವೆ. ಈ ಕವಿತೆಗಳು ಗಾಢವ್ಯಂಗ್ಯ, ಭಾಷೆಯ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿರುವ ಹಿಡಿತ, ಕಾವ್ಯವಾಗಿಸುವ ರೀತಿಯಿಂದಾಗಿ ಕಾಡಿಸುತ್ತವೆ; ಕಲಕುತ್ತವೆ. ದೇಶದ ತುಂಬ ಗಾಯಗಳಿವೆಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತ ಹೊರಡುವ 'ಗಾಯಗಳು' ಕವಿತೆಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯತ್ವಕ್ಕೆ ಕೆಳಕಾಣಿಸಿರುವ ಸಾಲುಗಳು ಸಾಕ್ಷಿ

ಅ) ಸಹನೆಯೊಳಗಡೆ ಕುದಿವ ನಿದ್ದೆಮಗು ಆಶೆ
ಆಡುತ್ತಿದೆ.

ಆ) ರಾಚುವ ಬಡತನದ ಬರಿಗಡಿಗೆಯಲ್ಲಿ
ನೀರು ಕುದಿಯುತ್ತಿದೆ

ಇಂಥ ಕೆಲವು ಸಾಲುಗಳಲ್ಲಿ ಮಿಂಚುವ ಕಾವ್ಯಮಯತೆ ಕೆಲಕಡೆ ವಾಚಾಳಿತನದಿಂದ ಮಾಯವಾಗಿರುವುದುಂಟು.

'ಇದಕ್ಕಾಗಿ' ಕವಿತೆಯ ವ್ಯಂಗ್ಯಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆ ಕೆಳಕಂಡ ಸಾಲುಗಳು:

ದುಡಿದುದಕ್ಕೆ ಕೂಲಿ ಕೇಳಿದ ತಪ್ಪಿಗೆ
ನರಬೇಟೆಯಾಡಿದ ಶಾಂತಿರಾಕ್ಷಸರು
ತೋರಿಸಿದರು,
ಕಬ್ಬಿಣದ ಸರಳು ಎಣಿಸುವ ನಾಳೆಗಳನ್ನು
ಬಂದೂಕ ತುದಿಯಲ್ಲಿ ಕೂತ ಸಾವನ್ನು.

ದುಡಿಯುವವರ ಬೆವರು ಬಲ್ಲಿದರ ಬಂಡವಾಳವಾಗುವ ನಮ್ಮ ಕಾಲದ ವಂಚನೆಯನ್ನು 'ಹೊಸಪೇಟೆಯ ಕಬ್ಬಿಣದ ಅದಿರು' ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸಿದರೆ, 'ನನ್ನ ಪದಗಳು' ಕವಿತೆಯ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಬಂಡಾಯದ ಆಶಯಕ್ಕಿರಬೇಕಾದ ಅನಿವಾರ್ಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ಮೂಡಿಸಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಹೊಸ ಕವಿತೆಗೆ ಬೇಕಾದ ಹೊಸ ಭಾಷೆಯ ಒತ್ತಾಸೆಯಿಂದ ಮೂಡಿದೆ. 'ಉಸಿರುಗಳ ಹಾಡು' ಭಾವನೆಯ ತೀವ್ರತೆ ಮತ್ತು ಸಂಘಟಿತ ಲಯದಿಂದ ಸೆಳೆಯುತ್ತ, ನೈಸರ್ಗಿಕ

ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಶೋಷಣೆಯ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಹೇಳುವ ಯಶಸ್ವೀ ಕವನ. ಕಿರುಗವನಗಳಲ್ಲಿ, ಅಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಬೆಂಕಿನಾಲಗೆಯಾಗಿರಿ ಎಂಬ ಕವನಗಳು ಚೆನ್ನಾಗಿವೆ.

ಹಿರೇಮಠರ ಕೆಲವು ಸಾರ್ಥಕ ಕವಿತೆಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದ್ದಾದ ಮೇಲೆ ಅವರು ನಡೆಸಿರುವ ಪ್ರಯೋಗಗಳ ಕಡೆಗೆ ಗಮನ ಸೆಳೆಯಬೇಕು. ಧನಬಾದ್ ೧೯೧೭ರ ಗೀಗೀಪದ, ಕೂಲಿಕಾರರ ಗೀಗೀಪದ, ಒಂದು ಡೊಳ್ಳಿನ ಪದ – ಇವು ಜನರಲ್ಲಿರುವ ರೂಪಗಳನ್ನೇ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅಂಗವಾಗಿ ನಡೆದ ಪ್ರಯೋಗಗಳು. ಪ್ರಯೋಗದ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಪ್ರಶಂಸನೀಯ ಹೆಜ್ಜೆಗಳು. ಆದರೆ ಉಳಿದ ಕೆಲವು ಸಾರ್ಥಕ ಕವನಗಳ ಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಧ್ವನಿಶೀಲತೆ ಇವುಗಳಿಗೆ ಅಷ್ಟೇ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಯಾಕೆ ದಕ್ಕಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಯೋಚಿಸಬೇಕು. ಗೇಯತೆಯಷ್ಟೇ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೆಂದು ಹೇಳಲಾಗದು. ಇಂಥ ಸಿದ್ಧರೂಪಗಳನ್ನು ಇದ್ದಂತೆಯೇ ಸ್ವೀಕರಿಸಬೇಕೊ, ಬದಲಾವಣೆಗಳೊಂದಿಗೆ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದರೆ ಒಳಿತೋ ಎಂಬುದನ್ನು ನಮ್ಮ ಕವಿಗಳು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಚಿಂತಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಇನ್ನು ಕೆಲಕವನಗಳು ತಮ್ಮ ವಾಚ್ಯ ವಾಚಾಳಿತನದಿಂದ ಜಾಳಾಗಿಬಿಟ್ಟಿವೆ. 'ಇವನು–ಇವನಂಥವರು' ಪದ್ಯ ಮುರಿದು ಬೀಳುವ ಲಯ, ಅನಗತ್ಯ ವಿಸ್ತಾರಗಳಿಂದ ಸೋತರೆ, 'ಕಾರ್ಲ್‌ಮಾರ್ಕ್ಸ್' ಒಂದು ಮಾಮೂಲಿ ಪದ್ಯವಾಗಿದೆ. 'ಕ್ರಾಂತಿ ಮತ್ತು ಸಾವು' ವಿಶಿಷ್ಟವಾದದ್ದೇನೂ ಅಲ್ಲ. 'ಅಲ್ಲವೇ ಪಂಪ' ಎಂಬ ಪದ್ಯವನ್ನು ಕೆಲ ಸಾರ್ಥಕ ಕವನಗಳ ಹಿರೇಮಠರೇ ಬರೆದರೇನು ಎನ್ನಿಸಿದ್ದುಂಟು. ಈ ಪದ್ಯದ ತರ್ಕವೇ ಸಮಂಜಸವೆನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಹತ್ತನೇ ಶತಮಾನದ ಒಬ್ಬ ಕವಿಯನ್ನು ಇಪ್ಪತ್ತನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ನಿಂತು ನೋಡಬೇಕಾದ ವಿಧಾನ ಯಾವುದೆಂಬುದನ್ನು ಅರಿಯದಿದ್ದರೆ ಆಗುವ 'ಅನಾಹುತ'ಗಳಲ್ಲಿ ಕುರುಡು ನಿರಾಕರಣೆಯೂ ಒಂದು. ಯಾವುದೇ ಕವಿಯ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂದರ್ಭ ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯದೊಳಗಿನ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಮರೆತು ಮೇಲ್ಮೈ ತೀರ್ಮಾನಗಳಿಗೆ ನಾವು ತಲುಪಬಾರದು. ಹೀಗಿದ್ದೂ ಜನವಿರೋಧಿಯಾಗಿರುವ ಸ್ಪಷ್ಟ ಸೂಚನೆಗಳು ಸಿಕ್ಕಿದರೆ ಅದು ಬೇರೆ ವಿಷಯ. ಪಂಪ ಹಾಗಲ್ಲ ಎನ್ನಲು ಅವನ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲೇ ಪುರಾವೆಯಿದೆ. ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬಂದ ಅವನ ದ್ವಂದ್ವವೂ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣ.

ಈ ಕೆಲಕವನಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಹಿಂದಿನ 'ಕೆಂಪು ಕವನಗಳು' ಮತ್ತು ಈ ಸಂಕಲನದ ಮೂಲಕ ಹಿರೇಮಠ ಅವರು ಭರವಸೆಯ ಬಂಡಾಯ ಕವಿಯಾಗಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿದ್ದಾರೆಂದು ಧಾರಾಳವಾಗಿ ಹೇಳಬಹುದು. ಈ ಭರವಸೆಯ ಮಾತುಗಳಿಗೆ ಈ ಸಂಕಲನದ ಕೆಲವು ಯಶಸ್ವಿ ಕವಿತೆಗಳು ಗಟ್ಟಿ ಪುರಾವೆಯಾಗಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಸಂಕಲನಕ್ಕೆ ಮುನ್ನುಡಿ ಬರೆಯಲು ನನಗೆ ಸಂತೋಷವಾಗಿದೆಯೆಂದರೆ ಅದು ಖಂಡಿತ ಔಪಚಾರಿಕವಲ್ಲ.

ಅಕ್ಟೋಬರ್ ೧೯೮೦

ಇತ್ತೀಚಿನ ಸಣ್ಣ ಕತೆ: ಒಂದು ನೋಟ

ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಮೊದಲೇ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತೇನೆ: ನಾನಿಲ್ಲಿ ಇತ್ತೀಚಿನ ಸಣ್ಣಕತೆಗಳ ಸರ್ವೆ ಮಾಡಲು ಉದ್ದೇಶಿಸಿಲ್ಲ. ತೀರಾ ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಬಂದ ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ಏನಾದರೂ ಹೊಸತಿರುವು ಇದ್ದರೆ ಅದನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಕೆಲಸವನ್ನಿಲ್ಲಿ ಮಾಡಬೇಕೆಂದಿದ್ದೇನೆ, ಅಷ್ಟೆ. ಇದಕ್ಕೆ ನಾನು ಸಂಕಲನಗಳನ್ನು ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ್ದೇನೆ; ಆದರೂ ಅಗತ್ಯಬಿದ್ದರೆ, ನನ್ನ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬಂದ ಉಲ್ಲೇಖನಾರ್ಹ ಕತೆಗಳನ್ನು ಹೇಳಬಹುದೆಂದುಕೊಂಡಿದ್ದೇನೆ. ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಈ ಲೇಖನ ಸೀಮಿತ ವಲಯಕ್ಕೊಳಗಾಗುತ್ತದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ನಾನು ಒಪ್ಪುತ್ತೇನೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಸರ್ವೆ ಮಾಡುತ್ತ ಹೋಗುವುದಕ್ಕಿಂತ ತಿರುವನ್ನು ಗಮನಿಸುವುದು ಲಾಭಪ್ರದ ಎಂಬುದು ನನ್ನ ಭಾವನೆ.

ನವೋದಯ ಕಾಲದ ಕತೆಗಾರರಿಗಿಂತ ನವ್ಯಕಾಲದ ಕತೆಗಾರರು ಹೆಚ್ಚು ತಾಂತ್ರಿಕ ಯಶಸ್ಸು ಪಡೆದರೆಂಬುದು ನಿಜ. ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಗೆ ಒತ್ತುಕೊಟ್ಟು ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಕಲೆಗಾರಿಕೆ ಸಾಧಿಸುವ ಕಡೆಗೆ ಈ ಕತೆಗಾರರು ಸಾಗಿದರು; ಭಾಷೆಯೊಂದಿಗೆ ಹೋರಾಟ ಮಾಡಬೇಕು, ಆ ಮೂಲಕ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ರೂಪುಕೊಡಬೇಕೆಂಬ ಕಾಳಜಿ ಕಂಡುಬಂದಿತು. ಅನುಭವವೇ ಸಂಕೀರ್ಣ, ಆದ್ದರಿಂದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಕೀರ್ಣ ಎಂಬ ಮಾತು ಚಲಾವಣೆಗೆ ಬಂತು. ನವ್ಯಕಾವ್ಯದ ಗುಂಗು ತಲೆಗೆ ಹತ್ತಿಸಿಕೊಂಡು ಕ್ರಿಯಾಶೀಲರಾದವರೇ ಕತೆ, ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಅಂಥ 'ಆಕಾರ' (Form) ದ ಹುಡುಕಾಟದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿ ಭರದಿಂದ ಮುಂದುವರೆದರು: ಇದರರ್ಥ ನವ್ಯರು (Form) ಬಗ್ಗೆ ಅತ್ಯಾಸಕ್ತಿ ತೋರಿದರು ಎಂಬುದೇ ಆಗಿದೆ. ಈ ಮಾತು ನವ್ಯಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಎಷ್ಟು ನಿಜವೋ ಕತೆಗಳಿಗೂ ಅಷ್ಟೇ ನಿಜ. ಇಲ್ಲಿ ಪೂರ್ಣಚಂದ್ರ ತೇಜಸ್ವಿಯವರು ತಮ್ಮ ಇತ್ತೀಚಿನ ಕಥಾಸಂಕಲನ 'ಅಬಚೂರಿನ ಪೋಸ್ಟಾಫೀಸು'ವಿನ 'ಹೊಸ ದಿಗಂತದ ಕಡೆಗೆ' ಎಂಬ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಕೆಲವು ಮಾತುಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಅವರು 'ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಅವನತಿ'ಯ ಬಗ್ಗೆ ಬರೆಯುತ್ತ ಒಂದು ಕಡೆ '.... ಹಳೆ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೂ ಹೊಸ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೂ ನಡುವಿನ ಘರ್ಷಣೆ, ಹಳೆ ಸಂಪ್ರದಾಯ, ಆಚಾರ, ಪರಂಪರೆ ಮುಂತಾದವುಗಳೆಲ್ಲದರ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಆಂದೋಳನವಾಗಲಿಲ್ಲ' ಎಂದು ಹೇಳುವುದನ್ನು ಒಪ್ಪಬಹುದು. ಆದರೆ ಈ ಹೇಳಿಕೆಯ ಸಮರ್ಥನೆಗೆ ಅವರು ಕೊಡುವ ಕಾರಣಗಳು ಸಂಪೂರ್ಣ ಸಮ್ಮತವೇ ಅಲ್ಲವೆ ಎಂಬುದು ಚರ್ಚಾರ್ಹ ವಿಷಯ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಬದುಕಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದೆ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿ, ಆ ಬಗ್ಗೆ ವೈಚಾರಿಕ ನೆಲೆ ತಲುಪುವ ಪ್ರಯತ್ನ ನಡೆಸಿದ ನವ್ಯರು ಸೋತದ್ದು

ಇಲ್ಲಿಯೇ. ಒಂದು ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವಾಗ ಆ ಸಂಪ್ರದಾಯದವರ ಒಟ್ಟು ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ ಅದನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಧೋರಣೆಯ ನೆಲೆಗೆ ಹುಡುಕುವುದು, ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವುದು ತೀರಾ ಅಗತ್ಯ. ಆದರೆ ನವ್ಯರು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸರ್ವಾಂಶವೆಂದರೆ ಅದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸೊಗಸು ಎಂಬ ಭ್ರಮೆಗೆ ಸಿಕ್ಕಿದ್ದರಿಂದ ಅವರು ಬರೆಯುವ ಸಂದರ್ಭದ ಸಮಾಜದ ಬದುಕನ್ನು ಇತರೆ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಿಂದ ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಂಡು ವೈಚಾರಿಕ ಧೋರಣೆ ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಗೊಡವೆಗೆ ಹೋದದ್ದು ವಿರಳ. ಇದರಿಂದ ಕಾವ್ಯ, ಕತೆ ಅಥವಾ ಯಾವುದೇ ಪ್ರಕಾರದ Content ನಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗುವುದು ಅಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು. ಹಿಂದಿನವರು ಈಗಾಗಲೆ ಬರೆದೆಸೆದಿರುವ ವಸ್ತುವೇ ಬೇರೆ ಚೌಕಟ್ಟು ತೊಟ್ಟು, ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ವೈಚಾರಿಕ ಬಣ್ಣ ಬಳಿದುಕೊಂಡು ವೇದಿಕೆ ಹತ್ತಿ ವಿಜೃಂಭಿಸಿತು. ಅಂದರೆ ನಾನು ಭಾಷೆ, ತಂತ್ರ, ಇವುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅಲ್ಲಗಳೆಯುತ್ತಿದ್ದೇನೆಂದು ಇದರರ್ಥವಲ್ಲ. ಒಂದು ಕೃತಿಯ Content ಮುಖ್ಯವಾಗಬೇಕು, ಅದು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವ ಧೋರಣೆ ಒಬ್ಬ ಸಾಹಿತಿ ಬರೆಯುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸೂಕ್ತವಾದದ್ದಾಗಬೇಕು. ಅನಂತರ ತಾಂತ್ರಿಕ ಅಂಶಗಳಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಬೆಲೆ – ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ನನ್ನ ಉದ್ದೇಶ. ತಾಂತ್ರಿಕವಾಗಿ ತುಂಬ ಯಶಸ್ಸು ಪಡೆದ ಲೇಖಕನೊಬ್ಬ ಇಷ್ಟು ವರ್ಷಗಳು ಶೋಷಣೆಗೀಡಾದ ಒಟ್ಟು ಜನಾಂಗದ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಧೋರಣೆ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ್ದರೆ, ಅಥವಾ ಆ ಧೋರಣೆ ಬರವಣಿಗೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದ್ದರೆ ನನ್ನ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಆತ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಲೇಖಕನಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಆತ ಬದುಕಿನ ಬಗ್ಗೆ ಕಾಳಜಿ ವಹಿಸುತ್ತಿರುವಂತೆ ಕಂಡರೂ ಆ ಬದುಕಿನ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗಳನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸಿದ, ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತಿರುವ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಹಾಗೂ ವರ್ತಮಾನದ ಪರಿಕರಗಳು ಕೆಲವಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ನೋಡದೆ, ಆ 'ಸಂದರ್ಭ'ದಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ತುಂಬ ನಯನಾಜೂಕುಗಳಿಂದ ದೂರಮಾಡಿರುತ್ತಾನೆ. ಹೆಚ್ಚು ಜನ ನವ್ಯರು ಮಾಡಿದ್ದೂ ಇದೇ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅವರು ಮೊದಮೊದಲು ಒಂದು ಚಳುವಳಿಗೆ ಬೇಕಾದ 'ಧೋರಣೆ'ಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡಂತೆ ಕಂಡುಬಂದರೂ ಆಮೇಲೆ ಬೇರೆಬೇರೆ ದಿಕ್ಕು ಹಿಡಿದು ತಾಂತ್ರಿಕಾಂಶಗಳ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ – ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವಿರುವವರೂ– ಒಂದಾಗಿದ್ದು, ಅದೇ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂಬ ಭ್ರಮೆಯ ವಾತಾವರಣ ಮೂಡಿಸಲು ನೇರ ಅಥವಾ ಪರೋಕ್ಷ ಕಾರಣರಾದರು.

ಇವತ್ತು ಇಂಥ ಭ್ರಮೆಯ ವಾತಾವರಣದಿಂದ ಪಾರಾಗಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯ ತುಂಬಾ ಇದೆ. ಈ ದೇಶದ ಚರಿತ್ರೆ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಹೊರಗೆಡಹಿದೆ. ನಮ್ಮ ತಲೆಮಾರು ಇಲ್ಲೀವರೆಗಿನ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ, ಸೂಕ್ತವಾದ ತರ್ಕದಿಂದ ನೋಡಲು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದ ಸೂಚನೆಗಳು ಕಂಡುಬರುತ್ತಿವೆ. ಇದರಿಂದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಿಶಾಲಿ, ಬಲಶಾಲಿ ಜನ ಹೇಗೆ ಸಮುದಾಯದ ಶೋಷಣೆಗೆ ಕಾರಣ ಕೇಂದ್ರವಾದರು ಎಂಬುದು ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತೆ. ಆದರೆ ಶೋಷಣೆಗೊಳಪಟ್ಟ,

ಪಡುತ್ತಿರುವ ಸಮುದಾಯ ಅದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಂಡಿಲ್ಲ; ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಈ ದೇಶದ ವೈಚಾರಿಕ ಪರಂಪರೆ, ಪ್ರಭುತ್ವಗಳು ಹಿಂದಿನಿಂದಲೂ ಬಿಟ್ಟಿಲ್ಲ. ಈಗ ಇದನ್ನೆಲ್ಲ ಕೂಲಂಕಷವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸುವುದು ನನ್ನ ಉದ್ದೇಶ ಅಲ್ಲ. ಸಾಹಿತಿಯೊಬ್ಬ ತಾನು ಬರೆಯುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸೂಕ್ತಧೋರಣೆ ತಳೆಯಬೇಕೆಂದರೆ ಏನೆಲ್ಲ ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಹೇಳಲು ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಾಗಿ ಇಷ್ಟು ವಿಚಾರ ಮಾಡಿದೆ; ಅಷ್ಟೆ.

ಇವತ್ತು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಯಾವುದೇ ಪ್ರಕಾರದ ಬಗ್ಗೆ ಬರೆಯ ಹೊರಟರೂ ಮೇಲಿನ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಮರೆಯಲಾಗದೆಂಬುದು ನನ್ನ ಸ್ಪಷ್ಟ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಣ್ಣಕತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಬರೆಯುವಾಗಲೂ ಮೇಲೆ ಸೂಚಿಸಿದಂಥ ಹೊಸ ಧೋರಣೆಯ ಆಧಾರದಿಂದಲೇ ನೋಡುವುದು, ಅಂಥ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ಬದುಕನ್ನು ಕಂಡು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸಿದ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಗಣ್ಯವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸುವುದು ಅಗತ್ಯ; ಹಾಗೂ ಅನಿವಾರ್ಯ.

ಹೀಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕತೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಮಾತನಾಡುವಾಗ ಹೆಚ್ಚು ಗಮನಕ್ಕೆ ಬರುವ ಇತ್ತೀಚಿನ ಮುಖ್ಯ ಕತೆಗಾರರಲ್ಲಿ ದೇವನೂರು ಮಹಾದೇವ ಒಬ್ಬರು. ಇವರು ಕಂಡುಂಡ ಬದುಕು ಇತರೆ ಲೇಖಕರಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದುದರಿಂದಲೂ ಹಾಗೂ ಅದರ ಹಿಂದೆ ಶೋಷಣೆಗೆ ಸಿಕ್ಕಿ ನರಳಿದ ತೀವ್ರತೆಯಿರುವುದರಿಂದಲೂ ಇವರ ಕತೆಗಳು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಎದ್ದುಕಾಣುತ್ತವೆ. 'ದ್ಯಾವನೂರು' ಸಂಕಲನದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಕತೆಗಳೆಲ್ಲ (ಅವರು ಪ್ರಸಂಗಗಳು ಎಂದು ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ: ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಪ್ರಸಂಗವಾಗಿಯೇ ಕಾಣುತ್ತವೆ) ಶೋಷಣೆಗೆ ಸಿಕ್ಕಿದವರ ವಸ್ತುವನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ; ಲೇಖಕ ಶೋಷಣೆವಿರೋಧಿ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ತಳೆದಿರುವುದರಿಂದ ವಸ್ತುವಿನ ಒಳಗೆ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯ ದನಿ ಸೇರಿಕೊಂಡಿದೆ. ದೇವನೂರ ಮಹಾದೇವ ತಾತ್ತ್ವಿಕವಾಗಿ ಶೋಷಣೆಯ ವಿರೋಧಿ ಎಂಬುದು ನಿಜವಾದರೂ ಅವರ ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಘರ್ಷಕ್ಕಿಂತ ಶೋಷಣೆಗೀಡಾದವರ ಶೋಚನೀಯ ಅಸಹಾಯಕ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಹೇಳುವ ಕಾಳಜಿ ಹೆಚ್ಚು. ಇಲ್ಲಿ ಆಗಿರುವುದೂ ಅದೇ. ಶೋಷಣೆಗೆ ಈಡಾಗುತ್ತಿರುವವರು ಸಂಪೂರ್ಣ ಸಂಘರ್ಷಕ್ಕೆ ಸಿದ್ಧವಾಗಿಲ್ಲದಿರುವುದು ಅಥವಾ ಸಿದ್ಧವಾಗುವ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಅವರಿಲ್ಲದಿರುವುದು ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿರಬಹುದು. ತಲೆಮಾರಿನಿಂದ ತಲೆಮಾರಿಗೆ ಮುಂದುವರಿಯುವ ಶೋಷಣೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಇರುವ 'ಅಮಾಸ' ಮತ್ತು ಶೋಷಿತರ ಅಸಹಾಯಕ ಸ್ಥಿತಿ ತಿಳಿಸುವ 'ಮಾರಿಕೊಂಡವರು'– ಇಂಥ ಕತೆಗಳು ಲೇಖಕರ ಧೋರಣೆಗೆ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವಾಗಿವೆ. ಅದೇನೇ ಇರಲಿ ಅವರು ಆರಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ವಸ್ತು ಅತ್ಯಂತ ಸಮಕಾಲೀನವಾದದ್ದು. ಅಲ್ಲದೆ ಮಹಾದೇವರು ಕತೆಹೇಳುವ ರೀತಿಯಿಂದಲೂ ಗಮನಾರ್ಹರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಅಬ್ಬರವಿಲ್ಲದೆ ಸಾಗುವ ಬರವಣಿಗೆ ಅವರದು; ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ತಂತ್ರ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಅತಿಸೂಕ್ಷ್ಮ ಸಂವಿಧಾನ ಬಳಸುತ್ತಾರೆ ಅನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಸೂಕ್ತವಸ್ತು ಹಾಗೂ ಉತ್ತಮ ಕಲೆಗಾರಿಕೆ ಹೊಂದಿರುವ ದೇವನೂರು ಮಹಾದೇವ ಇತರೆ ನವ್ಯರಂತೆ ಅತಿಸಂಕೀರ್ಣತೆಯನ್ನು ಆರೋಪಿಸಿಕೊಳ್ಳದಿದ್ದರೆ ಉತ್ತಮ. ದೇವನೂರು ಮಹಾದೇವ ಕತೆಯ ನಿರೂಪಣೆಗೆ

ಗ್ರಾಮ್ಯದ ಆಡುನುಡಿಯನ್ನು ಬಳಸುವುದುಂಟು. ಆದರೆ ಒಂದೇ ಕತೆಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಾಮ್ಯದ ಆಡುನುಡಿಯ ಜೊತೆಗೆ ನಾಗರಿಕ ಭಾಷೆಯೂ ಬರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ನಾವು ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಗ್ರಾಮ್ಯ ನುಡಿಯ ನಿರೂಪಣೆ ಮಾಡುವುದಕ್ಕಿಂತ ನಿರೂಪಕನ ಸಹಜ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಕತೆ ಹೇಳುವುದು ಸರಿಯಾದ ಮಾರ್ಗವಲ್ಲವೆ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಬೇಕು. ಅದೇನೆ ಇರಲಿ ಮಹಾದೇವ ನಮ್ಮ ಪೀಳಿಗೆಯ ಸತ್ವಶಾಲಿ ಲೇಖಕರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬರಾಗುವ ಎಲ್ಲ ಸೂಚನೆಗಳೂ ಈ ಸಂಕಲನದಲ್ಲಿವೆ.

ಪೂರ್ಣಚಂದ್ರ ತೇಜಸ್ವಿಯವರ 'ಅಬಚೂರಿನ ಪೋಸ್ಟಾಫೀಸು'ವಿನ ಕತೆಗಳು ಈ ಸಂಕೀರ್ಣಾತಿರೇಕದಿಂದ ಪಾರಾಗಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಆಳವಾಗಿ ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡದ ಓದುಗನೂ ಆ ಕತೆಗಳ ತೀವ್ರತೆಯನ್ನು ತೆಕ್ಕೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ನಾನಂತೂ ಇದನ್ನು ಒಳ್ಳೆಯ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತೇನೆ. 'ಹೊಸದಿಗಂತದ ಕಡೆಗೆ' ಎಂಬ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯಡಿಯಲ್ಲಿ ಅವರು ಕೊಟ್ಟಿರುವ ತೀರ್ಮಾನಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಒಪ್ಪುವುದು ಕಷ್ಟವಾದರೂ ನವ್ಯಸಾಹಿತ್ಯ ನಿರ್ಮಿಸಿದ ವಾತಾವರಣದಿಂದ ಹೊರಬರಲು ಅವರು ನಡೆಸಿರುವ ಪ್ರಯತ್ನದ ಫಲವನ್ನು ಪ್ರಶಂಸಿಸಲೇಬೇಕು. ಈ ಸಂಕಲನದ ಬಹುಪಾಲು ಕತೆಗಳು ಓದುವಾಗ ತೊಡಕುಂಟುಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ನೇರವಾಗಿ ನಮ್ಮನ್ನು ಕರೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಆಳವಾದ ಅರ್ಥ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಸಮರ್ಥರಿಗಂತೂ ಯಾವುದೂ ತೊಡಕಲ್ಲವಲ್ಲ, ಅಂಥ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವಿಲ್ಲದವರಿಗೂ ಕತೆ ಏನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಅರಿವಾಗುತ್ತದೆ. (ದೇವನೂರು ಮಹಾದೇವರ ಕೆಲವು ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಸೌಲಭ್ಯ ಇಲ್ಲ.) ಉದಾಹರಣೆಗೆ 'ತಬರನ ಕಥೆ' ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಿ. ಅದರ ವಸ್ತು ಸಾಮಾನ್ಯನೊಬ್ಬ ಅಧಿಕಾರಶಾಹಿಯ ತಾಂತ್ರಿಕ ಹಾಗೂ ನಿಧಾನ ದೋಷದಿಂದ ಶೋಷಿತನಾದದ್ದು. ತಬರ ಸಿಟ್ಟಿಗೆ ಹುಚ್ಚು ಹಿಡಿದಿರುವ ಹೇಳಿಕೆಯೊಂದಿಗೆ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುವ ಕತೆ, ಅದನ್ನು ಸಮಾಜದ ಸ್ವೀಕೃತ ಸ್ಥಿತಿಯಾಗಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ಇದ್ದ ಪಡುಗೆರೆಯ ಜನರ ಬಗ್ಗೆಯೂ ಹೇಳುತ್ತ ಕಟ್ಟಕಡೆಗೆ ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವ ದಾರುಣತೆ, ದುರಂತದ ಛಾಯೆ, ದಟ್ಟವಾದುದು. ತೇಜಸ್ವಿಯವರ 'ಕುಬಿ ಮತ್ತು ಇಯಾಲ' ಕತೆಯೂ ತುಂಬ ಮುಖ್ಯವಾದುದು. ಘಟನೆಯೊಂದು ಮೂಢನಂಬಿಕೆಗಳ ಬಲೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡರಿಕೊಂಡು ಬೆಳೆಯುತ್ತ ಹೋದಂತೆ ಅದರ ವಿರುದ್ಧ ಹೋರಾಡುವ ವ್ಯಕ್ತಿ, ಗಂಟುಗಳನ್ನು ಬಿಡಿಸಿದೆನೆಂದುಕೊಳ್ಳುವಾಗ ತನ್ನ ಪ್ರಯತ್ನವೂ ಮೂಢನಂಬಿಕೆಯ ಕಣ್ಣಿಂದಲೇ ಅಳೆಯಲ್ಪಡುವ ಮತ್ತು ಆ ನಂಬಿಕೆಗಳ ವರ್ತುಲದಲ್ಲೆ ತನ್ನನ್ನಿಟ್ಟು ದೊಡ್ಡವನೆಂದು ಪರಿಭಾವಿಸುವುದನ್ನು ಕಾಣುತ್ತಾನೆ. ಕತೆ ನಿಜಕ್ಕೂ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಹಾದಿಕಂಡುಕೊಂಡು ಹರಿಯುತ್ತದೆ. ಅದರ ವಿವರಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಸಮರ್ಪಕವಾಗಿ ಕತೆಯ ಕೇಂದ್ರಕ್ಕೆ ದುಡಿಯುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಕಟ್ಟ ಕಡೆಯಲ್ಲಿ, 'ಕಾಲಪುರುಷನ ಅಪಹಾಸ್ಯ' ಎಂದು ಉದ್ಗರಿಸುವುದರ ಔಚಿತ್ಯ ಅರ್ಥವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಗಿರಡ್ಡಿ ಗೋವಿಂದರಾಜರ 'ಆಮುಖಾ ಈಮುಖಾ'ದಲ್ಲಿರುವ ಕನಸು, ಗಂಡ-ಹೆಂಡತಿ ಕತೆಗಳು ಶಕ್ತಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಎರಕಹೊಯ್ದು, ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಕೆಳವರ್ಗಕ್ಕೆ

ಸೇರುವವರ ಬದುಕಿನ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಹೇಳಿದರೂ ಅವುಗಳನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಟ್ಟು ನೋಡುವ ತಾತ್ತ್ವಿಕ ದೃಷ್ಟಿ ಇಲ್ಲ. ಹೀಗಾದ್ದರಿಂದ 'ಕನಸು' ಸೆಕ್ಸ್ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಮುಕ್ತಾಯವಾದರೆ, – 'ಗಂಡ–ಹೆಂಡತಿ' ಇನ್ನೂ ಸ್ವಲ್ಪ ಮುಂದುವರಿದು ಮನುಷ್ಯ ಸಂಬಂಧಗಳ ಶೋಧನೆಗೆ ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಎರಡು ಕತೆಗಳು ಕಥನ ಕಲೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಗಮನೀಯವಾಗಿವೆ. 'ಹಂಗು' ಕತೆ – ಸಾಮಾಜಿಕ ಪಾಪವೆಸಗಲಿಚ್ಛಿಸದ ಅಧ್ಯಾಪಕ ಮತ್ತು ಈತನನ್ನು ತನ್ನ ಸ್ವಾರ್ಥಕ್ಕಾಗಿ ಹಂಗಿಗೆ ಸಿಕ್ಕಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುವ ಕಂಟ್ರ್ಯಾಕ್ಟರ್, ಈತನ ಉಪಾಯಗಳಿಗೆ ಒಳ್ಳೆಯ ವಾತಾವರಣ ನಿರ್ಮಿಸುವ ಮಗುವಿನ ಖಾಯಿಲೆ – ಇವುಗಳ ಸುತ್ತ ಹಬ್ಬಿದೆ. ತನ್ನ ಮಗನಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಅಂಕ ಹಾಕಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಬಂದ ಕಂಟ್ರ್ಯಾಕ್ಟರನೆದುರು ಮಾನಸಿಕ ಆಂದೋಳನಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕುವ ಅಧ್ಯಾಪಕ ನೈತಿಕ ಶಕ್ತಿಯ ಪ್ರತಿನಿಧಿ ಕಂಟ್ರ್ಯಾಕ್ಟರ್ ಮಾನವೀಯ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು (ಮಗುವಿನ ಖಾಯಿಲೆ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕಾಗಿ ತಾಯಿ ತಂದೆಯರಿಗಿರುವ ಆತಂಕವನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಈ ಮಾತು) ಸ್ವಾರ್ಥಕ್ಕೆ ದುರುಪಯೋಗಿಸಲು ಯತ್ನಿಸುವ ನಯವಂಚಕನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಆತ ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಬಲಶಾಲಿ ಎಂಬುದಿಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹ. ಹೀಗೆ ಹರಿಯುವ ಕತೆ ನೈತಿಕತೆಯನ್ನು ಎರಡು ಸ್ತರದಲ್ಲಿ ನೋಡುತ್ತದೆ. ಒಂದು: ದಡ್ಡ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗೆ ಹಣದಾಸೆಗಾಗಿ ಹೆಚ್ಚು ಅಂಕ ಹಾಕುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದ ಅಧ್ಯಾಪಕನ ನೀತಿ; ಇನ್ನೊಂದು: ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಶಕ್ತನಾಗಿ ಸಕಲ ಸೌಲಭ್ಯ ಒದಗಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾದ ವ್ಯಕ್ತಿ (ಕಂಟ್ರ್ಯಾಕ್ಟರು) ಖಾಯಿಲೆ ಮಗುವನ್ನು ರಕ್ಷಿಸಲು, ಅಧ್ಯಾಪಕನಿಗೆ ಅನುಕೂಲ ಕಲ್ಪಿಸಲು ಯತ್ನಿಸುವ 'ನೈತಿಕ'ವಾದದ್ದೆಂಬ ಭ್ರಮೆಯಿಡಿಸುವ ಕಾರ್ಯ. ಇಲ್ಲಿ ಒಂದನೆಯದಾಗಿ ನೀತಿ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕ ಸ್ತರದಲ್ಲಿದ್ದರೆ ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆ ಸ್ವಾರ್ಥಪರ ಪೊಳ್ಳುತನಕ್ಕೆ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಸಂಘರ್ಷ ಮೌಲ್ಯಮಟ್ಟದ್ದಾಗಿ ಕತೆ ಗಮನ ಸೆಳೆಯುತ್ತದೆ. (ಇಲ್ಲಿ ನವ್ಯರಲ್ಲಿ ಸೊಗಸಾದ ಶಕ್ತವಾದ, ಗದ್ಯಶೈಲಿ ರೂಢಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಸಾಹಿತಿ ಪಿ. ಲಂಕೇಶರ 'ಉಮಾಪತಿಯ ಸ್ಕಾಲರ್‌ಷಿಪ್ ಯಾತ್ರೆ' ಕತೆಯನ್ನು ಜ್ಞಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಆ ಕತೆಯಲ್ಲೂ ನಯವಂಚನೆಯನ್ನು ಸೂಚ್ಯವಾಗಿ ಹೇಳುವ ಉದ್ದೇಶವಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಬಲಿಯಾಗುವ ಮುಗ್ಧರ ಚಿತ್ರಣವಿದೆ. ಅಲ್ಲಿ ವಂಚನೆಗೀಡಾಗುವ ಉಮಾಪತಿ 'ಹಂಗು'ವಿನ ಅಧ್ಯಾಪಕನಂತೆ ಪ್ರಬುದ್ಧ ಅಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಿ ಸ್ಥಿತಿಯೊಂದನ್ನು Focus ಮಾಡುವುದಾಗಿದೆ; 'ಹಂಗು' ವಿನಂತೆ 'ಮುಖಾಮುಖಿ' ಇಲ್ಲ.)

ಇಷ್ಟಾದರೂ ಗಿರಡ್ಡಿಯವರ ತಾತ್ತ್ವಿಕಧೋರಣೆ ಏನೆಂದು ಇದೊಂದು ಕತೆಯಿಂದಲೇ ಅಳೆಯಲಾಗದು. ಯಾಕೆಂದರೆ 'ಗಾಂಧಿಯುಗ'ದ ವಿಚಾರಗಳ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕಿದ ಯಾವುದೇ ಲೇಖಕ ಇಂಥ ನೈತಿಕ ಚಿಂತನೆ ಮಾಡಬಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ್ದೇನಾದರೂ ಇದೆಯೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಆ ಸಂಕಲನದಲ್ಲಂತೂ ಸಾಕ್ಷಿಯಿಲ್ಲ.

ನಾವು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಕತೆಗಾರರಲ್ಲಿ ಜಿ.ಎಸ್. ಸದಾಶಿವ ಅವರೂ ಒಬ್ಬರು. ಇವರು ಆಕರ್ಷಕವಾಗಿ, ಕೌಶಲ್ಯದಿಂದ ಕೂಡಿದ ಸುಸಂಬದ್ಧ ಜೋಡಣೆಯ ಕತೆಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಬಹುಪಾಲು ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನೇ ನಾಯಕನನ್ನು

ಕಂಡ ಅನುಭವವಾಗುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯ ಸಂಬಂಧಗಳ ಬಗೆಗೆ ಕಾಳಜಿ ವಹಿಸುವ ಈ ಕತೆಗಾರರ ನಾಯಕ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ವಿಕ್ಷಿಪ್ತ. ಅನೇಕ ಆಲೋಚನೆಗಳನ್ನು ತುಂಬಿಸಿಕೊಂಡ, ಇಲ್ಲಿ ಬೇರು ಬಿಡದ, ಬಿಡದಿರಲೂ ಆಗದ ವ್ಯಕ್ತಿ. ಈತ ಮಧ್ಯಮವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವನು. ಇಂಥ ವಿಕ್ಷಿಪ್ತತೆ ಮೇಲ್ವರ್ಗ, ಕೆಳವರ್ಗದವರಲ್ಲಿ ಸಿಗುವುದು ಕಷ್ಟ. ಒಟ್ಟಾರೆ ನವ್ಯತೆ ಗೆರೆಯೊಳಗೆ ಉಳಿದ ಕತೆಗಾರ ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದೆಂಬ ನಿರ್ಧಾರದಲ್ಲಿದ್ದಾಗ ಮತ್ತೆ ಯೋಚಿಸುವಂತೆ ಮಾಡಿದ ಕತೆಗಳು 'ಪುಟ್ಟಿ' ಮತ್ತು 'ನಡೆಯುವುದೆ ಹೀಗೆ'. 'ಪುಟ್ಟಿ' ಕೆಳವರ್ಗದ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾದರೂ ಈ ಕತೆಗಾರರಿಗೆ ಅದು ಅಷ್ಟು ಮುಖ್ಯವಾಗದಿರುವುದರಿಂದಲೆ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಕಾಳಜಿ ವಹಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ 'ನಡೆಯುವುದೆ ಹೀಗೆ' ಎಂಬ ಕತೆಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಮೆರವಣಿಗೆ ಅದಕ್ಕೆ ಜನರು ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುವ ರೀತಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವ ತಿರುವು ಇವೆಲ್ಲ ಅರ್ಥವತ್ತಾಗಿ ಕಂಡುಬಂದು, ಸದಾಶಿವ ಹೊಸ ವಸ್ತುವಿನ ಹುಡುಕಾಟಕ್ಕೆ ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿ, ಇವತ್ತಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಟ್ಟು ನೋಡುವ ದಿಕ್ಕು ಹಿಡಿಯುತ್ತಾರೇನೊ ಎಂಬ ಆಸೆ ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತದೆ.

ರಾಮಚಂದ್ರದೇವರ 'ದಂಗೆಯ ಪ್ರಕರಣ' ಸಂಕಲನದ ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ಕ್ರಾಂತಿಯ ಮಾತು ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ. ಶೀರ್ಷಿಕೆಯ ಕತೆಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಗೋವಿಂದ ದೇವರ ವಿರುದ್ಧ 'ಹೋರಾಟ'ಕ್ಕೆ ತೊಡಗಿದ್ದು, ದೇವಸ್ಥಾನ ಹತ್ತಿ ಉರಿದು ದೈವ ಪ್ರತಿಮೆ ವಿಕಾರವಾದ ಮೇಲೂ 'ಗೋವಿಂದ ದೇವರ ಆದೇಶದಂತೆಯೇ ನಡೆದು ಕೊಂಡಿರಬೇಕೆಂದು' ಊರವರು ತೀರ್ಮಾನಿಸುವುದು ಧಾರ್ಮಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಭದ್ರಗೊಳಿಸಿದ ವಿಚಾರದ ಫಲ ಎಂಬ ಧಾಟಿಯಿರುವುದು ಸರಿ. (ಬಹಳ ಸರಾಗವಾಗಿ ತೊಡಕು ತಾರದಂತೆ ಕತೆಹೇಳುವ ಕಲೆಯಿದೆ, ರಾಮಚಂದ್ರದೇವರಿಗೆ) ಇದು ಊರವರ ತೀರ್ಮಾನವಷ್ಟೇ ಆಗಿದ್ದರೆ ಅದಕ್ಕೊಂದು ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಯಾಮವಿತ್ತು; ಆದರೆ ಈ ಕತೆಯ ನಾಯಕ– ಸಿಟ್ಟಿಗೆದ್ದವನು ದೇವಾಲಯಕ್ಕೆ ಬೆಂಕಿಯಿಟ್ಟವನು– ದೇವಾಲಯದ ಪುನರ್ನಿರ್ಮಾಣವಾದ ಮೇಲೆ ಈ 'ಚಕ್ರವ್ಯೂಹದಿಂದ ಹೊರಗೆ ಹೋಗಬೇಕು' ಎಂದುಕೊಂಡು ತಳಮಳಿಸುತ್ತಿದ್ದಾಗ, 'ಎಲ್ಲಾ ಮಂಜಾದ ಹಾಗೆ; ಏನೋ ಒಂದು ಚಲಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಹಾಗೆ.... ತನ್ನನ್ನು ಸುತ್ತುವರಿದು ಹಿಚುಕುತ್ತ ಎಲುಬನ್ನು ಹುಡಿಮಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಹಾಗೆ, ಅನ್ನಿಸುವ ಅನುಭವಕ್ಕೊಳಗಾಗುತ್ತಾನೆ. 'ಏನದು? ಗೋಡೆ? ಗೋಪುರ? ಅರಸರು? ದೇವರು? ಎಂದೆಲ್ಲ ಪ್ರಶ್ನಿಸಿಕೊಂಡು ಏನೋ ಒಂದು ಅವ್ಯಕ್ತವಾದದ್ದು ಬಹುಶಃ ಎಂದೂ ಅವ್ಯಕ್ತವಾಗಿಯೇ ಉಳಿಯುವಂಥದು' ಎಂಬ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಬರಲಾಗಿದೆ; ಕಥಾನಾಯಕನಿಗೇ ಹೀಗನ್ನಿಸುತ್ತೆಯೆಂಬುದಿಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ. ಹೋರಾಟಗಾರನೊಬ್ಬ ಏನೋ ಒಂದು ಅವ್ಯಕ್ತವಾದದ್ದರ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದೇ ಸೋಲಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿರಬಹುದಾದ ದೌರ್ಬಲ್ಯವಲ್ಲವೆ? ಧಾರ್ಮಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಕರಾಳಹಿಡಿತ ಹೇಳುವುದಷ್ಟೇ ಆಗಿದ್ದರೆ ಗೋವಿಂದನ ಈ ಸ್ಥಿತಿ ಚಿತ್ರಣ ಅಗತ್ಯವಿತ್ತೆ? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಏಳುತ್ತವೆ. 'ಅಜ್ಞಾತನ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು' ಕತೆಯ ನಾಯಕನೂ ಅಷ್ಟೆ. 'ಜಡ್ಡುಗಟ್ಟಿದ ಜೀವನವನ್ನು ಕ್ರಾಂತಿಯ ಮೂಲಕ ಬದಲಿಸಿ ಹೊಸ

ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ತೆರೆಯಬೇಕೆಂದಿದ್ದ' ಗೆಳೆಯರ ಗುಂಪಿನ ಒಬ್ಬ ಸದಸ್ಯನಾದ ಈತ ಪ್ರತಿಮೆ ಒದೆಯುವಾಗ ದ್ವೇಷವನ್ನು ಆರೋಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದೂ ದುರ್ಬಲ ಮನಸ್ಸಿನ ಸೂಚನೆ (ನಾಯಕನ ತಾಕಲಾಟ ಮುಂದುವರಿದಿದೆ). ಇದೇನೊ ಕಲಾತ್ಮಕ ನಿರೂಪಣೆಗೆ ಅನುಕೂಲ ಮಾಡಿಕೊಡಬಹುದು. ಆದರೆ ಧಾಟಿಧೋರಣೆಗಳು ಮೌನವ್ರತಿಯಾಗುತ್ತವೆ. ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಇವರ ಕಥಾನಾಯಕರು ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರ 'ಭಾರತೀಪುರ'ದ ನಾಯಕನ ನೆರಳಾಗುತ್ತಾರೆ ಎನಿಸುತ್ತದೆ.

ದೇವನೂರು ಮಹಾದೇವರಂತೆ ಬೆಸಗರಹಳ್ಳಿ ರಾಮಣ್ಣನವರೂ ಗ್ರಾಮ್ಯ ಜೀವನದ ದಟ್ಟ ಅನುಭವ ಉಳ್ಳವರು. ದೇವನೂರರಂತೆಯೇ ಶೋಷಣೆಯ ಪ್ರತಿಭಟನಕಾರರು. ಅವರಿಗೂ ಇವರಿಗೂ ಇರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೆಂದರೆ – ದೇವನೂರು ಮಹಾದೇವ ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಅತ್ಯಂತ ಕೆಳಸ್ತರದಿಂದ ಬಂದ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ ಶೋಷಣೆಯ ನಂಜಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದು ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಬಿತ್ತಿದವರು. ರಾಮಣ್ಣನವರು ಹಾಗಲ್ಲ ಎಂಬುದಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ. ಇವರ ಕತೆಗಳು ಅತಿ ಸ್ಪಷ್ಟ. ಕೆಲವು ಕತೆಗಳು ಗ್ರಾಮ್ಯ ಜೀವನದ ಕಲಾತ್ಮಕ ಚಿತ್ರಗಳಾಗಿವೆ (ಉದಾ: ಸುಗ್ಗಿ), 'ಗರ್ಜನೆ' ಸಂಕಲನದ ಮೂಲಕ ರಾಮಣ್ಣ ಆಸೆ ಹುಟ್ಟಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ ಧೋರಣೆಗೆ 'ಗರ್ಜನೆ' ಕತೆ ಉತ್ತಮ ನಿದರ್ಶನ. (ಗ್ರಾಮ್ಯ ಪರಿಸರವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿರುವಂತೆ) ಇವರ ಧೋರಣೆಯೂ ಅದರ ಹಿಂದೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತ, ಆ ಕೇಂದ್ರದಿಂದ ಕತೆ ಕಟ್ಟಿಸುತ್ತದೆ. ಶೋಷಕರ ವಿರುದ್ಧ ಶೋಷಿತರು ಸಿಡಿದೇಳಬೇಕೆಂಬ ಬಯಕೆ 'ಗರ್ಜನೆ' ಕತೆಯಲ್ಲೆ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಯಾರದೋ ತೆವಲಿಗೆ ಹೇಗೊ ಹುಟ್ಟಿದ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮರಿನಂಜ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅನ್ಯಾಯದ ವಿರುದ್ಧ ಸಿಡಿದು ಗಟ್ಟಿಗಾಲು ಹಾಕುವ ಘಟ್ಟಕ್ಕೆ ಕತೆಯನ್ನು ತರುವಲ್ಲಿ ಲೇಖಕರು ಸೂಕ್ತವಾತಾವರಣ ನಿರ್ಮಿಸುತ್ತಾ ಬರುತ್ತಾರೆ. ಮರಿನಂಜನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಕೇವಲ ವೈಯಕ್ತಿಕವಾದದ್ದಾಗದೆ ಶೋಷಿತರ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾಗುತ್ತದೆಯೆಂಬುದೇ ಈ ಕತೆಯ ಹೆಚ್ಚುಗಾರಿಕೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಇಲ್ಲಿ ಬರುವ ಪಾತ್ರ, ವಾತಾವರಣ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕತೆ ಲಭ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಬೆಸಗರಹಳ್ಳಿಯವರ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಪರಿಚರಿಸುವ ಕತೆ. ಈ ಧೋರಣೆಯಿಂದಲೇ ಅವರು ಗ್ರಾಮ್ಯ ಬದುಕನ್ನು ನೋಡುತ್ತಾರೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಇತ್ತೀಚಿನ ಕತೆಗಳೂ ಸಾಕ್ಷಿ ಒದಗಿಸಿವೆ. ಇವರ ನಿರೂಪಣಾ ಶೈಲಿ ದೇವನೂರು ಮತ್ತು ತೇಜಸ್ವಿಯವರ ನಡುವಿನ ಗೆರೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಗುವಂಥದ್ದು. ತೇಜಸ್ವಿ ಮಗುಮ್ಮಾಗಿ ಮುಚ್ಚಿಡುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನೇನೂ ಮಾಡದಿದ್ದರೂ ಅವರ ನಿರೂಪಣಾರೀತಿಯೇ ಸಹಜ ತಂತ್ರವಾಗುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ರಾಮಣ್ಣ ಅಷ್ಟು ಆಕರ್ಷಕವೂ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅತಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮವೂ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ, ಅತಿಸ್ಪಷ್ಟತೆ, ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಹಾಗೂ ಸಂವಹನಾ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಕುಗ್ಗಿಸದಂತೆ ಹದಗೊಳಿಸುವ ಕಾರ್ಯ ಇವರಿಂದಾಗಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಆಕರ್ಷಕವಾಗಿ ಕತೆ ಬರೆಯುವುದರತ್ತಲೇ ಹೆಚ್ಚು ಗಮನ ನೀಡುತ್ತಿದ್ದವರು ಈಶ್ವರಚಂದ್ರ ಮತ್ತು ಶಾಂತಾರಾಮ ಸೋಮಯಾಜಿ. ಈಶ್ವರಚಂದ್ರ ಕತೆಯಲ್ಲಿ ಚಮತ್ಕಾರಿಕ ಅಂತ್ಯದ ಕಡೆಗೆ ಗಮನಕೊಟ್ಟು, ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಸಂಪೂರ್ಣ ದುಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದವರು. 'ಗವಿ', 'ಓಣಿ'– ಈ ಕತೆಗಳು ಪ್ರಕಟವಾದ ಮೇಲೆ ಬದುಕಿನ

ಬಗೆಗೆ ಗಂಭೀರ ಆಲೋಚನೆಗೆ ತೊಡಗಿದ್ದು ಕಂಡುಬಂತು. ಬದುಕಿನ ಆಲೋಚನೆಗೆ ನಡೆಯುವುದೇನೋ ಸರಿ; ಅದರ ಹಿಂದೆ ಯಾವ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವಿದೆ ಎಂಬುದೂ ಮುಖ್ಯ. ದೃಷ್ಟಿಕೋನದ ಬಗೆಗೆ ಕಾಳಜಿ ವಹಿಸಿದಂತೆ ಕಾಣುವ ಇವರ ಕತೆ–ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಪ್ರಕಟವಾದ 'ಕೊಂಪೆಯಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟುತ್ತಿರುವ ಕಟ್ಟಡ' ಕೊಂಪೆ ಜನರ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ಏಳುವ ಶ್ರೀಮಂತ ಕಟ್ಟಡ ಪ್ರತಿಮೆಯೂ ಆಗಿ ಅರ್ಥ ಪುಷ್ಟಿಕೊಡುವುದೇ ಅಲ್ಲ, ಈ ಕತೆಯ ಶೈಲಿ ಸರಸವಾಗಿ ಉಸಿರುಕಟ್ಟಿಸುವ ಯಾವ ತಂತ್ರವೂ ಇಲ್ಲದೆ ಸಹಜ ಎನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಈಶ್ವರಚಂದ್ರರ ಮುಂದಿನ ಕತೆಗಳನ್ನು ಕುತೂಹಲದಿಂದ ಕಾಯಬಹುದು.

ಶಾಂತಾರಾಮ ಸೋಮಯಾಜಿಯವರು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಕತೆ ಹೇಳಬಲ್ಲರು. ರಾಜಕೀಯ ವಿಷಯದ ಬಗ್ಗೆಯೂ ಬರೆಯುತ್ತಾರೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಅವರ ಕಥನಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಧೋರಣೆಗಳ ಸತ್ವಪರೀಕ್ಷೆಗೆ ಉತ್ತಮ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗುವುದು 'ಕೆಂಪು ಹೂವು' ಎಂಬ ಕತೆ. ಬಾಲಕನೊಬ್ಬ 'ಕೆಂಬಾವುಟ'ದಿಂದ ಆಕರ್ಷಿತನಾಗುವ ಕತೆ ಅಷ್ಟೇ ಆಕರ್ಷಕವಾಗಿ, ಕುತೂಹಲ ಕೂಡಿಕೊಂಡು ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆಯೆಂಬುದು ನಿಜ. ಇದು ಕಥನ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಕುರಿತ ಮಾತು–ಇಲ್ಲಿ ಕತೆಯ ಹಿಂದೆ ತಾತ್ತ್ವಿಕತೆ ಗಟ್ಟಿಗೊಂಡಿಲ್ಲದಿರುವುದಕ್ಕೂ ಇದೇ ಕಾರಣವಿರಬಹುದು. ತನ್ನ ಮಾವನ ಕಾರ್ಯ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳನ್ನು ಕುತೂಹಲದ ಕಣ್ಣುಗಳಲ್ಲಿ ನೋಡುತ್ತ ಬಂದ ಬಾಲಕನ ಕ್ರಿಯೆ ವಿಚಾರಾತ್ಮಕವಾಗದೆ ಭಾವನಾತ್ಮಕವಾಗುತ್ತದೆ. ಕಡೆಗೆ ಬಾವುಟ ಹಿಡಿದು ಹೊರಟ ಆತ ಗುಂಡಿಗೆ ಬಲಿಯಾಗುವ ಸನ್ನಿವೇಶ ಕಲಕುವಂಥದು ನಿಜ. ಆದರೆ ಒಟ್ಟಾರೆ ಕತೆ ಏನು ಹೇಳುತ್ತದೆ? ಪ್ರಭುತ್ವದ ದೌರ್ಜನ್ಯ ಹೀಗೆಂದು ತೋರಿಸುತ್ತದೆಯೆ? ಆ ಹುಡುಗ ವರ್ಗ ಮತ್ತು ತತ್ತ್ವವೊಂದರ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯೆ ಎಂದು ಕೇಳಿಕೊಂಡರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಸ್ಪಷ್ಟ ಉತ್ತರ ಸಿಗದು. ಭಾವುಕ ಅಲೆಯಲ್ಲಿ ತೇಲುವ ಪಾತ್ರದ ಹಿಂದೆ ಅಂಥ ಸೂಚನೆಗಳು ಸಿಕ್ಕುವುದು ಕಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಅಂಥ ತಾತ್ತ್ವಿಕತೆ ವ್ಯಕ್ತಗೊಳಿಸುವುದು ಲೇಖಕರ ಉದ್ದೇಶವಾದರೆ ಅದನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಿಯಾದ ತೊಡಕುಗಳ ನಿವಾರಣೆಯ ಕಡೆ ಗಮನಹರಿಸಬೇಕು.

ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಕ.ವೆಂ. ರಾಜಗೋಪಾಲರ ಹೊಸ ಕಥಾಸಂಕಲನ ಬಂದಿಲ್ಲ. ಅದರೆ ಪತ್ರಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿದ ಅವರ ಕೆಲವು ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆಯ ಸೂಚನೆ (ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಾಳಜಿ) ಕಂಡು ಬರುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತಿದ್ದೇನೆ; 'ಕೆಂಪಿಯ ಕತೆ', 'ಸಮಾಧಿಯ ಮೂಕಸಾಕ್ಷಿ' ಈ ಕತೆಗಳನ್ನಿಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಒಂದರಲ್ಲಿ ಕೆಳವರ್ಗದ ವ್ಯಕ್ತಿ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿದ್ದರೆ, ಇನ್ನೊಂದರಲ್ಲಿ 'ಧರ್ಮ'ವನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ತರ್ಕಿಸಲಾಗಿದೆ. 'ಸಾಬು' ಸತ್ತಿದ್ದಾನೆಂದು ಎಲ್ಲರೂ ನಂಬಿದ್ದಾರೆ. ಮೂಗು, ಹಣೆಗಳ ಮೇಲೆ ಕಾಣುವ ಬೆವರು ಅನುಮಾನ ಹಬ್ಬಿಸಿದರೂ ಅದು ಕ್ಷಣದಲ್ಲೇ ಮಾಯ. ಧರ್ಮವಿಧಿ ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತಿರುವ ಖಾಜೀಸಾಹೇಬರಿಗೆ ಇದೆಲ್ಲ ಭೂತಚೇಷ್ಟೆಯಿರಬೇಕೆಂಬ ನಂಬಿಕೆ. ಆದರೆ ಷರೀಫನಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಅನುಮಾನ; ಆತಂಕ. ಉಳಿದವರಿಗೆ ಧರ್ಮಗುರುಗಳ ಆದೇಶದಂತೆ ವಿಧಿಗಳನ್ನು ನೆರವೇರಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತಿ. ಕಡೆಗೆ ಆತ ಸತ್ತಿದ್ದಾನೆಯೊ ಬದುಕಿದ್ದಾನೆಯೊ

ಗೊತ್ತಾಗದೆ ಸಮಾಧಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಬೆವರು ಬರುವುದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಆತ ಜೀವಂತನಾಗಿರುವ ಬಗೆಗೆ ಓದುಗರಿಗೆ ಬೇರಾವ ಸೂಚನೆಯೂ ಸಿಗುವುದಿಲ್ಲ. ಏರಿಳಿತವಿಲ್ಲದೆ ಒಂದೇ ರೀತಿ ಸಾಗುವ ಕತೆ ಸತ್ಯಾನ್ವೇಷಣೆಗೂ ಇಚ್ಛಿಸದ ಧಾರ್ಮಿಕ ನಿಷ್ಠೆ ಉಂಟುಮಾಡುವ ದುರಂತವನ್ನು ಹೆಪ್ಪುಗಟ್ಟಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಿರುವಂತಿದೆ.

ಹೀಗೆ ಅನೇಕ ಕತೆಗಾರರು ವಸ್ತುವಿನ ಆಯ್ಕೆಯಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆ ತೋರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಬದಲಾವಣೆ ತಾತ್ತ್ವಿಕ ಧೋರಣೆಯೊ ಅಥವಾ ವಸ್ತು ವೈವಿಧ್ಯದ ಸಲುವಾಗಿ ಬಂದದ್ದೊ ಹೇಳುವುದು ಕಷ್ಟ: ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಾಳಜಿ ಇದೆ ಎಂದಷ್ಟೆ ಹೇಳಬಹುದು. ಇನ್ನು ಕೆಲವು ಕತೆಗಾರರು (ಮೊದಲೇ ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಿದಂತೆ) ಧೋರಣೆಯೊಂದನ್ನು ಹೊಂದಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಹೊರಟವರು.

ಸಣ್ಣಕಥಾ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಾಳಜಿ ವಹಿಸುವವರು ಬರುತ್ತಿದ್ದಾರೆನ್ನುವುದು ಸಂತೋಷದ ವಿಷಯ. ಇದೇ ಈಗ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದಾದ ಒಂದು ತಿರುವು. ಆದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಕಾರಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಇಂಥ 'ಧೋರಣೆ'ಯುಳ್ಳವರು ಸಂಘಟಿತರಾಗಿ ಕ್ರಿಯಾಮಗ್ನರಾದಾಗ ನಿಜಕ್ಕೂ ಒಂದು ಹೊಸ ಚಳುವಳಿಯ ಹುಟ್ಟು ಆಗಬಹುದು. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿಗತವಾಗಿ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಇನ್ನೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ನಮ್ಮ ಸಾಹಿತಿಗಳು – ಕನಿಷ್ಠ ಕತೆ, ಕಾದಂಬರಿಕಾರರು – ಯೋಚಿಸಬೇಕು. ಜನತೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಬರೆಯುವ ಚಿಂತಿಸುವ ಸಾಹಿತಿ ಆತನ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಸಂಪರ್ಕ ಬೆಳೆಯಿಸುವುದು ಅಗತ್ಯ. ಅಂದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ಓದುಗನೊಬ್ಬ ಕೃತಿಯನ್ನು ಓದಿದಾಗ ಕನಿಷ್ಠ ಏನು ಹೇಳುತ್ತಿರಬಹುದೆಂಬ ಸುಳಿವು ಸಿಗುವಷ್ಟು ಮಟ್ಟಿಗಾದರೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರಬೇಕಲ್ಲವೆ? ಇಲ್ಲದೆ ಇದ್ದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ವರ್ಗದವರ ವಿಷಯವನ್ನು ಕೆಲವೇ ಜನ ಕೂತು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತ ಆನಂದಿಸುವುದೂ ಒಂದು Luxury ಆಗಬಹುದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರನ್ನು ವಸ್ತುವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಂಬಂಧದ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ತೀವ್ರವಾಗಿ ಯೋಚಿಸಬೇಕು. ಅದರಲ್ಲೂ ಜನತೆ ಹೆಚ್ಚು ಇಚ್ಛಿಸುವ ಕತೆ, ಕಾದಂಬರಿ ಕರ್ತೃಗಳು ಈ ಬಗ್ಗೆ ಗಮನಿಸಿ, ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗಿನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕಲ್ಪನೆಗಳ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಒಡೆದು, ಹೊಸಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ಬಗ್ಗೆ ಬರೆಯುವುದೂ ಒಂದು ಮೋಜು ಆಗಬಹುದೇನೊ.

ನವೆಂಬರ್, ೧೯೭೫

(ವಿ.ಸೂ.: ಹೊಸ ತಿರುವನ್ನು ತೀವ್ರವಾಗಿ ಬಯಸುವ ನನ್ನ ಕತೆಗಳ ಸಂಕಲನ 'ಸುಂಟರಗಾಳಿ'ಯನ್ನು ಈ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ನಾನೇ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುವುದು ಉಚಿತವಲ್ಲ. ಓದುಗರೇ ಓದಿ ತೀರ್ಮಾನಿಸಬೇಕು.)

ಯುದ್ಧಪರವಲ್ಲದ ರನ್ನನ 'ಗದಾಯುದ್ಧ'

ಮಹಾಭಾರತದ ಕತೆಯಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಗತವಾಗಿರುವ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ರಾಜಪ್ರಭುತ್ವದ ಬಿರುಕುಗಳು ಕಡೆಗೆ ಕುರುಕ್ಷೇತ್ರ ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಕೊಂಡೊಯ್ಯುತ್ತವೆ. ಈ ಕುರುಕ್ಷೇತ್ರವು ಒಂದೇ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ವರ್ಗದ ಎರಡು ನೆಲೆಗಳ ನಡುವೆ ನಡೆದ ಸಂಘರ್ಷವಾಗಿದೆ. ಕೇಂದ್ರೀಕೃತ ಅಧಿಕಾರದ ನೆಲೆಯುಳ್ಳ ದುರ್ಯೋಧನಾದಿಗಳ ತಂಡ ಒಂದು ಕಡೆ; ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಪ್ರಭುತ್ವದೊಳಗೇ ಹುಟ್ಟಿದ ಉದಾರವಾದಿ ನೆಲೆಯ ಧರ್ಮರಾಜಾದಿಗಳ ತಂಡ ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆ; ದೇಹ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸುಗಳ ನಡುವೆ ಬಿರುಕುಂಟು ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಭೀಷ್ಮ ದ್ರೋಣಾದಿಗಳ ನೆಲೆ ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆ. ಹೀಗೆ ಒಳಗೇ ಹುಟ್ಟಿದ ಬಿರುಕುಗಳು ಎಲ್ಲರನ್ನೂ ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ತಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಯುದ್ಧ ಮತ್ತು ಶಾಂತಿಗಳ ನಡುವಿನ ಶೀತಲ ಸಮರದಲ್ಲಿ ಯುದ್ಧವೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಶಾಂತಿಯು ತಳಮಳದಲ್ಲಿ ತಂಗುತ್ತದೆ.

ರನ್ನಕವಿಯ 'ಗದಾಯುದ್ಧ'ವು ಕುರುಕ್ಷೇತ್ರದ ಹಂತವನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸುವ ಕಾವ್ಯ. 'ವಸ್ತುಯುದ್ಧಮೆನಿಸಲ್ ಪೇಳ್ದಂ ಗದಾಯುದ್ಧಮಂ' (ಗದಾಯುದ್ಧ ಸಂಗ್ರಹ – ಸಂ. ತೀ.ನಂ. ಶ್ರೀ, ಅವತರಣಿಕೆ–ಪದ್ಯ–೯) ಎಂಬ ಹೇಳಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಗದಾಯುದ್ಧ ಕಾವ್ಯದ ವಸ್ತು–ಯುದ್ಧ ಎಂಬುದನ್ನು ದೃಢಗೊಳಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಈ ಕಾವ್ಯದ ವಸ್ತು ಯುದ್ಧವೇ ಆಗಿದ್ದರೂ ಕಾವ್ಯಾನುಭವದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಇದು ಯುದ್ಧ ಪರವಾಗಿದೆಯೇ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ನನಗೆ ಮುಖ್ಯವೆನಿಸಿದೆ. ಗದಾಯುದ್ಧ ಕಾವ್ಯದ ನಿರೂಪಣಾ ವಿಧಾನ ಮತ್ತು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವ ಅನುಭವ ವಿನ್ಯಾಸಗಳು ನನ್ನ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿವೆ. ಓದಿನ ಮೇಲೆ ಹುಟ್ಟಿದ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರ ಹುಡುಕುತ್ತ ಹೋದಂತೆ ನನಗೆ ಅನ್ನಿಸಿದ್ದು: 'ಗದಾಯುದ್ಧ'ದ ವಸ್ತು ಯುದ್ಧದ ಪರಿಣಾಮವೇ ಹೊರತು ನೇರ ಯುದ್ಧವಲ್ಲ. ಶಾಂತಿಯ ಮುಂಚಿನ ಸಂಕಟಗಳ ಚಿತ್ರಣವುಳ್ಳ ಈ ಕೃತಿಗೆ ಯುದ್ಧ ನಿಮಿತ್ತಮಾತ್ರವಾಗುತ್ತದೆ. ಈಗಾಗಲೇ ಯುದ್ಧದ ಮುಖ್ಯಘಟ್ಟಗಳನ್ನು ದಾಟಿ ಕೊನೆಯ ಹಂತಕ್ಕೆ ಬಂದಿರುವ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಬಹುಪಾಲು ಪಾತ್ರಗಳು ಸಂಧಿಪರವಾಗಿಯೇ ಮಾತನಾಡುತ್ತವೆ. ಅಂದರೆ ಸಂಧಿಮೂಲಕ ಶಾಂತಿ ಸ್ಥಾಪಿಸುವ ಅಭೀಪ್ಸೆ ಅವರದು. ಆದರೆ ಶಾಂತಿ ಇನ್ನೂ ಹತ್ತಿರಕ್ಕೆ ಬಂದಿರುವಂತೆ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ದುರ್ಯೋಧನನ 'ಛಲ'ದಲ್ಲಿ ಯುದ್ಧಾಪೇಕ್ಷೆಯ ಹೊರ ಆವರಣವಿದ್ದರೂ ಸಂಕಟದ ಒಳಉರಿಯೇ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಬಹುಪಾಲು ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ಶಾಂತಿಯ ಮುಂಚಿನ ಯುದ್ಧಾನಂತರದ ಸಂಕಟವೇ ಆವರಿಸುತ್ತದೆ.

ಧೃತರಾಷ್ಟ್ರ, ಧರ್ಮರಾಜ, ಸಂಜಯ, ಗಾಂಧಾರಿ, ಭೀಷ್ಮ–ಹೀಗೆ ಪ್ರಮುಖರೆಲ್ಲ ಸಂಧಿಪರವಾಗಿದ್ದಾರೆಂಬುದು ಮುಖ್ಯ. ಇವರಿಗೆ ಈಗಾಗಲೇ ಯುದ್ಧದ ದುಷ್ಪರಿಣಾಮದ ಅರಿವಾಗಿದೆ. ಅಪಾರ ಸಾವು ನೋವುಗಳ ನಂತರ ಮತ್ತೆ ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿ ಸಾಧಿಸುವುದು ಏನೆಂಬ ವಿಷಾದ ಆವರಿಸಿದೆ. ಸುಮ್ಮನೆ ಸಂಧಿಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸೂಕ್ತವೆಂಬ ಸಲಹೆ ಅವನದು. ಧರ್ಮರಾಜ ಇನ್ನಷ್ಟು ಸಾವು ನೋವುಗಳನ್ನು ನೋಡುವ ಮನಸ್ಥಿತಿಯವನಲ್ಲ, ಧೃತರಾಷ್ಟ್ರ ಮತ್ತು ಗಾಂಧಾರಿಗೆ ದುರ್ಯೋಧನನಾದರೂ ಉಳಿದಿರಲಿ ಎಂಬ ಆಸೆ; ಆಗಿಹೋದ ಮಕ್ಕಳ ಸಾವಿನ ಬಗ್ಗೆ ಸಂಕಟ. ಗಾಂಧಾರಿ ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ:

ಸಮರ ವ್ಯಾಪಾರಂ ಮಾ
ಣ್ದು ಮಗನೆ ನಿಜ ಶಿಬಿರದತ್ತ ಬಿಜಯಂಗೆಯ್ ಸ
ತ್ತ ಮಗಂದಿರ್ ಸತ್ತರ್ ನೀ
ನೆಮಗುಳ್ಳೊಡೆ ಸಾಲ್ವುದವರನಿಂ ತಂದಪೆವೇ

ಧೃತರಾಷ್ಟ್ರ ವಚನಂ. ಪದ್ಯ–೧೦

ಗಾಂಧಾರಿಯ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಟ್ಟಿದ ಮಕ್ಕಳ ಸಾವು ಕರುಳನ್ನು ಕಾಡಿಸಿ, ಈ ಒಬ್ಬ ಮಗನನ್ನಾದರೂ ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಹಂಬಲ ಹುಟ್ಟಿ 'ಸಮರ ವ್ಯಾಪಾರಂ ಮಾಣ್ದು' ಎಂಬ ನಿಲುವಿಗೆ ತಲುಪುವಂತೆ ಮಾಡಿದೆ.

ರನ್ನನ 'ಗದಾಯುದ್ಧ'ದಲ್ಲಿ ಶರಶಯ್ಯೆಯ ಮೇಲಿದ್ದ ಭೀಷ್ಮ ಧೃತರಾಷ್ಟ್ರನಿಗೆ ಪತ್ರ ಬರೆದು ಕಳಿಸುವ ಸನ್ನಿವೇಶವೊಂದಿದೆ. ದುರ್ಯೋಧನನು ಸಂಧಿಗೆ ಒಪ್ಪುತ್ತಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಹೇಗಾದರೂ ಮಾಡಿ ಆತನನ್ನು ಸಂಧಿಗೆ ಒಪ್ಪಿಸಬೇಕೆಂದೂ ಒತ್ತಾಯಿಸುವ ಪತ್ರವಿದು. ಹೆಣಗಳ ರಾಶಿ, ರಕ್ತದ ಕೆಸರು, ಮುರಿದ ರಥಗಳು ಚೆಲ್ಲಾಪಿಲ್ಲಿಯಾದ ಆಯುಧ ವಿಶೇಷಗಳುಳ್ಳ ರಣಗಂಗದ ಒಂದು ಕಡೆ ಶರಶಯ್ಯೆಯ ಮೇಲಿದ್ದ ಭೀಷ್ಮ 'ಸಂಧಿಪರ ಪತ್ರ' ಬರೆಯುತ್ತಿದ್ದಾನೆಂಬುದು ಧ್ವನಿಪೂರ್ಣವಾಗಿದೆ. ಯುದ್ಧದ ದುಷ್ಪರಿಣಾಮಗಳ ಆವರಣ ನಿರ್ಮಿತಿಯ ನಡುವೆ ಈ ಕ್ರಿಯೆ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಪತ್ರ ಬರೆದದ್ದನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಪದ್ಯ ಹೀಗಿದೆ –

ಶರವೊಂದು ತೆಗೆದು ನಿಜೋ
ದರದಿಂ ಲೆಕ್ಕಣಿಕೆ ಮಾಡಿ ಗಜಮದಮಸಿಯಂ
ತರಿಸಿ ಪತಾಕಾ ಪಟದೊಳ್
ಬರೆದಟ್ಟಿದನಂಧ ನೃಪತಿಗಾ ಸಿಂಧುಸುತಂ

"ಭೀಷ್ಮನು ತನ್ನ ಹೊಟ್ಟೆಯಿಂದಲೇ ಬಾಣವೊಂದನ್ನು ತೆಗೆದು ಲೇಖನಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಆನೆಯ ಮದೋದಕ ಮಸಿಯಾಗುತ್ತದೆ, ರಥದ ಬಾವುಟ ಪತ್ರವಾಗುತ್ತದೆ. ಬಾಣ, ಆನೆ ಮತ್ತು ಪತಾಕೆಗಳು ಯುದ್ಧ ಮತ್ತು ಸಾರ್ವಭೌಮತ್ವದ

ಸಾಧನ ಸಂಕೇತಗಳಾಗಿದ್ದು, ಈಗ ಅವು ಮೂಲಾರ್ಥವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಸಂಧಿಪರ ಸಾಧನಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ತನ್ನ ಹೊಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿದ್ದ ಬಾಣವನ್ನು ತೆಗೆದು ಲೇಖನಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಿಯೆ ಯುದ್ಧದಿಂದುಂಟಾದ ಹಿಂಸ್ರಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಹಿಂಸ್ರಸ್ಥಿತಿಯಿಂದಲೇ ಸಂಧಿಯ ಒತ್ತಾಯಕ್ಕೆ ಈ ಬಾಣ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಹೊಟ್ಟೆಯೊಳಗಿಂದ ಕಿತ್ತುಕೊಳ್ಳುವವರೆಗೆ ಯುದ್ಧದ ಸಾಧನವಾಗಿದ್ದ ಬಾಣ, ಆ ನಂತರ ಸಂಧಿಯ ಸಾಧನವಾದ ಲೇಖನಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಮದೋದಕವು ಈಗ ಅಮಲು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಅರಿವಿನ ಮಸಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾರ್ವಭೌಮಿಕೆಯ ಸಂಕೇತವಾದ ಪತಾಕೆ ಕೇವಲ ಪತ್ರವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಪರಿವರ್ತನಶೀಲ ಸಂದರ್ಭವೊಂದನ್ನು ಸಾದರಪಡಿಸುವ ಈ ಪದ್ಯ ಶಾಂತಿಪರ ಸಂವೇದನೆಯ ಫಲವಾಗಿದೆ. ಸರ್ವಾಧಿಕಾರಿ ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ ಸಾಮರಸ್ಯದ ಸಂವೇದನೆ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ."

(ನನ್ನ 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಸೃಜನಶೀಲತೆ' ಕೃತಿಯಿಂದ ಉದ್ಧೃತವಾಗಿದೆ.)

ಧರ್ಮರಾಜನಾದರೊ ತನ್ನ ತಮ್ಮಂದಿರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ಸತ್ತರೂ ತಾನು ಅಗ್ನಿಗಾಹುತಿಯಾಗುವುದಾಗಿ ಘೋಷಿಸಿದ್ದಾನೆಂದು ಧೃತರಾಷ್ಟ್ರ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅಂದರೆ ಇರುವ ಜೀವಗಳನ್ನು ಹಾಗೇ ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಒತ್ತಾಸೆ ಒಳಗೊಳಗೇ ಎಲ್ಲರಲ್ಲೂ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಇವರೆಲ್ಲ ಸಂಧಿಪರವಾಗಿದ್ದಾರೆ ಯುದ್ಧಪರವಾಗಿಲ್ಲ.

ಹಾಗೇ ನೋಡಿದರೆ ಇಡೀ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ದ್ರೌಪದಿ, ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಭೀಮ – ಇವರಿಬ್ಬರೇ ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಸಿದ್ಧವಾದ ಮನಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಉಳ್ಳವರು. ದ್ರೌಪದಿಯ ಪ್ರಚೋದನೆಯಿಂದ ಭೀಮಸೇನ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಯಾರು ಏನೇ ಹೇಳಿದರೂ ಯುದ್ಧ ಮಾಡಿ ದುರ್ಯೋಧನನ ಸಾವಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುವುದಾಗಿ ಘೋಷಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಅಂದರೆ ಗದಾಯುದ್ಧ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಂಧಿಪರ ಪಾತ್ರಗಳು ಮತ್ತು ಯುದ್ಧಪರ ಪಾತ್ರಗಳೆಂದು ವಿಂಗಡಿಸಿದಾಗ ಪೂರ್ಣ ಯುದ್ಧಪರವಾದ ಪಾತ್ರಗಳ ಸಂಖ್ಯೆ ಎರಡು ಮಾತ್ರ. ಸಂಖ್ಯೆ ಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ಕಾವ್ಯಧ್ವನಿಯನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸಲಾಗದೆಂಬ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಒಟ್ಟು ಕಾವ್ಯ ಕೊಡುವ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಹೊರಡಿಸುವ ಧ್ವನಿಯ ಆಧಾರದಿಂದಲೇ ಒಂದು ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಬರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ದ್ರೌಪದಿ ಮತ್ತು ಭೀಮನ ಪಾತ್ರಗಳು ಗದಾಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಚಿತ್ರಿತವಾಗಿಲ್ಲ. ಈ ಪಾತ್ರಗಳು ಕ್ರಿಯೆಗಿಂತ ಮಾತಿನ ನೆಲೆಯಲ್ಲೇ ವಿಜೃಂಭಿಸುತ್ತವೆ. ಭೀಮಸೇನ ವಿಶೇಷಣಗಳಲ್ಲಿ ವಿಜೃಂಭಿಸಿರುವುದೇ ಹೆಚ್ಚು. ನೇರವಾಗಿ ಕವಿಯೇ ವಿಶೇಷಣಗಳಲ್ಲಿ ಪರಿಚಯಿಸುವುದು ಒಂದು ಕಡೆಗಾದರೆ, ದ್ರೌಪದಿಯು ವಿಶೇಷಣಗಳ ಮೂಲಕವೇ ಯುದ್ಧ ಪ್ರೇರಕಗಳಾಗುವುದು ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆ (ಭೀಮಸೇನ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆ– ಆಶ್ವಾಸವನ್ನು ನೋಡಬಹುದು). ಗದಾಯುದ್ಧ ನಡೆಯುವ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು

ಬಿಟ್ಟರೆ ಬೇರೆಲ್ಲೂ ಭೀಮಸೇನ ಪಾತ್ರ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕ ನೆಲೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ಒಂದು ಅನುಭವವಾಗಿ ಅಂತರಂಗದಲ್ಲಿ ನೆಲೆಯೂರುವುದಿಲ್ಲ.

ದುರ್ಯೋಧನನ ಪಾತ್ರ ನಿರೂಪಣೆಯ ವಿಧಾನವೇ ಬೇರೆ. ದುರ್ಯೋಧನನ ಬಗ್ಗೆಯೂ ಸಾಕಷ್ಟು ವಿಶೇಷಣಗಳಿವೆ. ಈತನನ್ನು ಛಲದಂಕಮಲ್ಲನೆಂದೂ ಅಭಿಮಾನಧನನೆಂದೂ ಕರೆಯುವುದರಲ್ಲಿ ಕವಿಯಂತೆಯೇ ಅನೇಕರಿಗೆ ಆಸಕ್ತಿಯಿದೆ. ಆದರೆ ದುರ್ಯೋಧನನ ಪಾತ್ರ ಈ ವಿಶೇಷಣಗಳನ್ನು ಮೀರಿ ಮನುಷ್ಯ ಸಹಜ ಸಂಕಟಗಳನ್ನು ವಿಷಾದ, ಪಶ್ಚಾತ್ತಾಪ, ನೈತಿಕ ಉತ್ಸಾಹ ಮುಂತಾದ ಗುಣಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತ ನಮ್ಮ ಮನೋವಲಯಕ್ಕೆ ವರ್ಗಾಯಿಸುವಷ್ಟು ಶಕ್ತವಾಗಿದೆ.

ತಾನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ನಮ್ಮ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ತರುವುದರ ಮೂಲಕ ವಿಶೇಷಣಗಳನ್ನೇ ವ್ಯಂಗ್ಯವಾಗಿಸುವ ದುರ್ಯೋಧನನು ಹೆಜ್ಜೆ ಹೆಜ್ಜೆಗೆ ಯುದ್ಧದ ಮಾತನ್ನಾಡಿದರೂ ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಆತ ಯುದ್ಧಪರವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ತಾನು ಗೆಲ್ಲಲಾರೆ, ಮುಂದೆ ಬದುಕಲಾರೆ ಎಂಬ ನಿರ್ಧಾರಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ದುರ್ಯೋಧನನು ಯುದ್ಧವನ್ನು ಒಂದು ನೈತಿಕ ಸವಾಲಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತಾನೆಯೇ ಹೊರತು ಶೌರ್ಯದ ಸವಾಲಾಗಿಯಲ್ಲ. ತನ್ನ ತಮ್ಮಂದಿರನ್ನು, ಗೆಳೆಯರನ್ನು ಹಿತೈಷಿಗಳನ್ನು ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಬಲಿಕೊಟ್ಟು ಬೇಗುದಿಯಲ್ಲಿ ಬೇಯುತ್ತಿರುವ ದುರ್ಯೋಧನನ ಎದುರು ಈಗ ಅಧಿಕಾರದ ಆಕರ್ಷಣೆಯಿಲ್ಲ, ಸೈನ್ಯಸಂಘರ್ಷದ ಸೆಳೆತವಿಲ್ಲ, ನೈತಿಕ ಒಳತೋಟಿಯಿದೆ. ಸಾವಿನಂಚಿನಲ್ಲಿ ನಿಂತ ಸಂಕಟಾನುಭವವಿದೆ. ಸತ್ಯವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವ ಸ್ಥೈರ್ಯವಿದೆ. 'ಗೆಲಲಾರ್ಪೊಡೆ ಅರಿದು ಗೆಲ್ವುದು! ಗೆಲಲಾರದೊಡಣ್ಮಿ ಸಾವುದಾಳ್ಗಿನಿಕೆ ಗುಣಂ' ಎಂಬ ನಿರ್ಧಾರಕ್ಕೆ ಬರುವ ದುರ್ಯೋಧನನು ತನ್ನ ತಮ್ಮಂದಿರಾದಿಯಾಗಿ ಹಿತೈಷಿಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಕಳೆದುಕೊಂಡ ದೆಸೆಯಿಂದ 'ಬಾಳ್ವೆನೆಂಬೆನ್ನಮಿಯಾಸೆಯಂ ಬಿಸುಡಿಂ' ಎಂದು ತಾಯಿತಂದೆಯವರಿಗೆ ಹೇಳುವಾಗ ಸಾವಿನ ಸತ್ಯವನ್ನು ಎದುರಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆಯೇ ಹೊರತು ಯುದ್ಧದ ಜಯವನ್ನಲ್ಲ. ಅವನ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಆವರಿಸಿರುವುದು ಯುದ್ಧವಲ್ಲ, ಯುದ್ಧದ ಪರಿಣಾಮ. ಹೀಗಾಗಿ ಅವನದು ಯುದ್ಧಪರವೂ ಅಲ್ಲದ, ಸಂಧಿಪರವೂ ಅಲ್ಲದ ಮನಸ್ಥಿತಿ. ಈ ಮಾತುಗಳ ವಿಸ್ತರಣೆಗಾಗಿ 'ದುರ್ಯೋಧನ ವಿಲಾಪ' ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಬಹುದು:

'ತನ್ನವರೆನ್ನುವ ಎಲ್ಲರನ್ನೂ ಕಳೆದುಕೊಂಡಿರುವ ದುರ್ಯೋಧನ ಏಕಾಕಿಯಾಗಿರುವ ಸಂದರ್ಭವಿದು. ಸರ್ವಾಧಿಕಾರೀ ಪ್ರಭುತ್ವ ಸ್ಥಾಪಿಸಿ ಮೆರೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಈತನಿಗೆ ಈಗ ರಥವೂ ಇಲ್ಲ. ಪರಿವಾರವೂ ಇಲ್ಲ. ರಕ್ತದ ಕೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಿಕೊಳ್ಳುವ ಕಾಲುಗಳನ್ನು ಕಿತ್ತಿಡುತ್ತ, ಹೆಣಗಳ ನಡುವೆ ದಾರಿಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತ ಬರುತ್ತಿರುವ ದುರ್ಯೋಧನ, ತನ್ನ ತಮ್ಮ ದುಶ್ಶಾಸನ, ಮಿತ್ರ ಕರ್ಣ, ಮಗ ಲಕ್ಷ್ಮಣಕುಮಾರ ಮತ್ತು ಅಭಿಮನ್ಯುವಿನ ಹೆಣಗಳ ಬಳಿ ಕೂತು ಕಣ್ಣೀರಿಡುತ್ತಾನೆ. ಅಂತರಂಗದ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಆಡುತ್ತಾನೆ ಕರ್ಣನ ಜನ್ಮವೃತ್ತಾಂತ ಗೊತ್ತಿದ್ದರೂ ಇಲ್ಲೀವರೆಗೆ

ಸತ್ಯವನ್ನು ಬಚ್ಚಿಟ್ಟ ಬಗ್ಗೆ ದುರ್ಯೋಧನನ ನಾಲಗೆ ನಿಜ ನುಡಿಯುತ್ತದೆ. ಅಭಿಮನ್ಯುವಿನ ಹೆಣಕ್ಕೆ ಕೈಮುಗಿದು 'ನಿಜ ಸಾಹಸೈಕದೇಶಾನು ಮರಣಂ ಎಮಗಕ್ಕೆ ಗಡಾ' ಎಂದು ನಮಸ್ಕರಿಸಿ ಆತನ ಶೌರ್ಯ ಪ್ರಶಂಸೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಈ ಇಡೀ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ದುರ್ಯೋಧನ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಪ್ರತೀಕವಾಗಿಲ್ಲ. ಕುಸಿಯುತ್ತಿರುವ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಕೆಳಗೆ ಸಿಕ್ಕಿ ನೆಲಮುಟ್ಟಿದ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಮನಬಿಚ್ಚುವ ಮನುಷ್ಯನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಇಲ್ಲಿ ಅವನಿಗೆ ಶ್ವೇತಚ್ಛತ್ರ ಅಂತರಂಗದ ದನಿ ಮಾತ್ರ ಇದೆ; ಅವನತಿಯ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಅಂತರಂಗವು ತನ್ನೆಲ್ಲ ಸಾಚಾತನದಿಂದ ನುಡಿಯತೊಡಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಭುತ್ವದ ಪೊರೆ ಕಳಚಿಕೊಂಡ ಕಣ್ಣು ನಿಜವನ್ನು ನೋಡುತ್ತಿದೆ; ಕಿವಿ ನಿಜವನ್ನು ನುಡಿಯುತ್ತಿದೆ. ಕೇವಲ ಮನುಷ್ಯನಂತೆ ಮಾತಾಡುವ ದುರ್ಯೋಧನನ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಪ್ರಭುತ್ವ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಾಶವಾಗಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಈತನ ಸಂವೇದನೆ ಪ್ರಭು ಮತ್ತು ಪ್ರಜೆಯ ನಡುವೆ ತುಡಿಯುವ ತಳಮಳದ ನೆಲೆ ಪಡೆದಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಪ್ರಜೆಯಂತೆ ಅಳುತ್ತ ಅಂತರಂಗವನ್ನು ತೋಡಿಕೊಳ್ಳುವ ದುರ್ಯೋಧನ, ಮರುಕ್ಷಣದಲ್ಲೇ ಸೇಡಿಗೆ ಮಸೆಯುವ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಪದ್ಧತಿಯ ಪ್ರಭುವಾಗುತ್ತಾನೆ. ತನ್ನ ಸರ್ವಾಧಿಕಾರೀ ನೆಲೆ ಛಿದ್ರಗೊಳ್ಳುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ, ಪ್ರಭು– ಪ್ರಜೆ ಮಿಶ್ರಿತ ಸಂವೇದನಾಶೀಲತೆಯು ದುರ್ಯೋಧನನ ಅಂತರಂಗದ ದನಿಯಾದದ್ದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕ. ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಅವನತಿಯ ಹಂತವೂ ಈ ಸಂವೇದನೆಯ ಸಾಚಾತನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಸೋದರ, ಸ್ನೇಹಿತ, ಸೈನಿಕರನ್ನೆಲ್ಲ ಕಳೆದುಕೊಂಡ ಈತನಲ್ಲಿ ಉಳಿದಿರುವುದು ಮನಸ್ಸು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ಸಾಚಾ ಸಂವೇದನಾಶೀಲತೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಸರ್ವಾಧೀಕಾರೀ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಅವನತಿಯನ್ನು 'ಅನುಭವಿಸುವ' ಕವಿ ಮನಸ್ಸು ಪಾತ್ರಗಳ ಅಂತರಂಗ ಹೊಕ್ಕು ಹೊರಬರುವ ಸಂವೇದನಾಶೀಲತೆಯನ್ನು ಪಡೆದಿದೆ. ಇದು ರನ್ನನ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ವಿಧಾನ ಮತ್ತು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸಿದೆ."

(ನನ್ನ ಕೃತಿ 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಸೃಜನಶೀಲತೆ'ಯ 'ಸರ್ವಾಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಸಂವೇದನಾಶೀಲತೆ' ಲೇಖನದಿಂದ ಉದ್ಧೃತ)

ಹೀಗೆ ಸಂಕಟ ಮತ್ತು ತಳಮಳಗಳಲ್ಲಿ ತುಯ್ದಾಡುವ ದುರ್ಯೋಧನನಿಗೆ ಈಗ ಯುದ್ಧವೆನ್ನುವುದು ಒಂದು ಆತ್ಮೀಯ ಅನುಸಂಧಾನವಲ್ಲ; ಅನಿವಾರ್ಯ ನೈತಿಕ ನೆಲೆ. ಅವನೀಗ ಸಿಂಹಾಸನದ 'ಪ್ರಭು' ಮಾತ್ರವಾಗಿ ಯುದ್ಧದ ಆಲೋಚನೆ ಮಾಡುತ್ತಿಲ್ಲ. ನೈತಿಕ 'ಪ್ರಜೆ'ಯಾಗಿಯೂ ಯುದ್ಧದ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತಿದ್ದಾನೆ.

ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಪ್ರಭುವೊಬ್ಬನಿಗೆ ಸಿಂಹಾಸನದ ಸೊಕ್ಕುಮುರಿದು ಸಾಮಾನ್ಯನಂತೆ ಸಾವು ಕರೆಯುವ ಹೊಸ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳಲು, ಒಳಗೇ ಒದ್ದಾಡುವ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ದುರ್ಯೋಧನನಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಸೊಕ್ಕುಮುರಿಯುವಾಗ ಹತಾಶೆಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವ ಸೇಡು ಮತ್ತು ಸಾಮಾನ್ಯ ನೈತಿಕ ನೆಲೆಗಳು ಒಂದರೊಳಗೊಂದು ಬೆರೆತರೂ ನೈತಿಕ ಸವಾಲೇ ಮೇಲುಗೈ ಪಡೆಯುವ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವೊಂದು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಚಿತ್ರಣವಿದೆ.

ಇನ್ನು ಗದಾಯುದ್ಧ ಸಂದರ್ಭದ ರನ್ನನ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ವಿಧಾನವನ್ನು ನೋಡಬಹುದು:

ಭೀಮ ಮತ್ತು ದುರ್ಯೋಧನನ ಗದಾಯುದ್ಧ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುವುದು ದೃಷ್ಟಿಯುದ್ಧದಿಂದ. ದೃಷ್ಟಿಯುದ್ಧವನ್ನು ರನ್ನಕವಿ ನಿರೂಪಿಸುವ ರೀತಿ ಹೀಗಿದೆ:

ಉರಿಯನುಗುಳ್ವಂತೆಬಿಸುನೆ
ತ್ತರನೆತ್ತಂ ಸೂಸುವಂತೆ ಬಿಚ್ಚನೆ ಬಿಟ್ಟಿ
ರ್ದೆರಡುಂ ಕಣ್ಗಳೊಳವರೊ
ರ್ಬರನೊರ್ಬರ್ ನುಂಗುವಂತೆ ನೋಡಿದರೆನಸುಂ

ಗದಾಯುದ್ಧಂ– ಆಶ್ವಾಸ– ೮– ಪದ್ಯ–೪

ಈ ಗದಾಯುದ್ಧ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ರನ್ನನ ನಿರೂಪಣಾ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿರುವ ನಾಟಕೀಯತೆಗೆ ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನಾಗಿ ಅನೇಕ ವಿಮರ್ಶಕರು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ್ದಾರೆ. ನಾನು ಈ ನಾಟಕೀಯತೆಯ ಗುಣಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಬಯಸುತ್ತೇನೆ. ದೃಷ್ಟಿಯುದ್ಧದಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿ ದುರ್ಯೋಧನನು 'ಕುಲಗಿರಿ ಕೆಡೆವಂದದೆ ಕೆಡೆದು' ನೆಲದಲ್ಲಿ ನರಳುವವರೆಗೆ ದೃಶ್ಯ ಮತ್ತು ಶ್ರವ್ಯ ಗುಣಗಳಿಂದ ಗದಾಯುದ್ಧವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಲಾಗಿದೆ. ಭೀಮ ದುರ್ಯೋಧನರು ಪರಸ್ಪರ ಎದುರು ಬದರಾಗುವ ರೀತಿ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಟ್ಟುತ್ತದೆ.

ಕಿಜಿ ಕಿಜಿದೆ ಮೆಟ್ಟಿ ಮುಂದಂ
ಕಿಜಿ ಕಿಜಿದನೆ ಸಾರ್ಚಿ ತಮ್ಮ ಗದೆಗಳನಾಗಳ್
ಕಿಜಿ ಕಿಜಿದೆ ತಿರುಪಿ ಮಾಣದೆ
ಕಿಜಿ ಕಿಜಿದನೆ ತೂಂಕಿ ತೂಂಕಿ ನೂಂಕಿದರೆನಸುಂ

ಗದಾಯುದ್ಧಂ– ಆಶ್ವಾಸ– ೮– ಪದ್ಯ–೬

– ಹೀಗೆ ಎದುರಿಗೇ ನಡೆಯುವಂತೆ ದೃಶ್ಯವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವ ಗುಣ ರನ್ನನ ನಿರೂಪಣೆಗಿದೆ. ಗದೆಗಳ ತಾಕಲಾಟವನ್ನು ರನ್ನ ನಿರೂಪಿಸುವ ರೀತಿಯನ್ನು ನೋಡಿ:

ದಪ್ಪರಿದಟ್ಟುಂ ಪೊಟ್ಟನೆ
ದೊಪ್ಪ ಧೊಗಪ್ಪೆನೆ ದಿಧಿಲ್ ಬುಧಿಲ್ಲೆನೆ ಮೆಯ್ಗಳ್
ಸೊಪ್ಪು ಸೊವಡಪ್ಪಿನಂ ಸೂೞ್
ತಪ್ಪದೆ ಕಡುಕಯ್ದು ಪೊಯ್ದರೊರ್ವರನೊರ್ವರ್

ಗದಾಯುದ್ಧಂ – ಆಶ್ವಾಸ– ೮– ಪದ್ಯ–೮

ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ಓದಿದ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಗದೆಗಳ ತಾಕಲಾಟದ ಸದ್ದು ಕೇಳಿಸುತ್ತದೆ. ಇದು ಶಾಬ್ದಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಿವಿಗೆ ಅನುಭವ ತರುವ ನಿರೂಪಣೆಯಾಗಿದೆ. ಮುಂದೆ ಸಂಭಾಷಣೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಇದೇ ನಾಟಕೀಯ ನಿರೂಪಣೆ ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ಮುಂದುವರೆದಿದೆ. 'ಕರಿಯಂ ನುಂಗಿ ಕಳಿಂಗನಂ ನೊಣೆದ ದರ್ಪಕ್ಕೊಂದುಗೊಳ್' ಎಂಬಂಥ ದುರ್ಯೋಧನನ ಮಾತುಗಳು. 'ಇದು ಲಾಕ್ಷಾಗೇಹದಾಹಕ್ಕಿದು ವಿಷಮ ವಿಷಾನ್ನಕಿದು ನಾಡಜೂದಿಂಗಿದು' ಎಂಬಂಥ ಭೀಮನ ಮಾತುಗಳು ವಿಜೃಂಭಿಸುತ್ತವೆ.

ಮೇಲಿನ ವಿವರಣೆಯ ಮೂಲಕ ತಲುಪಬಹುದಾದ ತೀರ್ಮಾನ ಹೀಗಿದೆ: ರನ್ನನ ಗದಾಯುದ್ಧ ಸಂದರ್ಭದ ನಿರೂಪಣೆ ದೃಶ್ಯ ಮತ್ತು ಶ್ರವ್ಯಗಳ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿದೆ. ಕಣ್ಣು–ಕಿವಿಗಳಿಗೆ ಮುಟ್ಟಿಸುವ ಚಿತ್ರಕ ಶಕ್ತಿಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲೇ ನಿಲ್ಲುವ 'ಯುದ್ಧ'ವು ಕರುಳಿಗೆ ಮುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಯುದ್ಧವು ಕರುಳಿನ ಭಾಗವಲ್ಲ: ಕಣ್ಣು ಮತ್ತು ಕಿವಿಗಳ ಭಾಗ. ಅಂದರೆ ಮಾನಸಿಕ ಅನುಭವವಾಗದ ಯುದ್ಧ ನಿರೂಪಣೆಯ ತಂತ್ರವನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡ ರನ್ನನ ಗದಾಯುದ್ಧ ಒಟ್ಟಾರೆ ಯುದ್ಧಪರವಲ್ಲದ ಕೃತಿಯಾಗಿದೆ.

ಗದಾಯುದ್ಧ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾನಸಿಕ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ದಕ್ಕುವ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳು ದುರ್ಯೋಧನನ ಆಂತರಂಗಿಕ ತೊಳಲಾಟದ ಸುತ್ತ ಹಬ್ಬಿವೆ. ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಬದ್ಧವಾದ ಪಾತ್ರ ಮತ್ತು ಸನ್ನಿವೇಶಗಳು ಶಾಬ್ದಿಕ ವೈಭವದ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತವೆ. ಭೀಮಸೇನನ ಪಟ್ಟಾಭಿಷೇಕ ಪ್ರಸಂಗವೂ ಶಾಬ್ದಿಕ ಹಾಗೂ ಯಾಂತ್ರಿಕ ನಿರೂಪಣೆಯಾಗಿದೆ. ಅದರೆ ಕೃತಿಯು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಯುದ್ಧಪರವಲ್ಲದ ಪಾತ್ರ ಮತ್ತು ಸನ್ನಿವೇಶಗಳು ಗಾಢವಾಗುತ್ತವೆ, ಕಾಡಿಸುತ್ತವೆ; ಮಾನಸಿಕ ಮಾತುಕತೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತವೆ.

ಆದ್ದರಿಂದ 'ಗದಾಯುದ್ಧ'ವೆಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ 'ಸಾಹಸಭೀಮವಿಜಯ' ಕೃತಿಯು 'ಯುದ್ಧಪರವಲ್ಲದ ಗದಾಯುದ್ಧ'ವಾಗಿದೆ.

೪

ಸಮತಾವಾದಿ ರಾಷ್ಟಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ದಾಖಲೆ

ನಾನಿಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆಗೆ ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಎರಡು ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕತೆಗಳ ಆ್ಯಂಥಾಲಜಿ: ಇನ್ನೊಂದು ಕಾದಂಬರಿ.* ಈ ಎರಡೂ ಕೃತಿಗಳು ಈಗ ಸಮತಾವಾದಿ ಸಮಾಜವುಳ್ಳ ಎರಡು ರಾಷ್ಟ್ರಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ದಾಖಲೆಗಳು; ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂದರ್ಭದ ಸೃಜನಶೀಲ ಕ್ರಿಯೆಯ ಸಾಕ್ಷಿಗಳು.

"ಬದಲಾವಣೆ"– ಚೀನಾ ದೇಶದ ವಿವಿಧ ಲೇಖಕರ ಕತೆಗಳ ಸಂಕಲನ. ಇಂಥ ಕತೆಗಳ ಸಂಪಾದನೆ, ಅನುವಾದ, ಪ್ರಕಾಶನ ಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ನಿಸ್ಸಂದಿಗ್ಧವಾಗಿ ಮೆಚ್ಚಬಹುದು. ತನ್ನೆಲ್ಲ ಮಿತಿಗಳೊಂದಿಗೂ ಈ ಕ್ರಿಯೆ ಸಮತಾವಾದಿ ರಾಷ್ಟ್ರವೊಂದರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ದಾಖಲೆಯನ್ನು ಕನ್ನಡಿಗರ ಮುಂದಿಡುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳಲ್ಲೊಂದಾಗಿ ಪ್ರಶಂಸಾರ್ಹವೆನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. "ವಂಶಿ" ಯವರ ಅನುವಾದ ಕೆಲವು ಕಡೆ ಸೃಜನಶೀಲವಾಗಿಲ್ಲವೆನ್ನಿಸಬಹುದು; ಸಂಪಾದಕರು ಇನ್ನೂ ಉತ್ತಮ ಕತೆಗಳನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಬಹುದಿತ್ತು ಎನ್ನಬಹುದು; ಆದರೆ ಈ ಪ್ರಯತ್ನದ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತೆಯನ್ನು ಶಂಕಿಸುವಂತೆ ಇಲ್ಲ. ಅನುವಾದ ಕೇವಲ ಯಥಾವತ್ತಾದ ನಕಲಾಗುವ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಭಾಷೆಯ ಸಾಲುಗಳು ಇನ್ನೊಂದು ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಜೀವದೊಂದಿಗೆ ಹುಟ್ಟಬೇಕು. "ವಂಶಿ"ಯವರ ಅನುವಾದ ಕೆಲವೆಡೆ ನೀರಸವಾಗಿ ಕಾಣುವುದಕ್ಕೆ ಮೂಲಕತೆಯ ನಿಸ್ಸತ್ವ, ಮತ್ತು ಕನ್ನಡಾನುವಾದ ಇನ್ನೊಂದು ಅನುವಾದವನ್ನೇ ಅವಲಂಬಿಸಿರುವುದು ಕಾರಣವಾದಂತೆ ಅನುವಾದಕರೂ ಕಾರಣ. ಅದೇನೇ ಇದ್ದರೂ ಕನ್ನಡಾನುವಾದ, ಕತೆಗಳ ಅರ್ಥಕ್ಕಂತೂ ಅಡ್ಡಿ ತಂದಿಲ್ಲ. ಓದುಗನಿಗೆ ವಿಶೇಷ ಕಷ್ಟ ಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ.

ಈ ಸಂಕಲನದಲ್ಲಿರುವ ವಿವಿಧ ಲೇಖಕರ ಕತೆಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಮೂರು ಘಟ್ಟಗಳನ್ನು ನಮ್ಮೆದುರು ನಿಲ್ಲಿಸುತ್ತವೆ. ೧– ಚೀನಾದ ಕ್ರಾಂತಿಪೂರ್ವ ಹಿಂಸ್ರಸ್ಥಿತಿ, ೨ –ಕ್ರಾಂತಿಸನ್ನದ್ಧ ಸಂದರ್ಭದ ತೀವ್ರತೆ, ೩–ಕ್ರಾಂತಿಯ ನಂತರದ ಉತ್ಸುಕತೆ, ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆ, ಹೊಟ್ಟೆ ಬಟ್ಟೆಗಾಗಿ ಪಡುವ ಪಾಡು ಅಮಾನವೀಯ ವಾತಾವರಣದ ಅನಾವರಣ ಮಾಡಿದರೆ, ಬದಲಾವಣೆ ಬಯಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೋರಾಟದ ವಾತಾವರಣ ದಟ್ಟವಾಗಿ ಹಬ್ಬಿರುವ ಪರಿಚಯ ಓದುಗನಿಗಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಚಿಕ್ಕವರಿಂದ ದೊಡ್ಡವರವರೆಗೆ ಎಂಥ ಕಠಿಣ ಸ್ಥಿತಿಗಾದರೂ ಸವಾಲಾಗಿ ನಿಲ್ಲುವ

---

* **ಬದಲಾವಣೆ:** ಸಂ: ಚಲನಾನಿ ಪ್ರಸಾದರಾವ್ ಅನು: ವಂಶಿ
ಫಾದರ್ ಸೆರ್ಗಿಯಸ್ : ಲೇ: ಟಾಲ್‌ಸ್ಟಾಯ್ ಅನು: ಟಿ.ಪಿ. ಅಶೋಕ
(ಈ ಲೇಖನ – 'ಪ್ರಜಾವಾಣಿ' ಯಲ್ಲಿ ಬರೆದ 'ಪುಸ್ತಕ ವಿಮರ್ಶೆ' ಯ ವಿಸ್ತೃತ ರೂಪ)

ಸ್ಥೈರ್ಯ ತೋರಿಸಿದರೆಂಬ ಅರಿವನ್ನು ಇಲ್ಲಿನ 'ಬರಹಗಳು' ಮೂಡಿಸುತ್ತವೆ; "ದೀರ್ಘಪಯಣ"ದ (ಲಾಂಗ್ ಮಾರ್ಚ್) ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸಿರುವ ದೇವತೆಗಳ ಸತ್ಕಾರ, ಏಳು ಕಿಡಿಗಳು, ಪಾದರಕ್ಷೆ – ಎಂಬ ಬರಹಗಳು ಕ್ರಾಂತಿಯತ್ತ ಕಣ್ಣಿಟ್ಟ ಜನತೆಯ ನಿರ್ಧಾರಕ ನಡಿಗೆಯನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸುತ್ತವೆ. ನನಗೆ ಒಂದು ಬಂದೂಕ ಬೇಕು, ವಿಮೋಚನೆ, ತಪ್ಪದವನು– ಮುಂತಾದ ಕತೆಗಳು ವಿಮೋಚನಾ ಹೋರಾಟಕ್ಕೆ ಬದ್ಧವಾದ ಬದುಕು ಮತ್ತು ಮಾನವೀಯ ನಡವಳಿಕೆಗಳನ್ನು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ನೆಡಲು, ಸಣ್ಣದಾಗಿ ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತವೆ. ಬದಲಾವಣೆ, ಜವಾಬ್ದಾರಿ ಎಂಬ ಕತೆಗಳು ಕ್ರಾಂತಿಯ ನಂತರದ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಚೀನೀಯರ ಸ್ಥಾನಮಾನ ಮತ್ತು ಸ್ಪಂದನಶೀಲ ರೀತಿ ನೀತಿಗಳನ್ನು ಕತೆಯಾಗಿಸುವ ಆಸೆ ಹೊತ್ತಿವೆ. ಈ ಕತೆಗಳ ಮುಖ್ಯ ಕೊರತೆಯೆಂದರೆ ಸಾರ್ಥಕ ಬಂಧದಲ್ಲಿ ಆಕಾರ ಪಡೆಯದಿರುವುದು. ಮಾಹಿತಿಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮುಖ್ಯವಾಗುವ ಕತೆಗಳು ಉತ್ತಮ ವರದಿಗಳಾಗುವುದರಲ್ಲಿ ತೃಪ್ತಿಪಡುತ್ತವೆ.

ಈ ಆ್ಯಂಥಾಲಜಿಯನ್ನು ನೋಡಿದವನು ಚೈನಾದ ಕಥಾಸಾಹಿತ್ಯವೇ ಹೀಗೆಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿನ ಆಯ್ಕೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುವುದರಿಂದ ಕಲಾದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸತ್ವಪೂರ್ಣವಲ್ಲದ ಕತೆಗಳೂ ಇಲ್ಲಿ ಸೇರಿವೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಈಗಲೂ 'Chinese Literature' ಪತ್ರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಉತ್ತಮ ಕತೆಗಳು ಬರುತ್ತಿವೆ. ಭೂಸುಧಾರಣಾ ಹೋರಾಟದ ವಸ್ತುವುಳ್ಳ 'ಹರಿಕೇನ್' (Hurricane)ನಂಥ ಅದ್ಭುತ ಕೃತಿಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟ ಕೀರ್ತಿ ಚೈನಾದ ಕಥಾಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಸಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಹಳ್ಳಿಗೆ ಪ್ರವೇಶಿಸಿದ ಕ್ರಾಂತಿ ತುಕಡಿಗಳು ಜನರೊಳಗೊಂದಾಗಿ ಬೆರೆಯುತ್ತಾ ಅವರನ್ನು ಬೆಳೆಸುತ್ತ, ಕಡೆಗೆ ಜನರೇ ತಮ್ಮ ಭವಿಷ್ಯ ಬದಲಾವಣೆಯ ಬಗ್ಗೆ ನಿರ್ಧಾರ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಮಾಡುವ ಕ್ರಾಂತಿಕ್ರಿಯೆ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯ ಕೇಂದ್ರ ಒಂದು ಒಣವಸ್ತುವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಬಹುದಾಗಿದ್ದು ಇದು ಜೀವ ತುಂಬಿಕೊಂಡು ಬದುಕಿನ ಚೈತನ್ಯ ಚಿಮ್ಮಿಸುವ ರೀತಿ ಅನನ್ಯವಾದುದು. ಇಲ್ಲಿ ಬರುವ ಪಾತ್ರಗಳ ಸ್ವಭಾವ, ವೈಯಕ್ತಿಕ ವೈಚಿತ್ರ್ಯಗಳೊಂದಿಗೇ ಸಾಮೂಹಿಕ ಕ್ರಿಯೆಯ ದಟ್ಟತೆ ಆವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತ ಬದುಕೇ ಬಂಡಾಯವಾಗುವ ಕ್ರಮ ರಾಜಕೀಯ ಕೃತಿರಚನೆಯ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಗೆ ಉತ್ತಮ ಉದಾಹರಣೆಯೆನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಬದ್ಧ ಸಾಹಿತ್ಯ (Committed literature) ಬರಡಾಗಿರುತ್ತದೆಯೆಂದು ಭ್ರಮಿಸಿ ಅದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಬಿತ್ತುವವರಿಗೆ ಉತ್ತರವೆಂಬಂತೆ ಈ 'ಹರಿಕೇನ್' ಇರುವುದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುವುದು ಉಪಯುಕ್ತವೆನ್ನಿಸಿತು.

ಅಷ್ಟೇಕೆ ಈಗ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಿರುವ ಆ್ಯಂಥಾಲಜಿಯಲ್ಲೇ ಇರುವ ಕೆಲವು ಉತ್ತಮ ಕತೆಗಳು ಮೇಲಿನ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತವೆ. ಈಗಾಗಲೇ ಉದಾಹರಿಸಿದ ಕತೆಗಳು, ರಾಜಕೀಯ ಬದ್ಧತೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ಕಲಾಕಾರನ ಕೈಯಲ್ಲಿ ಕಲಾತ್ಮಕಗೊಳ್ಳದೆ ಹೋದುದಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆಯಾದರೆ, ಮುಂದೆ ಚರ್ಚಿಸಲಿರುವ ಕತೆಗಳು, ಉತ್ತಮ ಕಲಾಕಾರನ ಕೈಯಲ್ಲಿ ಬದ್ಧತೆಯು (commitment) ಬದುಕಿನ ವಿಭಿನ್ನ ಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳ ಸಾಧನವಾಗಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಿಸುತ್ತವೆ.

ಈ ಆ್ಯಂಥಾಲಜಿಯಲ್ಲಿರುವ ದಾಸ್ಯಜೀವನ, ದರೋಡೆ – ಎಂಬ ಎರಡು ಕತೆಗಳು ಆ ಕಾಲದ ಯಾವುದೇ ಉತ್ತಮ ಕತೆಯೊಂದಿಗೆ ಸ್ಪರ್ಧಿಸುವಷ್ಟು ಶಕ್ತವಾಗಿವೆ. ಇವು ಈ ಸಂಕಲನದ ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಕತೆಗಳೂ ಹೌದು. "ದಾಸ್ಯ ಜೀವನ" ದಾರುಣ ದುರಂತದ ಒಂದು ಕಲಾತ್ಮಕ ದಾಖಲೆ. ಬಡತನದ ಬೇಗೆಯ ತಾತ್ಕಾಲಿಕ ಬಿಡುಗಡೆಗಾಗಿ ತನ್ನ ಹೆಂಡತಿಯನ್ನೇ ಶ್ರೀಮಂತನೊಬ್ಬನಿಗೆ ಮೂರು ವರ್ಷಕಾಲ ಗುತ್ತಿಗೆಗೆ ಕೊಡುವ ಸಂದರ್ಭದ ಸುತ್ತ ಹಬ್ಬುವ ಈ ಕತೆಯಲ್ಲಿ ಬದುಕಿನ ಕ್ರೂರ ಕ್ಷಣಗಳ ಎದುರು ತೂರಿಹೋಗುವ ನೈತಿಕತೆ, ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಹಾತೊರೆದರೂ ಕಡೆಗೆ ನೈತಿಕತೆಯ ಉಲ್ಲಂಘನೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕಾಗಿ ಬರುವ ಸಾಮಾನ್ಯ ಸ್ಥಿತಿ, ಇಂಥ ಕಠಿಣ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೂ ಜಾಗೃತವಾಗಿರುವ ಮಾನವೀಯ ಸಂಬಂಧದ ಕಾಳಜಿಗಳು – ಅತ್ಯಂತ ಮನೋಜ್ಞವಾಗಿ ಚಿತ್ರಿತವಾಗಿವೆ. "ದರೋಡೆ" ಕತೆಗೂ ಬಡತನವೇ ಕೇಂದ್ರವಸ್ತುವಾದರೂ "ದಾಸ್ಯ ಜೀವನ"ಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ದುಡಿಮೆಗಾರನೊಬ್ಬನನ್ನು ನಿಸರ್ಗ, ಭೂಮಾಲೀಕ ಮತ್ತು ವಣಿಕ ವರ್ಗಗಳು ವಂಚಿಸುವ ವಿಧಾನವನ್ನು ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾಗಿ ಹೇಳುವ ಈ ಕತೆ, ಕ್ರಾಂತಿಯ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯನ್ನು ಧ್ವನಿಸುತ್ತದೆ.

'ದಾಸ್ಯ ಜೀವನ' ಕತೆಯಲ್ಲಿ ಬಡವನೊಬ್ಬ ತನ್ನ ಪತ್ನಿಯನ್ನು ಶ್ರೀಮಂತನೊಬ್ಬನಿಗೆ ಮೂರು ವರ್ಷ ಕಾಲ ಗುತ್ತಿಗೆ ಕೊಟ್ಟಾಗ ಏಳುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು, ಸುಳಿಗಟ್ಟುವ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಕತೆಯನ್ನು ಸಂಕೀರ್ಣಗೊಳಿಸಿವೆ. ಇದು ಶ್ರೀಮಂತರ ದಾಹ ಮತ್ತು ಬಡವರ ಬವಣೆಯ ಸರಳ ಕತೆಯಾಗುವ ಅಪಾಯದ ಅಂಚನ್ನು ದಾಟಿ ನೈತಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆ ಮತ್ತು ಮಾನವ ಸಂಬಂಧಗಳ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಅನಾವರಣಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಶ್ರೀಮಂತರು ಬಡಹೆಣ್ಣನ್ನು ಗುತ್ತಿಗೆ ಪಡೆಯುವುದು ಮಗುವಿಗಾಗಿ. ಅಂದರೆ ಈ ಗುತ್ತಿಗೆ ಆಸ್ತಿ ಸಂಬಂಧಿಯಾದದ್ದು. ಇದಕ್ಕೆ ಆತನ ಮೊದಲ ಬಂಜೆ ಪತ್ನಿಯ ಒಪ್ಪಿಗೆಯೂ ಇದೆ. ಆದರೆ ಈ ಮಗು ಹೆರುವ ಕಟ್ಟಳೆಯನ್ನು ಮೀರುವ ಯಾವುದೇ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಮೊದಲ ಹೆಂಡತಿ ಸಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಮಗ ಹುಟ್ಟಿದ ಮೇಲೆ ಬಡಹೆಣ್ಣು ತನ್ನ ಮೂಲಮನೆಯಲ್ಲಿರುವ ಮಗ ಮತ್ತು ಶ್ರೀಮಂತನಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಮಗನ ನಡುವೆ ಅಂತರ ತೋರಿಸಬೇಕಾಗಿ ಬರುವ ಅನಿವಾರ್ಯತೆ, ಮನುಷ್ಯ ಸಂಬಂಧದ ಸೂಕ್ಷ್ಮಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುತ್ತದೆ. ಶ್ರೀಮಂತನಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಮಗ ತನ್ನವನೇ ಆದರೂ ಅನುಭವದ ಅನಿವಾರ್ಯ ಭಾಗವಾಗದೆ ಮೊದಲ ಮಗ ಮಾತ್ರ ಸದಾ ಸೆಳೆಯುವ ಸ್ಥಿತಿ–ಆರ್ಥಿಕ ಮತ್ತು ಮಾನವ ಸಂಬಂಧಗಳು ಪರಸ್ಪರ ತಳಕು ಹಾಕಿಕೊಂಡಿದ್ದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಸೃಷ್ಟಿಯಾದ ವಿಶಿಷ್ಟ ಸಂದರ್ಭವಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಇಡೀ ಕತೆ ದಾರುಣತೆಯ ದಟ್ಟ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮನ್ನು ತನ್ನ ತೆಕ್ಕೆಯಲ್ಲಿ ಲಯವಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

'ದರೋಡೆ'– ಕತೆಯ ಪ್ರಮುಖ ಪಾತ್ರಗಳು ಅಪ್ಪ ಮತ್ತು ಮಗ, ಇವರ ಬದುಕಿನ ಪ್ರಮುಖ ಪ್ರಭಾವೀ ಶಕ್ತಿಗಳು – ನಿಸರ್ಗ, ಭೂಮಾಲೀಕ ಮತ್ತು ವಣಿಕ. ಶೋಷಿತ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ನಿಸರ್ಗದ ಕ್ರೌರ್ಯವೂ ಒಂದು ಕಾರಣವಾಗುವುದು, ಕತೆಗೆ

ಮೌಲಿಕ ಪದರ ಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ನೆಲೆಯ ಅಪ್ಪ ಮತ್ತು ಕ್ರಾಂತಿ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳ ಸಂಬಂಧ ಪಡೆದ ಮಗನ ನಡುವೆ ಕ್ರಾಂತಿಯ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯನ್ನು ವಾಚ್ಯಗೊಳಿಸದೆ, ಧ್ವನಿಸುವ ರೀತಿ ಕತೆಯ ಸತ್ವಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿದೆ.

ಉಳಿದ ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ "ಕಲಾವಿದನ ಕಲೆ" ಸ್ವಲ್ಪ ಮಟ್ಟಿನ ಧ್ವನಿಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆದಿದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಕಲಾವಿದನೊಬ್ಬ ರೂಪದರ್ಶಿಯನ್ನು ಅರಸುತ್ತ ಫ್ಯಾಕ್ಟರಿಯನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಿ ಅಲ್ಲಿನ ದುಡಿಮೆಗೆ ಕಲಾಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಒಗ್ಗಿಸುವ ಸನ್ನಿವೇಶ, ಕಲೆ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸೂಚ್ಯವಾಗಿ ಹೇಳುವ ಒಂದು ಪ್ರಯತ್ನ. ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ವಿಷಯವೊಂದನ್ನು ಸನ್ನಿವೇಶದ ನಾಟಕೀಯತೆಯಲ್ಲಿ ಬೆರಸಿ, ಕತೆ ಕಲೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ಸೋಲದಂತೆ ಎಚ್ಚರ ವಹಿಸಿರುವುದು ಕಾಣುತ್ತದೆ.

ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಈ ಕತೆಗಳ ಆ್ಯಂಥಾಲಜಿಗೆ ಘನತೆ ತಂದುಕೊಟ್ಟಿದೆ.

***

ಟಾಲ್‌ಸ್ಟಾಯ್ ಅವರ "ಫಾದರ್ ಸೆರ್ಗಿಯಸ್" ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಟಿ.ಪಿ. ಅಶೋಕ ಅವರು ಅನುವಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಕೃತಿಯ ಭಾಷೆ ಮೇಲಿನ ಕಥಾಸಂಕಲನಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದದ್ದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಇದು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಆಂತರಂಗಿಕ ಹೋರಾಟದ ಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳನ್ನು ಸೂರೆಗೊಳ್ಳುತ್ತ ಧ್ವನಿಶಕ್ತಿ ಪಡೆದ ಕೃತಿ. ಇದರಿಂದ ಸಹಜವಾಗಿ ಭಾಷೆಗೆ ತನ್ನದೇ ಆದ ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆಯಿದೆ. ಅನುವಾದಕರು ಮೂಲದ ನೆಲೆಯನ್ನು ಸೂರೆಗೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾಗಿ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆಂತರಿಕ ತಿಕ್ಕಾಟದ ತೀವ್ರತೆ ಇಲ್ಲಿನ ಕನ್ನಡದ ಮೂಲಕ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ದಕ್ಕುತ್ತದೆ.

ಸೆರ್ಗಿಯಸ್, ತನ್ನ ವರ್ಗಸ್ತರದಿಂದ ಮೇಲೇರಲು ತವಕಿಸಿ ಕಡೆಗೆ ಪಾದ್ರಿಯಾಗುತ್ತಾನೆ. ಈತನ ಆಕಾಂಕ್ಷೆಗಳನ್ನು ವಾಸ್ತವಕ್ಕೆ ಒಡ್ಡ ಹೊರಡುವ ಕೃತಿ ಹೆಚ್ಚು ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆ ಮತ್ತು ತೀವ್ರತೆಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುವುದು, ಈತ ಚರ್ಚ್ ಸೇರಿದ ಮೇಲೆ. ಅಲ್ಲಿಂದ ಇವನ ಆಂತರಿಕ ಸಂಘರ್ಷ ಕೇವಲ ವೈಯಕ್ತಿಕವಾದ ವಿಸ್ತಾರ ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ "ಈತನ ಬದುಕು ವೈಯಕ್ತಿಕ ಇಚ್ಛೆಯಿಂದ ರೂಪುಗೊಳ್ಳದೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಂಕಲ್ಪದಿಂದ ರೂಪುಗೊಂಡಿತ್ತು" (ಪು.೧೩) ತನ್ನ ಮನಸ್ಸಿನ ಕಾಮನೆಗಳನ್ನು ಹತ್ತಿಕ್ಕಲು ಈತ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿ ಬರುವ ಮೌಲ್ಯ "ವಿಧೇಯತೆ" ಎಂಬುದು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾದುದು. ಇಲ್ಲಿನ ಸಂಘರ್ಷ ಧಾರ್ಮಿಕ ಒತ್ತಡದ ವಿಧೇಯತೆ ಮತ್ತು ಬದುಕಿನ ಕಾಮನೆಗಳ ನಡುವೆ ನಡೆಯುವುದರಿಂದ, ಇದು ಇನ್ನೊಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ವಿಧೇಯತಾ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಮೀರಬಯಸುವ ಸ್ವತಂತ್ರ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ತನ್ನತನವನ್ನು ನೆಲಸಮ ಮಾಡುತ್ತ, ಗರಿಗೆದರಿದ ಪ್ರಶ್ನೆ ಪುಕ್ಕಗಳನ್ನು ಸುಟ್ಟು ಬೂದಿ ಮಾಡುತ್ತ "ದೇವರೆಡೆಗೆ ಸಾಗಬೇಕಾಗಿ" ಬಂದದ್ದೇ ಸೆರ್ಗಿಯಸ್‌ನ ದ್ವಂದ್ವಗಳ ಮೂಲ.

ಫಾದರೆ ಸೆರ್ಗಿಯಸ್‌ನನ್ನು ತನ್ನತ್ತ ಸೆಳೆದುಕೊಳ್ಳಲು ಬಂದ ಹೆಣ್ಣೊಬ್ಬಳ ಪ್ರಯತ್ನ ಮತ್ತು ಆ ಪ್ರಸಂಗದ ತೀವ್ರತೆ ಪ್ರಬುದ್ಧ ಕಲಾವಿದನ ಸೃಷ್ಟಿ ಎನ್ನಬಹುದು. ತನ್ನ ಜೊತೆಯವರಲ್ಲಿ ಪಂದ್ಯ ಕಟ್ಟಿದ ಈ ಸುಂದರಿ ಸೆರ್ಗಿಯಸ್‌ನ ಗುಹೆಯ ಬಳಿ ಬಂದು ಕಾಡಿಬೇಡಿ ಒಳಸೇರುತ್ತಾಳೆ. ಕೊಠಡಿಯಲ್ಲಿ ಅವನು, ಹೊರಗೆ ಇವಳು. ಅವನನ್ನು ತನ್ನತ್ತ ಆಕರ್ಷಿಸಲು ಇವಳ ಪ್ರಯತ್ನ. ಇವಳಲ್ಲಿ ಲಯವಾಗುವ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಬಳಿದುಕೊಂಡು ಭಾಂಡದಲ್ಲಿಡಲು ಅವನ ಪ್ರಯತ್ನ. ಅವನ ಯಾತನೆ ಅದೆಷ್ಟು ತೀವ್ರವಾಗಿತ್ತೆಂದರೆ ತನ್ನ ಬೆರಳೊಂದನ್ನು ಕತ್ತರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರ ಮೂಲಕ ಪ್ರಯತ್ನ ಪರ್ಯವಸಾನವಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾಯಶ್ಚಿತ್ತವೆಂಬಂತೆ ತನ್ನನ್ನೇ ಈ ರೀತಿ ಶಿಕ್ಷಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಮ ಆತನ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಧಾರ್ಮಿಕನಿಷ್ಠೆ ಪ್ರಕಟವಾಗುವುದು ದಾರುಣ ವ್ಯಂಗ್ಯವೇ ಸರಿ. ಆದರೆ ಈ ನಿಷ್ಠೆಯೂ ಅಖೈರಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಕಾಡುತ್ತಿರುವುದು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಪ್ರಿಯ ಮನೋಧರ್ಮದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಮತ್ತೊಂದು ಸಾರಿ ವಣಿಕನೊಬ್ಬನ ಮಗಳ ಸೆರೆಗೆ ಸಿಕ್ಕಿಯೇ ಬಿಟ್ಟ ಸೆರ್ಗಿಯಸ್, ದಿಕ್ಕೆಟ್ಟ ತಬ್ಬಲಿತನದಿಂದ ನರಳುತ್ತಾನೆ. ಜೀವಂತ ಬದುಕಿನ ಸೆಲೆ ಮತ್ತು ಧರ್ಮಬದ್ಧ ಯಾಂತ್ರಿಕ ನೆಲೆಗಳ ನಡುವಿನ ಹೋರಾಟದಲ್ಲಿ ಸತ್ತು ಬದುಕುವ ವಿಷಣ್ಣ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಸಿಕ್ಕಿದ ಮನಸ್ಸು, ಆತನನ್ನು ತನ್ನ ಬಾಲ್ಯದ ಬಂಧು 'ಪಾಶೆಂಕಾ'ಳ ಬಳಿಗೆ ಕರೆದೊಯ್ಯುತ್ತದೆ. ಈ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿಯ ಕಡೇ ಭಾಗದಲ್ಲಿರುತ್ತೇವೆ. ಈ ಭಾಗ ಇಡೀ ಕಾದಂಬರಿಯ ಆಶಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಶೋಧನೆಯ ಸ್ಥಾನವಾಗುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯರಿಂದ ದೂರವಿದ್ದ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ ಸ್ಥಾನ ಪಡೆದು ದೇವರನ್ನು "ಸಮೀಪಿಸುವುದು" ಮತ್ತು ಮಾನವೀಯ ಕರ್ತವ್ಯಗಳ ನಿರ್ವಹಣೆಯಲ್ಲಿ ದೈವತ್ವವನ್ನು ಕಾಣುವುದು– ಇವೆರಡರಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಸತ್ಯವೆಂಬ ಶೋಧನೆಗೆ ಕಾದಂಬರಿಯ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಉತ್ತರ ಹುಡುಕುವ ಪ್ರಯತ್ನವಿದೆ.

ಒಂದರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸೆರ್ಗಿಯಸ್ ದ್ವಂದ್ವ; ಆಂತರಿಕ ಹೋರಾಟ, ಅಲೆದಾಟಗಳೆಲ್ಲ ಇಂಥ ಶೋಧನೆಯ ಫಲಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಒಂದು ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ "ದೇವರು ಖಂಡಿತಾ ಇಲ್ಲ" ಎಂದು ಕೊಳ್ಳುವ ಸೆರ್ಗಿಯಸ್ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಹುಡುಕಾಟದ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿರುತ್ತಾನೆ. ತನ್ನ ಸೋಲಿಗಾಗಿ ಪಾಪಪ್ರಜ್ಞೆಯಿಂದ ನರಳುತ್ತಾನೆ. ದೇವರನ್ನು ಸೇವಿಸುವ ಆಸೆಯನ್ನು ಕೀರ್ತಿಕಾಮನೆ ಹಾಳು ಮಾಡಿತೆಂದು (ಪು ೭೧) ತಾನೇ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಮಾತ್ರ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಸಮರ್ಥಿತವಾಗಿಲ್ಲ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಆತನಿಗೆ ಇದ್ದದ್ದು ತನ್ನ ವರ್ಗಸ್ಥಿತಿಯಿಂದ ಮೇಲೇರುವ ಆಸೆ. ಇದರ ಫಲವಾಗಿ ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿಯೇ "ಪಾದ್ರಿಸ್ಥಿತಿ" ತಲುಪುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಅವನ ನಿಜವಾದ ನೆಲೆ ಬೇರೆ ಇರುವುದರಿಂದ ತಿಕ್ಲಾಟ, ತಳಮಳ. ಕಡೆಗೆ ಕುಟುಂಬದ ಕರ್ತವ್ಯ ನಿರ್ವಹಣೆಯಲ್ಲಿ ನಿಷ್ಠಾವಂತಿಕೆ ಮತ್ತು ಜನಸಾಮೀಪ್ಯದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಕಂಡುಕೊಂಡಿದ್ದ "ಪಾಶೆಂಕಾ"ಳ ಬದುಕಿನ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ದಾರಿ ಗುರುತಿಸಿ, ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ ಪಾದ್ರಿತನದಿಂದ ದೂರ ಹೋಗಿ, ಕೆಲಸಗಾರನಾಗಿದ್ದು ಕೊಂಡು ಜನರ ಸೇವೆ ಮಾಡುವುದರ ಮೂಲಕ ಮುಗಿಯುವ ಕಾದಂಬರಿ ಪ್ರತಿಭಾನ್ವಿತನೊಬ್ಬನ ಪ್ರಗತಿಪರ ಕೃತಿಯಾಗಿದೆ.

ಜುಲೈ, ೧೯೮೦

ಭಾಗ – ೩

119

115

ಪ್ರದರ್ಶಕ ಕಲೆಗಳ ಸ್ವರೂಪ

ಇಂಡಿಯಾದಂಥ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಪ್ರದರ್ಶಕ ಕಲೆಗಳ ಪಾತ್ರ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು. ಇಂಡಿಯಾ ಎಂದಾಗ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಅನೇಕರಿಗೆ ಗತ ವೈಭವದ ಮೆಲುಕು; ಅದನ್ನೇ ಚ್ಯೂಯಿಂಗ್‌ಗಮ್ಮಿನಂತೆ ಸವಿಯುತ್ತ ಸಂತೋಷಿಸುವ ಮಂದಿ 'ಭೂತ'ದಲ್ಲೇ ಹೂತು ಹೋಗುವುದುಂಟು. ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣೆದುರೇ ಕಾಡಿಸುವ, ಕಿಡಿಯುವ ಕಟುವಾಸ್ತವಕ್ಕೆ ಕಣ್ಣು ಮುಚ್ಚಿ ಅಂತಃಚಕ್ಷುವಿಗೆ ಕೆಲಸಕೊಟ್ಟು ಬೋಳೆದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಬಾಯಾಗುವುದುಂಟು; ವಿವಿಧ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಇಂಥವರೇ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ ಶಕ್ತಿಗಳು, ಅವರ ಹಾದಿ ದಿವ್ಯಮಾರ್ಗ; ಅವರ ವಾಣಿ ದಿವ್ಯವಾಣಿ. ನಮ್ಮ ಸಮಾಜದ ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತ ಶ್ರೀಸಾಮಾನ್ಯರಿಗೆ ಇಂಥವರು ಆದರ್ಶವಾಗುವುದು ತೀರಾ ಸ್ವಾಭಾವಿಕ. ನಮ್ಮ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲೇ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣಗಳಿವೆ. ಇಂಡಿಯಾದ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಪದ್ಧತಿಯ ಅಡಿಯಲ್ಲಿ, ಜಾತಿವೈಷಮ್ಯ, ಆರ್ಥಿಕ ಅಸಮಾನತೆಗಳ ಇಕ್ಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಬದುಕುತ್ತ ಬಂದಿರುವ ಜನತೆ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ ಶಕ್ತಿಗಳ ಹಿಡಿತಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕದಿರಲು ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯ? ಯಾವ ಜನತೆಯ ಬದುಕನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ನಾವು ಗಂಭಿರ ಕಾಳಜಿ ವಹಿಸಿ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತೇವೊ, ಯಾರ ಪರವಾಗಿ ಬಂಡಾಯದ ಮಾತುಗಳನ್ನಾಡಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲೂ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಕೈ ಹಾಕಿದ್ದೇವೋ ಅಂಥ ಜನತೆಯೇ ಮೂಕವಾಗಿ, ಕುರುಡಾಗಿ, ಶತ್ರುವನ್ನೇ ಮಿತ್ರನಂತೆ ಭ್ರಮಿಸುವ ಸ್ಥಿತಿಯಿರುವುದು ನಮ್ಮ ಚರಿತ್ರೆಯ ದೊಡ್ಡ ದುರಂತ; ನಮ್ಮ ಸಮಾಜದ ವೈರುಧ್ಯ.

ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣೆದುರು 'ಪವಿತ್ರ ತೀರ್ಥ' ಮಾತ್ರ ಇಲ್ಲ; ಕಂಡ ಕಂಡಲ್ಲಿ ಹರಿಯುವ ಅಸಂಖ್ಯ ಕಪ್ಪು ಚರಂಡಿಗಳಿವೆ; ಆಸ್ತಿಕತೆ ಮತ್ತು ಕಲಾನೈಪುಣ್ಯವನ್ನು 'ಮೆರೆಯುವ' ದೇವಸ್ಥಾನಗಳು ಮಾತ್ರ ಇಲ್ಲ; ಬಡವರ ಮೂಳೆ ನೆಕ್ಕುವ ವಧಾಸ್ಥಾನಗಳಿವೆ; ಪಾದರಕ್ಷೆಗಳ ಷೋರೂಂ ಮುಂದುಗಡೆಯೇ ಬಿಸಿಲಲ್ಲಿ ಬದುಕು ಬರೆಯುವ ಪಾದರಕ್ಷೆ ರಿಪೇರಿ 'ಅಂಗಡಿ'ಗಳಿವೆ... ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತ ಹೋಗಬಹುದು. ನಮ್ಮೆದುರಿನ ವಾಸ್ತವ ಹೀಗಿರುವುದರಿಂದಲೇ ಕಲೆಗಳ, ಅದರಲ್ಲೂ ಪ್ರದರ್ಶಕ ಕಲೆಗಳ ಪಾತ್ರ ಮಹತ್ವದ್ದು ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದು.

ಪ್ರದರ್ಶಕ ಕಲೆಗಳು ಎಲ್ಲ ರೀತಿಯ ಜನಗಳೊಂದಿಗೆ ಸಂವಾದ ಬೆಳೆಸುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಪಡೆದಿವೆ; ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕ್ಷರಸ್ಥರಲ್ಲಿರುವ ಸಾಹಿತ್ಯಾಸಕ್ತರೊಂದಿಗೆ ಮಾತ್ರ ತಕ್ಕಮಟ್ಟಿನ ಸಂವಾದವನ್ನು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲುದಾದರೆ ನಾಟಕ, ಸಿನಿಮಾದಂಥ ದೃಶ್ಯಮಾಧ್ಯಮಗಳು ಅನಕ್ಷರಸ್ಥರೊಂದಿಗೂ ಮಾತಾಡಬಲ್ಲವು; ಆದ್ದರಿಂದ 'ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯ'ವು ಸಾಹಿತ್ಯಾಸಕ್ತರಲ್ಲಿ ಜನಪರವಾದ ಒಲವನ್ನು ರೂಪಿಸಲು ಆ ಮುಖಾಂತರ ಆಲೋಚನಾಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಕ್ರಾಂತಿ ಮಾಡಲು ಪ್ರೇರಣೆಯಾದರೆ, ಬಂಡಾಯದ ಒಳನೋಟಗಳುಳ್ಳ ದೃಶ್ಯ ಮಾಧ್ಯಮಗಳು ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದವರೊಂದಿಗೇ

ಮಾತಾಡುತ್ತವೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ – ಕಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಬಂಡಾಯದ ಒಳನೋಟಗಳಿಂದ ಇದ್ದಕಿದ್ದಂತೆ ಬದಲಾವಣೆ ಸಂಭವಿಸುತ್ತದೆಯೆಂದು ಭ್ರಮೆ ಪಡಬೇಕಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯ – ಕಲೆಗಳಿಗೂ ಜನತೆಯ ಹೋರಾಟಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧ ಅನಗತ್ಯವೆಂದು ಭಾವಿಸುವುದು ಮಾತ್ರ ಅಪಾಯಕಾರಿ ನಿಲುವು. ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸ್ವತಂತ್ರದ ಸಾಕ್ಷಿತ್ವದ ನೆಪದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಇಂಥ ಮಾತುಗಳು – ಅತಿರೇಕದ ಸ್ಥಿತಿ ತಲುಪಿದಾಗ ಸಾಹಿತಿ – ಕಲಾವಿದರನ್ನು ಒಟ್ಟು ಸಮಾಜದಿಂದಲೇ ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸಿ ಪೂಜಿಸುವ ಅಪಾಯವುಂಟು. ಆದ್ದರಿಂದ ಕೇವಲ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕಲೆಗಳಿಂದ ಬದಲಾವಣೆ ಆಗದಿದ್ದರೂ ಬದಲಾವಣೆಗಾಗಿ ನಡೆಯುವ ಹೋರಾಟಗಳಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮಹತ್ವದ ಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು.

ನಾನಿಲ್ಲಿ ಸಿನಿಮಾ, ನಾಟಕಗಳನ್ನು ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುತ್ತೇನೆ. ಸಿನಿಮಾ ಕೇವಲ ಕಲೆಯಾಗಿ ಉಳಿದಿಲ್ಲ; ನಾವೆಷ್ಟೇ ಹೇಳಿದರೂ ಅದೊಂದು ಉದ್ಯಮ ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯುವಂತಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಸಿನಿಮಾ ಕಲಾಮಾಧ್ಯಮವಾಗಿ – ಎದುರಿಸುತ್ತಿರುವ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟು ವಿಶಿಷ್ಟ ಬಗೆಯದು. ವ್ಯಾಪಾರಿ ಎಂದು ಕರೆಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಿನಿಮಾಗಳು ಸೃಷ್ಟಿಸಿರುವ ವಾತಾವರಣ ನಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಸರದ ಫಲಶ್ರುತಿಯೇ ಆಗಿದೆ. ಈ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಬೇರು ಭದ್ರವಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಆರ್ಥಿಕ ಪದ್ಧತಿಯ ಮುಖ ಸಿನಿಮಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಎದ್ದುಕಾಣುತ್ತದೆ; ಕಲೆಯೊಂದು ಉದ್ಯಮವಾದಾಗ ಹೇಗೆ ಕರಪ್ಟ್ ಆಗಬಹುದೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಸಿನಿಮಾ ಉತ್ತಮ ಉದಾಹರಣೆ. ವ್ಯಾಪಾರಿ ಚಿತ್ರ ಮಾಡುವ ಜನ ಪ್ರೇಕ್ಷಕರು ಬಯಸಿದ್ದನ್ನು ಕೊಡುತ್ತೇವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ಪ್ರೇಕ್ಷಕರ ಮೇಲೆ ವರ್ಗಾಯಿಸುವ ಇವರು ಇಂಥ 'ಕೊಡುಗೆಗೆ' ಮನಸ್ಸು ಮಾಡುವುದು ಹಣ ಗಳಿಕೆಗಾಗಿ ಎಂಬುದು ನಗ್ನಸತ್ಯ. ಲಾಭಗಳಿಕೆ ನಮ್ಮ ಆರ್ಥಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಪ್ರಮುಖ ಲಕ್ಷಣವಾಗಿರುವಾಗ ಸಿನಿಮಾಜನ ಅದರಿಂದ ಹೊರತಾಗಿಲ್ಲ. ಇವರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಸಿನಿಮಾ ಒಂದು 'ಸರಕು'. ಅದಕ್ಕೆ 'ಕಲೆಯ' ಬಣ್ಣದ ಬೆಡಗು; ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ಸರಕು ಮಾರಾಟವಾಗುವ ಸಾಧ್ಯಾಸಾಧ್ಯತೆಗಳ ಅಂದಾಜಿನ ಮೇಲೆ ಅದರ ನಿರ್ಮಾಣ. ಇದರರ್ಥ ಎಲ್ಲಾ ತಪ್ಪೂ ನಿರ್ಮಾಪಕರದೆಂದು ನನ್ನ ವಾದವಲ್ಲ. ಪ್ರೇಕ್ಷಕರು ಬಹುಪಾಲು ಇಂಥದನ್ನೇ ಬಯಸುತ್ತಾರೆಂಬ ಅವರ ವಾದದಲ್ಲಿ ಸತ್ಯವಿದೆ; ಅಂದ ಮೇಲೆ ಪ್ರೇಕ್ಷಕರನ್ನು ಇದಕ್ಕಾಗಿ ದೂಷಿಸಬೇಕೆ? ಖಂಡಿತ ಇಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಪ್ರೇಕ್ಷಕರ ಈ ರೀತಿಯ ತೃಷೆಗೆ ಅವರೇ ಕಾರಣರೊ ಅಥವಾ ನಮ್ಮ ಸಂದರ್ಭದ ಫಲವಾಗಿ ಪ್ರೇಕ್ಷಕರ ಮನಸ್ಸು ಹೀಗೆ ವರ್ತಿಸುತ್ತಿದೆಯೋ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ. ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಆರ್ಥಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಅಸಮಾನತೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ಸಂಗತಿ. ಇಲ್ಲಿಯ ಉತ್ಪಾದನೆ, ವಿತರಣೆಯ ಸ್ವರೂಪ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಶೋಷಣೆಗೆ ಹಾದಿ ಮಾಡಿದೆ. ಬೆವರು ಬಸಿದು ದುಡಿಯುವವನಿಗೆ ಅದರ ಸಂಪೂರ್ಣ ಫಲ ದಕ್ಕುವ ಆರ್ಥಿಕ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಿಲ್ಲದ ಈ ದೇಶದಲ್ಲಿ ದಾರಿದ್ರ್ಯ, ಆಶೋತ್ತರಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲಲ್ಲೆ ಕತ್ತರಿಸಿ ಹಾಕುತ್ತಿದೆ; ಕನಸುಗಳು ಬತ್ತಿಹೋಗುತ್ತಿವೆ; ಮನಸ್ಸು ಪಲಾಯನ ಬಯಸುತ್ತದೆ.

ಹೀಗಾಗಿ ವ್ಯಾಪಾರಿ ಚಿತ್ರಗಳು ನಿರ್ಮಿಸುವ ಭ್ರಮಾಲೋಕ ನಮ್ಮ ಜನತೆಗೆ ಆಕರ್ಷಕವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ; ಮಾಲೀಕನ ವಿರುದ್ಧ ತಿರುಗಿ ಬೀಳಲಾಗದ ಆಳು ಸಿನಿಮಾದ ಹೀರೋನಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಆಶಯ ಪೂರೈಸುವುದನ್ನು ಕಂಡು ಖುಷಿಪಡುತ್ತಾನೆ, ಚಪ್ಪಾಳೆ ತಟ್ಟುತ್ತಾನೆ, ಸಿಳ್ಳೆ ಹೊಡೆಯುತ್ತಾನೆ. ತನ್ನ ಬದುಕಿನ ಕಟುವಾಸ್ತವದ ಅನುಭವಗಳಿಂದ ದೂರವಾದ 'ಭ್ರಮೆಯ' ಮೋಡಿಹಾಕಿ ಖುಷಿಕೊಡುವ ಸಿನಿಮಾ ಆತನಿಗೆ ಇಷ್ಟವಾಗುವುದು ಸಹಜ.

ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಪರ್ಯಾಯ ಸಿನಿಮಾ ಕಾಲಿಟ್ಟಾಗ, ಇದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೊಂದು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಮಹತ್ವವಿತ್ತು. ಪರ್ಯಾಯ ಸಿನಿಮಾ ತನ್ನ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು 'ಭ್ರಮೆ'ಯಿಂದ 'ವಾಸ್ತವ'ಕ್ಕೆ ತಂದಿತ್ತು. ಅದಕ್ಕೆ ಒತ್ತುಕೊಡುವ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ಸಿನಿಮಾ ಸ್ವರೂಪ (form) ಬದಲಾಯಿತು. ಆ ಸಿನಿಮಾಗಳ ಶೀಘ್ರಗತಿ ಈ ಸಿನಿಮಾಗಳ ನಿಧಾನಗತಿ–ತಕ್ಷಣ ಎದ್ದುಕಾಣುವ ಒಂದು ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಯಿತು. ಅಂದರೆ ಸಿನಿಮಾ ವಲಯದಲ್ಲಿ ಆದ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಇದು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಪರ್ಯಾಯ ಸಿನಿಮಾ ಕಾಲಿಟ್ಟಾಗ ಅದರ ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ಸಮಸ್ಯೆ ಪ್ರೇಕ್ಷಕರು. ಯಾಕೆಂದರೆ, ಈಗಾಗಲೇ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟರೂಪಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಕೊಂಡ ಜನ ತಕ್ಷಣ ಬದಲಾಗುವುದು ಕಷ್ಟ. ನಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಭ್ರಮೆ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವಗಳ ನಡುವಿನ ಘರ್ಷಣೆ ಬಲವಾಗುತ್ತ ಬಂದಂತೆ ಪರ್ಯಾಯ ಸಿನಿಮಾ ಎದುರಿಸುವ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಸಂಕೀರ್ಣವಾದವು. ಸಿನಿಮಾ ಒಂದು ಉದ್ಯಮವಾಗಿ ಬೆಳೆದಿರುವುದರಿಂದ ಮೊದಲ ಸಮಸ್ಯೆ ಹಣ ಮತ್ತು ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯ ಸ್ಪರ್ಧೆ. ವ್ಯಾಪಾರಿ ಎಂದು ನಾವು ಕರೆಯುತ್ತಿರುವ ಸಿನಿಮಾಗಳಿಗೆ ಈಗಾಗಲೆ ಮಾರುಕಟ್ಟೆ ರೂಪಿತಗೊಂಡಿದೆ. ಅದೇ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ಪರ್ಯಾಯ ಸಿನಿಮಾ 'ಸರಕು' ಸ್ಪರ್ಧೆ ನಡೆಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಲಾಭ ದೃಷ್ಟಿಯಿಲ್ಲದ ಪರ್ಯಾಯ ಸಿನಿಮಾ ಚಳುವಳಿ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಉತ್ಪಾದನಾ ವೆಚ್ಚವನ್ನು ಕಡಿಮೆಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಯಿತು. (ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಸಬ್ಸಿಡಿಯ ಬೆಂಬಲವಿದೆ.) ಹೀಗೆ ಹಣದ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಂಡಾಗ ಪ್ರೇಕ್ಷಕರ ಸಮಸ್ಯೆ. ಇಲ್ಲಿ ಪರ್ಯಾಯ ಸಿನಿಮಾ ಚಳುವಳಿ ಅಭಿರುಚಿ ನಿರ್ಮಾಣ ಮತ್ತು ಹೊಸ ಪ್ರಯೋಗ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಒಟ್ಟೊಟ್ಟಿಗೆ ನಡೆಸಬೇಕಾಯಿತು; ಕಣ್ಣಿಗೆ ಹೊಸ ನೋಟ, ಕಿವಿಗೆ ಹೊಸ ಚುರುಕು ಕೊಡಬೇಕಾಯಿತು. ಈ ಮಧ್ಯೆ ವ್ಯಾಪಾರಿ ಎನ್ನಿಸಿಕೊಂಡ ಚಿತ್ರಗಳಲ್ಲೂ ನೈಜತೆಯ ಸೆಳೆತಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕಿದ ಕೆಲ ಚಿತ್ರಗಳು ಪರ್ಯಾಯ ಸಿನಿಮಾಕ್ಕೆ ಪ್ರೇಕ್ಷಕರನ್ನು ತಯಾರು ಮಾಡುವ ಮೊದಲ ಹಂತದ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿವೆಯೆಂಬುದನ್ನು ನೆನೆಯಬೇಕು.

ಹೀಗೆ ಪರ್ಯಾಯ ಸಿನಿಮಾ ವಾಸ್ತವಕ್ಕೆ ಹತ್ತಿರವಾಗುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರೂ ಪ್ರೇಕ್ಷಕನನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣ ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸಲಾಗದೆಂಬುದನ್ನು ಬೇಗ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ತಮಗೆ ತಾವೇ ಬುದ್ಧಿವಂತಿಕೆಯ ಭ್ರಮೆಯಲ್ಲಿ ತೇಲಾಡುವ ಅಪಾಯ ಇದ್ದೇ ಇದೆ. ಇಲ್ಲಿಯೇ ಸಿನಿಮಾವನ್ನು (ಅಥವಾ ಪ್ರದರ್ಶಕ ಕಲೆಗಳನ್ನು) ಕೇವಲ ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ಕಲೆಗಳಾಗಿ ಪರಿಭಾವಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಬರುವುದು. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಹಾಕಿದ ಹಣವಾದರೂ ಬರಬೇಕು. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ

ಪ್ರೇಕ್ಷಕನೊಂದಿಗೆ ಸಂವಾದ ಸಾಧಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡದಿದ್ದರೆ ಮೊದಲನೆಯದು ಈಡೇರದು ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿನಿಷ್ಠ ಕಲಾಲೋಲುಪತೆಯಾಗುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯುಂಟು. ಅಂದರೆ ಇದು ನಿರ್ದೇಶಕನೊಬ್ಬನ ಸಮಸ್ಯೆ. ಆತ ಕಲಾತ್ಮಕತೆಗೂ ಊನ ಬರದಂತೆ, ಆದರೆ ತನ್ನ ಮಾಧ್ಯಮ ಹೆಚ್ಚು ಜನರನ್ನೂ ತಲುಪುವಂತೆ ವಿಶಿಷ್ಟ ಮಾರ್ಗವೊಂದನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆಯೆಂಬುದು ನನ್ನ ಪ್ರಬಲ ಅನಿಸಿಕೆ. (ಈ ಮಾತನ್ನು ನಮ್ಮ ದೇಶದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖ ಕಲಾಪ್ರಕಾರಗಳಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸಬಹುದು). ಯಾಕೆಂದರೆ ನಮ್ಮ ಸಿನಿಮಾ ನಮ್ಮ ಜನತೆಯ ನಡುವೆ ಸ್ಥಾಪಿತವಾಗಬೇಕಾಗಿದೆ; ಈ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ಈಗಾಗಲೆ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ನಡೆಯುತ್ತಿರುವುದು ಸ್ವಾಗತಾರ್ಹ ಬೆಳವಣಿಗೆ.

ಪರ್ಯಾಯ ಸಿನಿಮಾ ಚಳುವಳಿಯನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ನಾನು 'ವಾಸ್ತವ'ದ ಮಾತನಾಡಿದೆ. ಈ ಬಗ್ಗೆ ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಬೇಕು: ಇಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವ ಎಂದರೆ, ನಾನು ಲೇಖನದ ಮೊದಲಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದ 'ಕಟುವಾಸ್ತವ'ವೇ ಆಗಬೇಕಿಲ್ಲ; ಅಥವಾ ಆಗಿಲ್ಲ. ಬದುಕಿನ ವಿವರಗಳನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸುವ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡ ನಿರೂಪಣಾ ತಂತ್ರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ 'ವಾಸ್ತವ' ಎಂಬ ಮಾತನ್ನಿಲ್ಲಿ ಬಳಸಿದೆ. ನಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂದರ್ಭಗಳನ್ನು ನಿಜವಾದ ತುರ್ತಿನಲ್ಲಿ ತರ್ಕಶುದ್ಧ ಶೈಲಿಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುವ, ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವ ಶಕ್ತಿ ಆಳವಾದ ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಿಂದ ಬರುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ನಮ್ಮ ಸಮಾಜದ 'ವಾಸ್ತವ'ವನ್ನು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಜಕೀಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಿದ, ಚಿತ್ರಿಸಿದ ಪರ್ಯಾಯ ಸಿನಿಮಾಗಳು ಕಡಮೆ ಎನ್ನಬಹುದು. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಸಮಾಜದ ಅನೇಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ವ್ಯಾಪಾರಿ ಚಿತ್ರಗಳು ಚಿತ್ರಿಸಿವೆ. ಆದರೆ ಗ್ರಹಿಕೆ ಮತ್ತು ನಿರೂಪಣೆಯ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಕಡೆಗೆ ಭ್ರಮೆಯ ವಾತಾವರಣ ನಿರ್ಮಿಸಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮೊದಲ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ರೂಪದ ಪರ್ಯಾಯ ಸಿನಿಮಾವನ್ನು ಸ್ವಾಗತಿಸಬೇಕು. ಆದರೆ ಪರ್ಯಾಯ ಸಿನಿಮಾ ವ್ಯಾಪಾರಿ ಸಿನಿಮಾಗಳಿಗೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಮಾತ್ರವಾಗದೆ ಆಳವಾದ ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಿಂದ ಬೆಳೆಯಬೇಕು. (ಶಂಕರಪ್ಪನವರ 'ಮಾಡಿ ಮಡಿದವರು' ಮತ್ತು ನನ್ನ 'ಒಂದು ಊರಿನ ಕತೆ'– ಇಂಥ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು). ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಈ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಜಡತೆಯ ವಿರುದ್ಧದ ದನಿಯಾಗಿ ನಮ್ಮ ಪರ್ಯಾಯ ಸಿನಿಮಾ ಚಳುವಳಿ ಸ್ವಾಗತಾರ್ಹ; ತನ್ನೆಲ್ಲ ಶಕ್ತಿಯೊಂದಿಗೆ ಪ್ರೇಕ್ಷಕರೊಂದಿಗೆ ಸಂವಾದದ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ವ್ಯಾಪಕಗೊಳಿಸುವ ಜವಾಬ್ದಾರಿ ಮತ್ತು ಅದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಸಿನಿಮಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬಾಯಿಗೆ ಆಹಾರವಾಗದಿರುವ ಎಚ್ಚರ – ಈ ಎರಡನ್ನೂ ಕಾಯ್ದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ.

ರಂಗಭೂಮಿಯ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಬಂದರೆ ವೃತ್ತಿರಂಗಭೂಮಿಯ ಸ್ವರೂಪ ವ್ಯಾಪಾರಿ ಚಿತ್ರಗಳನ್ನು ಬಹುಪಾಲು ಹೋಲುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಮಿಥ್ (Myth) ಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಈಗಾಗಲೇ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಬೇರೆತಿರುವ ಮೋಟಿಫ್ (Motiff)ಗಳನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿದೆ. ವೃತ್ತಿರಂಗಭೂಮಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕಲಾವಿದರ, ಕಂಪನಿ ಮಾಲೀಕರ 'ಉದ್ಯೋಗ'ವಾಗಿರುವುದರಿಂದ 'ಜನ ಬಯಸುವುದನ್ನು' ಕೊಡುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಇಲ್ಲೂ ಇದೆ. ರಂಗಭೂಮಿಯನ್ನು ಕುರಿತ ಅವರ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು

ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಪ್ರೇಕ್ಷಕರ ಮನೋಧರ್ಮ ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತದೆಯೆನ್ನಬಹುದು. ಯಂತ್ರಯುಗದ ಜನತೆಯನ್ನು ತಣಿಸಲು ಸಿನಿಮಾ ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ವೃತ್ತಿರಂಗಭೂಮಿಯ ಮೇಲೂ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿವೆ. ದೃಶ್ಯದಿಂದ ದೃಶ್ಯಕ್ಕೆ ಶೀಘ್ರಗತಿಯನ್ನು ಸಾಧಿಸುವ ರಂಗರಚನೆಯನ್ನು ಅನೇಕ ಕಂಪನಿಗಳು (ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಗುಬ್ಬಿ ಕಂಪನಿ) ರೂಢಿಸಿಕೊಂಡದ್ದನ್ನು ಕಂಡಿದ್ದೇವೆ.

ಹವ್ಯಾಸಿ ರಂಗಭೂಮಿ ಹೊಸ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳ ಶೋಧನೆಗೆ ತೊಡಗಲು ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಇದು ಇಲ್ಲಿನ ಕಲಾವಿದರಿಗೆ ಪ್ರಮುಖ ಉದ್ಯೋಗವಲ್ಲ. ವೃತ್ತಿರಂಗಭೂಮಿ ಈಗಾಗಲೇ ಇರುವ ಪ್ರೇಕ್ಷಕರ ಅಭಿರುಚಿಗೆ ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನದಲ್ಲಿ ನಿರತವಾದರೆ, ಹವ್ಯಾಸಿ ರಂಗಭೂಮಿ ಕಲೆಯ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳ ಹುಡುಕಾಟದಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಪ್ರಯೋಗಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತ ಅಭಿರುಚಿ ನಿರ್ಮಾಣಕ್ಕೂ ತೊಡಗಬೇಕಾಯಿತು. ತನ್ನದೇ ಪ್ರೇಕ್ಷಕರನ್ನು ಸಿದ್ಧಮಾಡಬೇಕಾಯಿತು. ರಂಗಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಪರ್ಯಾಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡ ಹವ್ಯಾಸಿ ರಂಗಭೂಮಿಗೂ ಪರ್ಯಾಯ ಸಿನಿಮಾ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೂ ಮೂಲಭೂತ ಹೋಲಿಕೆಗಳಿವೆ. ಅದರಂತೆ ಇದೂ ತನ್ನ ಆಕಾರದ (from) ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಬದಲಾವಣೆ ಎದ್ದು ಕಾಣುವಂಥದು. ಕಲೆಯ ವಿವಿಧ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ದುಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಈ ಪರ್ಯಾಯ ರಂಗಭೂಮಿ ಪ್ರಯೋಗಗಳು ಐತಿಹಾಸಿಕವಾಗಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ; ಜೊತೆಗೆ ಜಡಗೊಂಡ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಚೈತನ್ಯ ತುಂಬುವ ಕೆಲಸವಾಗಿದೆಯೆಂಬುದು ಹೆಚ್ಚು ಮೌಲಿಕ ಸಂಗತಿ. ಈ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ವಿವಿಧ ಹವ್ಯಾಸಿ ತಂಡಗಳಿಂದ ರಂಗದ ಮೇಲೆ ಬಂದ ನಾಟಕಪ್ರಯೋಗಗಳು ಸ್ವಾಗತಾರ್ಹ ಬೆಳವಣಿಗೆಯೊಂದಕ್ಕೆ ಕೊಟ್ಟ ಕೊಡುಗೆಗಳಾಗಿವೆ. ನಾಟಕ ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ಪ್ರದರ್ಶಕ ಕಲೆಯಾದ್ದರಿಂದ ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಜನತೆಯ ಹೋರಾಟದೊಂದಿಗೆ ಬೆರೆಯಬೇಕೆಂಬ ವಾದವನ್ನು ಒತ್ತಿ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗದೆ ಹೋದಾಗ ಇಂಥ ಕಲೆ ಕೇವಲ ಕೆಲವರ 'ಹವ್ಯಾಸ'ವಾಗಿ ಹವ್ಯಾಸಿ ರಂಗಭೂಮಿಗೆ ವ್ಯಂಗ್ಯಾರ್ಥ ಲಭ್ಯವಾಗಬಹುದು. ಅಸಂಗತ ನಾಟಕಗಳು ಬಂದು ಕಡೆಗೆ ಈಗಾಗಲೆ ಸಿನಿಮಾ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ನಡೆದಂತೆ ಇಲ್ಲೂ ವೃತ್ತಿರಂಗಭೂಮಿಯ ಕೆಲ ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು ಹವ್ಯಾಸಿ ರಂಗಭೂಮಿ ಅರಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ, ಆ ಮುಖಾಂತರ ಹೊಸರೂಪ ಕೊಡುವ ಯತ್ನಗಳು ನಡೆದಿವೆ. ಇಷ್ಟಾದರೂ ಇವೆಲ್ಲ 'ಹವ್ಯಾಸ' ಮಾತ್ರವೇ ಎಂಬ ಸಂಶಯ ತಲೆದೋರುವಂತೆ ಕಲೆಯ ಸ್ವತಂತ್ರಸಾಕ್ಷಿತ್ವವಾದಿಗಳು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಜ್ಞೆ, ಜನತೆಯ ಹೋರಾಟ ಮತ್ತು ಕಲೆಯ ಸಂಬಂಧ ಇತ್ಯಾದಿ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಕಂಡರೆ ಹುಳಿಮುಖ ಮಾಡುವ ಮಂದಿ ಸಾಕಷ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಅಂದರೆ, ಇಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ನನಗೆ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಕಲೆಯನ್ನು ಕುರಿತ ಗ್ರಹಿಕೆ ಮತ್ತು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳೆ ಇಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯಾಗಿವೆಯೆಂಬುದು ಮುಖ್ಯ. ಈ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಜನತೆಯೊಂದಿಗೆ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣ ಸಂವಾದ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಸುವ ಯಾವುದೇ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಅದರ ಎಲ್ಲ ಮಿತಿಗಳೊಂದಿಗೆ ಸ್ವಾಗತಿಸಬೇಕು, ಮೆಚ್ಚಬೇಕು. ಈ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಾ ಕಲಾವಿದರ (ಗೆಳೆಯರ ಗುಂಪು) ಬೀದಿ ನಾಟಕಗಳನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬಹುದು. ಈಗಾಗಲೇ ಕರ್ನಾಟಕದಾದ್ಯಂತ ಹಬ್ಬುತ್ತಿರುವ 'ಸಮುದಾಯ'ದ ರಂಗ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು ರಂಗಭೂಮಿಗೆ ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಸ್ಪರ್ಶಕೊಡುವಲ್ಲಿ

ಯಶಸ್ವಿಯಾಗುತ್ತಿವೆ. ರಂಗಭೂಮಿ ಮತ್ತು ಜನತೆಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ಪುನರಾಲೋಚಿಸಲು ಇಂಥ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು ಕಾರಣವಾಗಿವೆ.

ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಪ್ರದರ್ಶಕ ಕಲೆಗಳು ಆಳವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ, ರಾಜಕೀಯ ಅರಿವಿನಿಂದ ತಮ್ಮ ಕ್ಷೇತ್ರವನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು, ಕಲಾಲೋಲುಪತೆಯಿಂದ ಪಾರಾಗುವುದು ತುರ್ತಿನ ಕೆಲಸವಾಗಿದೆ. ಈ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ಹೊಸರೂಪವನ್ನೇ ತಾಳಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಒಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು: ಸಿನಿಮಾ ಮತ್ತು ನಾಟಕ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳನ್ನು ನೋಡಿದಾಗ ಒಂದು ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಗೋಚರಿಸುತ್ತದೆ. ಸಿನಿಮಾದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪಾರಿ ಸಿನಿಮಾ (ಅಥವಾ ವೃತ್ತಿ ಸಿನಿಮಾ ಎಂದರೂ ಸರಿ) ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಅಷ್ಟು ಬಳಲುತ್ತಿಲ್ಲ. ಪರ್ಯಾಯ ಸಿನಿಮಾ ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ವ್ಯಾಪಾರಿ ಸಿನಿಮಾದಷ್ಟು ಉತ್ತಮ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿಲ್ಲ. ನಾಟಕಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕೆ ಬಂದರೆ, ಹವ್ಯಾಸಿ ರಂಗಭೂಮಿ ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಹೆಚ್ಚು ಸಂಕಷ್ಟಗಳಿಗೆ ಈಡಾಗಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ವೃತ್ತಿರಂಗಭೂಮಿ ವ್ಯಾಪಾರಿ ಸಿನಿಮಾದಂತೆ ಸುಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿಲ್ಲ. ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕಾಗಿ (ಈ ಮುಖಾಂತರ ಕಲಾವಿದರು, ಇತರೆ ಕೆಲಸಗಾರರ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕಾಗಿ) ಹೋರಾಡುತ್ತಿದೆ. ಸಿನಿಮಾ ಮತ್ತು ನಾಟಕ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳ ನಡುವಿನ ಈ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ನಮ್ಮ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರದ ಒಂದು ವೈಚಿತ್ರ್ಯವಾಗಿದೆ.

ಪ್ರದರ್ಶಕ ಕಲೆಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡು ಒಟ್ಟಾರೆ ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳಬಹುದಾದ ಇನ್ನೊಂದು ಮುಖ್ಯಾಂಶವಿದೆ. ಸಿನಿಮಾ, ನಾಟಕ, ಪತ್ರಿಕೆ – ಇವುಗಳನ್ನು ನೋಡಿದಾಗ, ಸಿನಿಮಾ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಅಲ್ಪ ಬಂಡವಾಳದ (ಅಂದರೆ ಪರ್ಯಾಯ ಸಿನಿಮಾ ಅಥವಾ ಹೊಸ ಅಲೆ ಸಿನಿಮಾ ಮತ್ತು ಹವ್ಯಾಸಿ ರಂಗಭೂಮಿ) ಪ್ರಯತ್ನಗಳೇ ಆಯಾ ಕ್ಷೇತ್ರದ ಗಂಭೀರ ಕಾಳಜಿಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿವೆ; ಆಯಾ ಕ್ಷೇತ್ರದ ಹೊಸ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆಯಿಂದ ಮಹತ್ವ ಪಡೆದಿವೆ. ಪತ್ರಿಕಾ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಬಂದರೂ ದೊಡ್ಡ ಪತ್ರಿಕೆಗಳು ತಮ್ಮ ಕ್ಷೇತ್ರವನ್ನು ಉದ್ಯಮವೆಂದೇ ಪರಿಗಣಿಸಿರುವುದರಿಂದ ಜನತೆಯ ಸಿದ್ಧ ಅಭಿರುಚಿ, ಆಲೋಚನೆಗಳೊಂದಿಗೆ ರಾಜಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಚಿಕ್ಕ ಪತ್ರಿಕೆಗಳು ಬದಲಾವಣೆಯ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿವೆ. (ಇಲ್ಲಿ ಚಿಕ್ಕ ಪತ್ರಿಕೆಗಳೆಂದರೆ ನಮ್ಮ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರದ ನಿಯತ, ಅನಿಯತಕಾಲಿಕಗಳು; ಸರ್ಕಾರದ ಜಾಹಿರಾತಿಗಾಗಿ ಪ್ರಕಟವಾಗುವ ನಾಯಿ ಕೊಡೆ ಪತ್ರಿಕೆಗಳಲ್ಲ). ಇದು ಸಹ ನಮ್ಮ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರದ ವಿಶಿಷ್ಟಾಂಶವಾಗಿದೆ.

ಕಡೆಯದಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ – ಪ್ರದರ್ಶಕ ಕಲೆಗಳು ಮತ್ತು ಎಲ್ಲ ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮಗಳು ಜನಪರ ಹೋರಾಟಗಳೊಂದಿಗೆ ತಮ್ಮನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ, ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಗುರುತರ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಗಂಭೀರ ಚಿಂತನೆ ನಡೆಯಬೇಕು.

ಮಾರ್ಚ್, ೧೯೭೯

ಕನ್ನಡ ರಂಗಭೂಮಿಯ ಪ್ರಾರಂಭ – ಪ್ರಯೋಗ

ಕನ್ನಡ ರಂಗಭೂಮಿ ಎಷ್ಟು ಪ್ರಾಚೀನವೆಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಎದುರಾದಾಗ 'ಕವಿರಾಜ ಮಾರ್ಗ'ದಲ್ಲಿ ಬರುವ 'ಕುರಿತೋದದೆಯುಂ ಕಾವ್ಯವಿದ್ಯಾ ಪ್ರಯೋಗ ಪರಿಣತ ಮತಿಗಳ್' ಎಂಬ ಮಾತಿನಿಂದ ನಾಟ್ಯಕಲೆಯ ಪ್ರಾಚೀನತೆಯನ್ನು ಅಳೆಯುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ನಮ್ಮ ವಿದ್ವತ್ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ನಡೆದಿರುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಸಬಹದು. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಹಿಂದೆ ನಾಟಕಗಳೇ ಇರಲಿಲ್ಲವೆಂಬ ಮಾತು ಗ್ರಂಥಸ್ಥ ಸಾಹಿತ್ಯದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹೊರಟಿದ್ದೆಂದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಗ್ರಂಥಸ್ಥ ನಾಟಕವೊಂದರ ಗೈರುಹಾಜರಿಯಲ್ಲಿಯೂ ರಂಗಭೂಮಿ ಇರಬಹುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಈಗಿನ ರೂಪವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ನಮ್ಮ ಜನ ಸಮುದಾಯದ ಪ್ರತಿಭಾ ಪ್ರಕಾಶ ಹಾಗೂ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅನಿವಾರ್ಯ ಅಂಗವಾಗಿ ರಂಗಭೂಮಿ ತುಂಬ ಹಿಂದೆಯೇ ರೂಪುಗೊಂಡಿರ ಬೇಕೆಂದು ಊಹಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಅನಕ್ಷರಸ್ಥರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಅವರದೇ ವಿಶಿಷ್ಟ ಗೀತೆ, ಕತೆಗಳ ಮೂಲಕ ಆದಂತೆ ರಂಗಭೂಮಿಯ ಮೂಲಕವೂ ಆಗಿದೆಯೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಇಂದು ನಮ್ಮೆದುರು ಇರುವ ಹಳ್ಳಿಗಾಡಿನ ರಂಗಭೂಮಿ ಸ್ಪಷ್ಟ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಲದೆ 'ಹಗಲು ವೇಷ'ದಂಥ ಜನಪದ ಕಲೆಗಳು ರಂಗಭೂಮಿಯ ಪ್ರಕಾರಗಳೇ ಎನ್ನಬಹುದು.

ಅದೇನೇ ಇರಲಿ, ಗ್ರಂಥಸ್ಥ ನಾಟಕಗಳೊಂದಿಗೆ ಕನ್ನಡ ರಂಗಭೂಮಿ ತನ್ನ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ವಿವಿಧ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕ ಮತ್ತು ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಕೊಂಡದ್ದು ಕಳೆದ ಶತಮಾನದ ಉತ್ತಾರಾರ್ಧದಲ್ಲಿ ಎಂಬುದು ನಿಜ. ಅಲ್ಲಿಂದ ಈ ಶತಮಾನದ ಮೊದಲ ಕಾಲುಭಾಗವು ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ನಿಸ್ಸಂದಿಗ್ಧವಾಗಿ ಬೇರುಬಿಡುತ್ತಿದ್ದ ರಂಗಭೂಮಿಯ ಪ್ರಯೋಗಶೀಲತೆಯ ಅವಧಿಯಾಗಿದೆ. ಈ ಪ್ರಯೋಗಶೀಲತೆಯು ದಕ್ಷಿಣ ಮತ್ತು ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಗೊಂಡ ರೀತಿ ಭಿನ್ನವಾಗಿದ್ದು ಕುತೂಹಲಕರವಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಇದು ಕನ್ನಡ ವೃತ್ತಿ ರಂಗಭೂಮಿಯ ಕವಲುಗಳನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸುತ್ತದೆ.

ಸುಮಾರು ೧೮೭೦ರಲ್ಲಿ ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕಕ್ಕೆ ಪಾರ್ಸಿ ಮರಾಠಿ ನಾಟಕ ಕಂಪನಿಗಳು ಭೇಟಿಕೊಟ್ಟವು. (೧೮೪೨ಕ್ಕಾಗಲೆ ಬೊಂಬಾಯಿಯಲ್ಲಿ ಬಾಡಿಗೆ ಕೊಡುವ ರಂಗಶಾಲೆಗಳ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗಿತ್ತು. ಕಲ್ಕತ್ತದಲ್ಲಿ ೧೭೭೫–೭೬ಕ್ಕೆ ವೃತ್ತಿರಂಗಭೂಮಿ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿತ್ತು) ಮರಾಠಿ ನಾಟಕಗಳು ಜನರನ್ನು ಸಾಕಷ್ಟು ಆಕರ್ಷಿಸಿ ಹಣದ ಸೂರೆ ಮಾಡಿದವು. ಈ ಮರಾಠಿ ರಂಗಭೂಮಿಯ ಪ್ರಯೋಗಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಿದ್ದ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹ ಕೆಲವರಿಗಾದರೂ ಚಿಂತೆ ತಂದೊಡ್ಡಿತು. ಈ

ವ್ಯಥೆಗೆ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಕೊಟ್ಟು ಕ್ರಿಯಾಶೀಲರಾದವರು ಶಾಂತ ಕವಿಗಳು (ಸಕ್ಕರಿ ಬಾಳಾಚಾರ್ಯ). ಇವರು ಆಗ ಪದ್ಯದ ಮೂಲಕ ತಮ್ಮ ವ್ಯಥೆ ತೋಡಿಕೊಂಡ ಬಗೆ ಹೀಗಿದೆ –

ಎಲ್ಲಿ ನೋಡಲು ಮರಾಠಿಯರ ನಾಟಕ ಕೀರ್ತಿ
ಎಲ್ಲಿ ನೋಡಲು ಮರಾಠಿಯರ ನಾಟಕದರ್ಥಿ
ಎಲ್ಲಿ ನೋಡಲು ಮರಾಠಿಯರ ನಾಟಕ ನಟರ ಮೂರ್ತಿಗಳ ಸಂಚಾರವು
ಎಲ್ಲಿ ನೋಡಲು ಮರಾಠಿಯರ ನಾಟಕದಾಟ
ಎಲ್ಲಿ ನೋಡಲು ಮರಾಠಿಯರ ನಾಟಕದೂಟ
ಎಲ್ಲಿ ನೋಡಲು ಮರಾಠಿಯರ ನಾಟಕಮಯಂ ತಾನಾಯ್ತು ಕರ್ನಾಟಕಂ

ಶಾಂತ ಕವಿಗಳ ಸಂಕಲ್ಪದಿಂದ ೧೮೭೭ರಲ್ಲಿ 'ಶ್ರೀ ವೀರನಾರಾಯಣ ಪ್ರಸಾದಿತ ಕೃತಪುರ ನಾಟಕ ಮಂಡಳಿ' ಸ್ಥಾಪನೆಯಾಯಿತು. ಭಾಗವತರಾಟವನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ಅನೇಕ ನಾಟಕಗಳನ್ನು ಅಭಿನಯಿಸಲಾಯಿತು. 'ಉಷಾಹರಣ' ಈ ಕಂಪನಿಯ ಮೊದಲ ನಾಟಕ. ಅಲ್ಲದೆ ಕೀಚಕ ವಧಾ, ವತ್ಸಲಾಹರಣ, ಸೀತಾರಣ್ಯ ಪ್ರವೇಶ, ಸುಂದೋಪಸುಂದ ಮುಂತಾದ ನಾಟಕಗಳನ್ನು ಆಡಿದರು. ಶಾಂತಕವಿಗಳನ್ನು 'ಕರ್ನಾಟಕ ನಾಟಕದ ಪ್ರಥಮ ಗುರು' ಎಂದವರೂ ಉಂಟು. ಇವರು ಕಟ್ಟಿ ಬೆಳೆಸಿದ ಈ ಕಂಪನಿ ಸುಮಾರು ಹದಿನಾರು ವರ್ಷಗಳವರೆಗೆ ಜೀವಂತವಾಗಿತ್ತಲ್ಲದೆ ಅನೇಕ ಕಂಪನಿಗಳ ಹುಟ್ಟಿಗೆ ಪ್ರೇರಣೆಯಾಯಿತು. ಆಗ ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿದ್ದ ಕೆಲ ಕಂಪನಿಗಳು ಹೀಗಿವೆ –

೧. ಶಿರಹಟ್ಟಿ ವೆಂಕೋಬರಾಯರ ಶ್ರೀ ಮಹಾಲಕ್ಷ್ಮಿ ಪ್ರಸಾದಿತ ನಾಟಕ ಮಂಡಳಿ.
೨. ಶಿವಮೂರ್ತಿ ಸ್ವಾಮಿ ಕಣಬರ್ಗಿ ಮಠದ ಕಣ್ಣೂರ್‌ಕರ್ ಕಾಡಸಿದ್ದೇಶ್ವರ ನಾಟಕ ಮಂಡಳಿ.
೩. ವಾಮನರಾವ್ ಮಾಸ್ತರರ ವಿಶ್ವಗುಣಾದರ್ಶನ ನಾಟಕ ಮಂಡಳಿ.
೪. ಹಲಗೇರಿ ಷಟ್ಟಪ್ಪನವರ ಶ್ರೀ ಹಾಲಸಿದ್ಧೇಶ್ವರ ಪ್ರಸಾದಿತ ಸಂಗೀತ ನಾಟಕ ಮಂಡಳಿ.
೫. ಗರೂಡ ಸದಾಶಿವರಾಯರ ಶ್ರೀ ದತ್ತಾತ್ರೇಯ ನಾಟಕ ಮಂಡಳಿ.
೬. ವೆಂಕಾಚಾರಕಿ ಅಳಗಟ್ಟಿಯವರ ಹಲತಗಿ ಕಂಪನಿ.

ಇವಲ್ಲದೆ, ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ರಂಗಭೂಮಿಯನ್ನು ಬೆಳೆಸಿದ ಕೀರ್ತಿ ಹಿಂದೂ ಯೂನಿಯನ್ ಕ್ಲಬ್, ಶಾಹುನಗರವಾಸಿ ನಾಟಕ ಮಂಡಳಿ, ಮುದಿಹಾಳರ

ಪ್ರಾಚ್ಯ ಕ್ರೀಡಾ ಸಂವರ್ಧಕ ಮಂಡಳಿ, ಭರತ ಕುಲೋತ್ತೇಜಕ ಸಂಗೀತ ಸಮಾಜ – ಇತ್ಯಾದಿ ಕಂಪನಿಗಳಿಗೆ ಸಲ್ಲಬೇಕು. ಜೊತೆಗೆ ನರಗುಂದ, ನವಲಗುಂದ, ಧಾರವಾಡ, ಬಾದಾಮಿ, ರಬಕವಿ ಕಂಪನಿಗಳೂ ಸಾಕಷ್ಟು ದುಡಿದಿವೆ.

ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ವೃತ್ತಿರಂಗಭೂಮಿಯ ಉದಯಕ್ಕೆ ಪಾರ್ಸಿ, ಮರಾಠಿ ನಾಟಕ ಕಂಪನಿಗಳ ಯಶಸ್ಸು ಪ್ರೇರಣೆಯಾದಂತೆ, ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲೂ ಅದೇ ಪ್ರೇರಣೆಯಾಯಿತು. ಈ ಮಾತಿಗೆ ಆಧಾರವಾಗಿ 'ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವಕೋಶ'ದಲ್ಲಿರುವ ಈ ಭಾಗವನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು: "ಕಳೆದ ಶತಮಾನದ ಕೊನೆಯ ತಿರುವಿನಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಒಂದು ವಿಶೇಷ ಘಟನೆಯಿಂದಾಗಿ ಕನ್ನಡ ನಾಟಕಗಳ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಇಂಬು ದೊರೆಯಿತು. ಮೈಸೂರು ಸಂಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಪಾರಸೀ ನಾಟಕ ಕಂಪನಿಯೊಂದು ಭೇಟಿ ಕೊಟ್ಟಾಗ ಇಲ್ಲಿನ ನಾಟಕಾಭಿಮಾನಿಗಳ ಅಭಿರುಚಿಯನ್ನು ಕೆರಳಿಸಿ ಅದು ಕನ್ನಡ ನಾಟಕದ ಬಗ್ಗೆ ವಿಶೇಷಾಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಿತೆನ್ನಲಾಗಿದೆ. ಮೈಸೂರಿನ ರಾಜರು ತೋರಿದ ಉತ್ಸಾಹ, ನೀಡಿದ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹಗಳಿಂದಾಗಿ ಹಲವು ಪಂಡಿತರು ಸಂಸ್ಕೃತ ಹಾಗೂ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಸಾಹಿತ್ಯದಿಂದ ನೇರವಾಗಿ ಭಾಷಾಂತರ ಇಲ್ಲವೆ ರೂಪಾಂತರ ಮಾಡುವುದರ ಮೂಲಕ ಹೊಸ ನಾಟಕಗಳನ್ನು ಬರೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿತ್ತು... ಈ ಎಲ್ಲ ಭಾಷಾಂತರ ಕಾರ್ಯದಿಂದಾಗಿ ಉತ್ತಮ ನಾಟಕ ರಚನೆ, ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದ ರಂಗಭೂಮಿಯ ಕಲಾತ್ಮಕ ಅಂಶಗಳು ಬೆಳೆಯಲು ಬೇಕಾದ ಕೃಷಿ ನಡೆಯುವಂತಾಯಿತು."

ಮೇಲಿನ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಗಮನಾರ್ಹ ಅಂಶವಿದೆ. ಅದು ರಂಗಭೂಮಿಗೆ ಮೈಸೂರರಸರ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹವನ್ನು ಕುರಿತದ್ದು. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿಯೇ ನಾನು ಲೇಖನದ ಮೊದಲಲ್ಲಿ ದಕ್ಷಿಣ ಮತ್ತು ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ರಂಗಭೂಮಿಯ ಪ್ರಯೋಗಶೀಲತೆ ಪರಸ್ಪರ ವಿಭಿನ್ನ ರೀತಿಯದಾಗಿತ್ತೆಂದು ಸೂಚಿಸಿದ್ದು. ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ರಾಜಾಶ್ರಯವಿಲ್ಲದೆ ಜನಾಶ್ರಯವನ್ನು ನಂಬಿ ನಾಟಕ ಕಂಪನಿಗಳು ನಡೆದರೆ, ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ರಾಜಾಶ್ರಯವೂ ಪ್ರಮುಖ ನೆಲೆಯೊದಗಿಸಿತ್ತು. ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಸಂಸ್ಕೃತ ಮತ್ತು ಆಂಗ್ಲಭಾಷೆಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿದ ಅನುವಾದ ಮತ್ತು ರೂಪಾಂತರಗಳು ರಂಗ ಹತ್ತಿದರೆ, ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ನಮ್ಮ ಪುರಾಣ ಪ್ರೇರಿತ ರಚನೆಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡವು. ಆದ್ದರಿಂದ ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಪ್ರಯೋಗಗಳು ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕದ ರಾಜಾಶ್ರಿತ ಪ್ರಯೋಗಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದಿವೆಯೆನ್ನಬಹುದು.

ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೮೮೦ರ ಸುಮಾರಿನಲ್ಲಿ ಆಗಿನ ಮೈಸೂರು ದೊರೆ ಚಾಮರಾಜೇಂದ್ರ ಒಡೆಯರ್ ಅವರು ಅರಮನೆಗೆ ಸೇರಿದ ರಾಯಲ್ ಪಾಠಶಾಲೆಯ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳಿಂದ ನಾಟಕ ಆಡಿಸುವ ಆಸೆ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹಕೊಟ್ಟರು. ಅಂದಿನಿಂದ ಅರಮನೆಯ ರಂಗಭೂಮಿಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಬುನಾದಿ ಹಾಕಿದಂತಾಯಿತು. ಇದು ದಕ್ಷಿಣ

ಕರ್ನಾಟಕದ ರಂಗಭೂಮಿಯ ಒಂದು ಶಾಲೆಯಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿತು. ಮೊದಲು ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳಿಂದ 'ಪ್ರಹ್ಲಾದ' ಎಂಬ ಮರಾಠಿ ನಾಟಕವನ್ನು ಆಡಿಸಲಾಯಿತು. ಆಮೇಲೆ ಅಧ್ಯಾಪಕ ವರ್ಗದವರು 'Finished Apartments' ಎಂಬ ನಾಟಕವನ್ನು ಸಿದ್ಧಗೊಳಿಸಿದರು.

ಅರಮನೆಯಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಪ್ರಾರಂಭವಾದ ರಂಗಚಟುವಟಿಕೆ ಆಮೇಲೆ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಬೆಳೆಯಿತು. ದಿವಾನ ರಂಗಾಚಾರ್ಲು ಅವರು – ಆಸ್ಥಾನ ವಿದ್ವಾಂಸರೂ, ಕವಿಗಳೂ ಆಗಿದ್ದ ಅನೇಕರಿಗೆ ಈ ಬಗ್ಗೆ ಒತ್ತಾಯ ತಂದರು. ಇದರ ಫಲವಾಗಿ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತ ನಾಟಕಗಳ ಅನುವಾದ ಶುರುವಾಯಿತು. ಇದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಚಾಮರಾಜರು 'ಶಾಕುಂತಲ' ನಾಟಕವನ್ನಾಡಲು ಆದೇಶವನ್ನಿತ್ತರು. ಆಗ ಅರಮನೆಯ ಕಲಾವಿದರು ಸೇರಿ ಒಂದು ಮಂಡಳಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡರು. 'ಶಾಕುಂತಲ' ನಾಟಕದಿಂದ ಆರಂಭವಾದ ಮಂಡಳಿಗೆ 'ಶಾಕುಂತಲ ಕರ್ನಾಟಕ ನಾಟಕ ಸಭಾ' ಎಂದು ಹೆಸರಿಡಲಾಯಿತು. ೧೮೮೧ ನವೆಂಬರ್ ೧೭ರಂದು ಅರಮನೆಯಲ್ಲಿ 'ಶಾಕುಂತಲ' ನಾಟಕದ ಪ್ರಥಮ ಪ್ರದರ್ಶನ ಕೊಡಲಾಯಿತು. ೧೮೮೨ರ ಜನವರಿಯಲ್ಲಿ ಬೆಂಗಳೂರು ಕಂಟೋನ್ಮೆಂಟ್ ರೈಲು ನಿಲ್ದಾಣದ ಎದುರುಗಡೆ ಬಯಲಿನಲ್ಲಿ ಚಪ್ಪರ ಹಾಕಿ ರಂಗಮಂಟಪ ನಿರ್ಮಿಸಿ ಈ ನಾಟಕವನ್ನು ಅಭಿನಯಿಸಲಾಯಿತು. ಅನಂತರ ೧೮೮೨ರಲ್ಲೇ ಈ ನಾಟಕ ಮಂಡಳಿಗೆ 'ಶ್ರೀ ಚಾಮರಾಜೇಂದ್ರ ಕರ್ನಾಟಕ ನಾಟಕ ಸಭಾ' ಎಂದು ಪುನರ್ ನಾಮಕರಣ ಮಾಡಲಾಯಿತು. ಈ ವೇಳೆ ಆಸ್ಥಾನ ಕವಿ – ವಿದ್ವಾಂಸರಾದ ಬಸವಪ್ಪಶಾಸ್ತ್ರಿ, ಸೋಸಲೆ ಅಯ್ಯಾಶಾಸ್ತ್ರಿ, ನಂಜನಗೂಡು ಸುಬ್ಬಾಶಾಸ್ತ್ರಿ ಮುಂತಾದವರು ಸಂಸ್ಕೃತದಿಂದ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ನಾಟಕಗಳನ್ನು ಅನುವಾದಿಸಿ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದರು. ಅರಮನೆಯ ಈ ರಂಗಮಂಡಳಿಯಿಂದ ಬಸವಪ್ಪಶಾಸ್ತ್ರಿಗಳ ಶಾಕುಂತಲ, ರತ್ನಾವಳಿ, ಉತ್ತರ ರಾಮಚರಿತೆ ಮತ್ತು ಮಾಲತೀ ಮಾಧವ, ಅಯ್ಯಾಶಾಸ್ತ್ರಿಗಳ ವಿಕ್ರಮೋರ್ವಶೀಯ ಮತ್ತು ಚಂಡಕೌಶಿಕ, ಸುಬ್ಬಾಶಾಸ್ತ್ರಿಗಳ 'ಮೃಚ್ಛಕಟಿಕ' ಅಭಿನಯಿಸಲ್ಪಟ್ಟವು.

ಚಾಮರಾಜರ ಆಸಕ್ತಿ ಆಂಗ್ಲ ನಾಟಕಗಳ ಕಡೆಗೂ ಹೊರಳಿತು. ಷೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರ್‌ನ ನಾಟಕಗಳನ್ನು ಅನುವಾದಿಸಲು ತಮ್ಮ ಆಸ್ಥಾನ ವಿದ್ವಾಂಸರಿಗೂ ಅರಮನೆಯ ರಾಯಲ್ ಶಾಲೆಯ ಅಧ್ಯಾಪಕರಿಗೂ ಸೂಚನೆ ಕೊಟ್ಟರು. ಆಗ ಕೆಲವು ಆಂಗ್ಲ ನಾಟಕಗಳ ಅನುವಾದ ಮತ್ತು ರೂಪಾಂತರಗಳು ರಚಿತವಾದವು, ಅಭಿನಯಿಸಲ್ಪಟ್ಟವು.

ಅರಮನೆಯ ಈ ರಂಗಚಟುವಟಿಕೆಗಳು ಸ್ಪಷ್ಟರೂಪ ಪಡೆಯಲೆಂಬ ಆಶಯದಿಂದ ರಂಗಭೂಮಿ ಒಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ವಿಭಾಗವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿತು. ಕಲಾವಿದರಿಗೆ ಸಂಬಳ ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಲಾಯಿತು. ವೇಷಭೂಷಣಗಳನ್ನು ಸುಸಜ್ಜಿತಗೊಳಿಸಲಾಯಿತು.

ಅರಮನೆಯ ರಂಗಚಟುವಟಿಕೆಗಳು ಹೀಗೆ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿರುವಾಗಲೇ ಅದರ ಆಶ್ರಯಕ್ಕೆ ಬಾರದ ಸಾರ್ವಜನಿಕ ರಂಗಮಂಡಳಿಗಳೂ ಕಲಾಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಿದ್ದವು. ಇದು

ಅತ್ಯಂತ ಗಮನಾರ್ಹ ಸಂಗತಿ. ಈ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ಮಂಡ್ಯದ ರಂಗಾಚಾರ್ಯರನ್ನು ನೆನೆಯಲೇಬೇಕು. ಮೈಸೂರಿನಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಮರಾಠಿ ಮತ್ತು ಪಾರ್ಸಿ ನಾಟಕಗಳಿಂದ ಪ್ರೇರಣೆ ಪಡೆದ ರಂಗಾಚಾರ್ಯರು 'ರಾಜಧಾನಿ ನಾಟಕ ಮಂಡಳಿ' ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ತಮ್ಮದೇ ಕಂಪನಿಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿದರು. ಈ ಮಂಡಳಿ ಅರಮನೆಗೆ ಯಶಸ್ವೀ ಸ್ಪರ್ಧೆಯಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿತು. "ಬಸವಪ್ಪಶಾಸ್ತ್ರಿಗಳಂಥ ಕವಿಗಳೂ, ರಂಗಾಚಾರ್ಯರಂಥ ನಟನಾ ಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳ ನಟಶ್ರೇಷ್ಠರು ಆಗ್ಯೆ ಇಡೀ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಯಾರೂ ಇದ್ದಿಲ್ಲವೆಂದೇ ಹೇಳಬಹುದು." (ಸಿ.ಹನುಮಂತಗೌಡ, ಪರಿಷತ್ಪತ್ರಿಕೆ ೧೯೧೯ನೆ ಇಸವಿಯ ಅಕ್ಟೋಬರ್ ಸಂಚಿಕೆ) ಎಂಬಂಥ ಪ್ರಶಂಸೆಗೆ ಅರ್ಹರಾಗಿದ್ದರು. ಅರಮನೆಯಿಂದ ಹೊರಗೆ ರಂಗಭೂಮಿಯ ಯಶಸ್ವೀ ಪ್ರಯೋಗಗಳನ್ನು ನೀಡುತ್ತ, ಜನರ ಆಶ್ರಯದಲ್ಲಿ ರಂಗಭೂಮಿಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತಿದ್ದ ರಂಗಾಚಾರ್ಯರು ಕಡೆಗೆ ಅರಮನೆಯ ಕಂಪನಿಗೆ ಸೇರುವಂತಾದದ್ದು ಒಂದು ವಿಪರ್ಯಾಸ. ಅರಮನೆ ಕಂಪನಿಯ ಮೇಲ್ವಿಚಾರಕರಾಗಿದ್ದ ಬಿಡಾರಂ ಕೃಷ್ಣಪ್ಪನವರು ರಂಗಾಚಾರ್ಯರನ್ನು ಅರಮನೆ ಕಂಪನಿಗೆ ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯಪಾತ್ರ ವಹಿಸಿದರು.

ಚಾಮರಾಜರು ರಂಗಚಟುವಟಿಕೆಗಳಿಗೆ ತುಂಬಾ ನೆರವಾದರೆಂದು ಚರಿತ್ರೆಕಾರರು ನೆನೆದಿದ್ದಾರೆ. ಆಗ ರಂಗಭೂಮಿಗೆ ರಾಜಾಶ್ರಯವಿದ್ದುದರಿಂದ ಜನರ ಅಭಿರುಚಿ, ಆಶಯಗಳು ಅಷ್ಟು ಮುಖ್ಯವಾಗದೆ ಹೋದದ್ದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕ. ಕಲೆಯನ್ನು ಕುರಿತ 'ಆಸ್ಥಾನ ದೃಷ್ಟಿಗೆ' ಇಲ್ಲಿ ಮನ್ನಣೆ. ಇಷ್ಟಾದರೂ ರಂಗರೂಪಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಸಾಮಗ್ರಿ ಮತ್ತು ಪ್ರೋತ್ಸಾಹದಾಯಕ ನೆಲೆ ಒದಗಿಸುವಲ್ಲಿ ಅರಮನೆಯ ಪಾತ್ರವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲಾಗದು. ಚಾಮರಾಜರಂತೂ ರಾಜ್ಯದ ಹೊರಗಡೆ ಹೋದಾಗಲೆಲ್ಲಾ ತಮ್ಮ ಜೊತೆ ನಾಟಕ ಮಂಡಳಿಯನ್ನು ಕರೆದೊಯ್ಯುತ್ತಿದ್ದರೆಂದೂ, ಮುಂಬಯಿಯ ಖ್ಯಾತ ಬಾಲೀವಾಲ ಕಂಪನಿಯ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಸರ್ಟನ್ ರಾಮರಾಯರನ್ನು ಅರಮನೆಯ ಖರ್ಚಿನಲ್ಲಿ ಕಳಿಸಿ ಅದರ ಲಾಭವನ್ನು ಪಡೆದು ಕಲಾ ಪರಿಷ್ಕರಣಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲ ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟರೆಂದು ತಿಳಿದುಬಂದಿದೆ. (ಕನ್ನಡ ರಂಗಭೂಮಿಯ ಶತಮಾನೋತ್ಸವ ಸಂಚಿಕೆ, ಪುಟ ೨೫)

ಚಾಮರಾಜರ ಮರಣಾನಂತರ ನಾಲ್ವಡಿ ಕೃಷ್ಣರಾಯರು ಮತ್ತು ಅವರ ತಾಯಿ ಅರಮನೆಯ ಕಲಾವಿದರ ಸಂಬಳವನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸಿ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹಿಸಿದ್ದನ್ನು ಅನೇಕರು ಸ್ಮರಿಸಿದ್ದಾರೆ. (ಆಳಿದ ಮಹಾಸ್ವಾಮಿಯವರು, ಸಿ.ಕೆ. ವೆಂಕಟರಾಮಯ್ಯ, ಪುಟ ೧೧೫)

೧೯೧೨ರ ವೇಳೆಗೆ ಅರಮನೆಯ ಕಲಾವಿದರಲ್ಲಿ ಒಗ್ಗಟ್ಟು, ಸಹಕಾರಗಳು ಸಡಿಲಗೊಂಡು ಸ್ವಪ್ರತಿಷ್ಠೆ, ಸಣ್ಣತನಗಳು ಪ್ರಕಟವಾಗುತ್ತಿದ್ದುದನ್ನು ಕಂಡು ನಾಲ್ವಡಿ ಕೃಷ್ಣರಾಯರಿಗೆ ವ್ಯಸನವಾಯಿತಂತೆ. ೧೯೧೭ರಲ್ಲಿ ರಾಜರು ಕಂಪನಿಯನ್ನು ಮುಚ್ಚಿ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳನ್ನು ಕಲಾವಿದರಲ್ಲಿ ಹಂಚಿದರು. ಇಷ್ಟಪಟ್ಟ ಕಲಾವಿದರಿಗೆ ಅರಮನೆಯಲ್ಲಿ

ಬೇರೆ ಕೆಲಸ ಕೊಟ್ಟರು. ಯಾರಾದರೂ ಅರಮನೆಯ ಆಡಳಿತಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಕಂಪನಿಯ ಪುನರುದ್ಧಾರಕ್ಕೆ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದರೆ ತಮ್ಮ ಅಭ್ಯಂತರವೇನೂ ಇಲ್ಲವೆಂದೂ ತಿಳಿಸಿದ್ದರಂತೆ. ಈ ಸೂಚನೆ ಮೇರೆಗೆ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ನಡೆದವಾದರೂ ಮೊದಲ ಹೆಸರು ಮರುಕಳಿಸುವುದು ಕಷ್ಟವಾಯಿತು. ೧೯೧೯ರಲ್ಲಿ ಈ ಕಂಪನಿ 'ಶ್ರೀ ಚಾಮುಂಡೇಶ್ವರಿ ಕರ್ನಾಟಕ ನಾಟಕ ಸಭಾ' ಎಂದು ಹೆಸರು ಪಡೆಯಿತು.

ಅರಮನೆಯ ಕಂಪನಿ ಉಚ್ಛ್ರಾಯ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿದ್ದಾಗಲೇ ಹೊರಗಡೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಂಪನಿಗಳು ರೂಪುಗೊಂಡು ಜನತೆಯೊಂದಿಗೆ ನೇರ ಸಂಪರ್ಕ ಸಾಧಿಸಿದ್ದವು. ಮಂಡ್ಯದ ರಂಗಾಚಾರ್ಯರು ಅರಮನೆ ಸೇರಿದರೂ ಇತರ ಕಂಪನಿಗಳು ಬೆಳೆಯುತ್ತ ಬಂದವು. ೧೮೮೪ರಲ್ಲಿ ಗುಬ್ಬಿ ಚಂದಣ್ಣನವರಿಂದ ಸ್ಥಾಪಿತವಾಗಿ ಮುಂದೆ ಗುಬ್ಬಿ ವೀರಣ್ಣನವರಿಂದ ಇತಿಹಾಸವನ್ನೇ ನಿರ್ಮಿಸಿದ 'ಶ್ರೀ ಚೆನ್ನಬಸವೇಶ್ವರ ಕೃಪಾಪೋಷಿತ ನಾಟಕ ಸಂಘ'ವನ್ನು ನೆನೆಯಲೇಬೇಕು. ೧೯೦೪ರಿಂದ ೧೯೨೫ರ ವರೆಗೆ ಜೀವಂತವಾಗಿದ್ದು ರಂಗಭೂಮಿಗೆ ಕಳೆಕೊಟ್ಟ ಎ.ವಿ. ವರದಾಚಾರ್ಯರ 'ರತ್ನಾವಳಿ ನಾಟಕ ಸಭಾ'ದ ಕೊಡುಗೆಯೂ ಗಮನಾರ್ಹ. ಈ ಕಂಪನಿಗಳು ಸಂಗೀತ, ಅಲಂಕಾರ, ಅಭಿನಯಗಳಲ್ಲಿ ತಮ್ಮದೇ ಶೈಲಿಯನ್ನು ರೂಢಿಸಿಕೊಂಡವು ಮತ್ತು ರೂಪಿಸಿಕೊಟ್ಟವು.

ಆಸ್ಥಾನ ವಿದ್ವಾಂಸರಲ್ಲದೆಯೂ ಅನೇಕ ಮುಖ್ಯ ನಾಟಕಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದವರು ಇದ್ದಾರೆ. ಬೆಳ್ಳಾವೆ ನರಹರಿಶಾಸ್ತ್ರಿ, ತಿರುಮಲೆ ಶ್ರೀನಿವಾಸ ಅಯ್ಯಂಗಾರ್, ಸುಂದರಶಾಸ್ತ್ರೀ, ಅನಂತನಾರಾಯಣಶಾಸ್ತ್ರಿ – ಮುಂತಾದವರು ಈ ರೀತಿಯ ನಾಟಕಕಾರರು. ಬೆಳ್ಳಾವೆ ನರಹರಿಶಾಸ್ತ್ರಿಗಳಂತೂ ಅನೇಕ ಯಶಸ್ವೀ ಕಂಪನಿ ನಾಟಕಗಳ ಕರ್ತೃ.

ಅರಮನೆಯಲ್ಲಿ ಅನುವಾದಗಳಿಗೆ ಆಶ್ರಯವಿದ್ದಾಗ ಒಳಗೆ ಮತ್ತು ಹೊರಗೆ ಇಂಥ ಕೆಲಸಗಳು ಸಾಕಷ್ಟು ನಡೆದವು. ಆಧಾರಿತ ಕನ್ನಡ ರೂಪಗಳು ಬಂದವು. ಈ ಪರಂಪರೆ ಮುಂದುವರೆಯುತ್ತ ಬಂತು. ಒಥೆಲೊ ನಾಟಕ ಬಸವಪ್ಪಶಾಸ್ತ್ರಿಗಳಿಂದ 'ಶೂರಸೇನ ಚರಿತೆ'ಯಾದರೆ, ಗುಂಡೋಕೃಷ್ಣ ಚುರಮುರಿಯವರಿಂದ 'ರಾಘವೇಂದ್ರರಾಯ' ನಾಟಕವಾಯಿತು. The Merchant of Venice ನಾಟಕ 'ಪಾಂಚಾಲಿ ಪರಿಣಯ'ವಾಯಿತು. Romeo and Juliot 'ರಾಮವರ್ಮ–ಲೀಲಾವತಿ'ಯಾಯಿತು A Midsummer Night's Dream ಕೆರೂರು ವಾಸುದೇವಾಚಾರ್ಯರಿಂದ 'ವಸಂತ ಯಾಮಿನಿ ಚಮತ್ಕಾರಗಳು' ಆಯಿತು. ಎಂ.ಎಲ್.ಶ್ರೀಕಂಠೇಗೌಡರಿಂದ ಇದೇ ನಾಟಕ 'ಪ್ರಮಿಳಾರ್ಜುನೀಯ'ವಾಗಿಯೂ Macbeth 'ಪ್ರತಾಪ ರುದ್ರೀಯ'ವಾಗಿಯೂ ಮಾರ್ಪಟ್ಟಿತು. ಎಂ.ಎಸ್.ಪುಟ್ಟಣ್ಣನವರು King Lear ಆಧರಿಸಿ 'ಹೇಮಚಂದ್ರ ವಿಲಾಸ' ಕೊಟ್ಟರು.

ಹೀಗೆ ಅರಮನೆಯನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿದ ಕಂಪನಿ ಒಂದು ಕಡೆಗಾದರೆ ಜನತೆಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದ ಖಾಸಗಿ ಕಂಪನಿಗಳು ಅನೇಕವಿದ್ದವು. ಅರಮನೆಯ ಕಂಪನಿಯು

ಆಗಾಗ್ಗೆ ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಪ್ರದರ್ಶನಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಿದ್ದರೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಅರಮನೆಗೆ ಮೀಸಲಾಗಿತ್ತು. ಹೀಗಾಗಿ ಇತರೆ ಕಂಪನಿಗಳ ಅನಿವಾರ್ಯತೆ ಕಂಡುಬಂತು. ಆಗ ಹುಟ್ಟಿದ ಕಂಪನಿಗಳಲ್ಲಿ ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ಮೊದಲು ಹೆಸರಿಸಬೇಕಾದ್ದು ಮೊದಲೇ ತಿಳಿಸಿದಂತೆ ಮಂಡ್ಯದ ರಂಗಾಚಾರ್ಯರ 'ರಾಜಧಾನಿ ನಾಟಕ ಮಂಡಳಿ'. ಇವರು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಲ್ಲದೆ ಸಂಸ್ಕೃತ, ಮರಾಠಿ ಮತ್ತು ಹಿಂದೂಸ್ತಾನಿಗಳಲ್ಲಿ ನಾಟಕವಾಡಿದರು. ಈ ಮಂಡಳಿಯ ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧ ನಾಟಕವೆಂದರೆ – 'ಬಾಣಾಸುರೋಪಾಖ್ಯಾನ'. ಮುಂದೆ 'ಇಂದ್ರಸಭಾ'. 'ರತ್ನಾವಳಿ' ಮುಂತಾದ ನಾಟಕಗಳ ಅಭಿನಯ ನಡೆಯಿತು. ಮೈಸೂರಿನ ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಗಣ್ಯರ ಬೆಂಬಲ ಪಡೆದ ಈ ಮಂಡಳಿ ಅರಮನೆ ಕಂಪನಿಗೆ ನೇರ ಸ್ಪರ್ಧಿಯಾಯಿತು. ಗೋಪಾಲಸ್ವಾಮಿ ಅಯ್ಯಂಗಾರ್ ಅವರು ಒಂದು ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವಂತೆ (ಮೈಸೂರು ರಂಗಭೂಮಿ – ೧೯೨೯) "ಮಹಾರಾಜರ ಕೋಪಕ್ಕೆ ಪಾತ್ರರಾಗಬಹುದೆಂಬ ಭೀತಿಯಿಂದ ಸರಕಾರಿ ಉದ್ಯೋಗಿಗಳು ನಿಸ್ಸಾರವಾದ ಅರಮನೆ ಪ್ರದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಹೋಗಬೇಕಾಗಿದ್ದಿತು." ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಅರಮನೆಯ ನಾಟಕ ಇದ್ದಾಗಲೇ ರಂಗಾಚಾರ್ಯರನ್ನು ಅರಮನೆ ಕಂಪನಿಗೆ ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ಅದರ ವಕ್ತಾರರು ಯಶಸ್ವಿಯಾದರು. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವೆಂದರೆ ಸ್ಪರ್ಧೆ ತಪ್ಪಿಹೋಯಿತು. ಅರಮನೆಯ ಒಣ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆ ಉಳಿಯಿತು.

ಇದೇ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬೆಂಗಳೂರಿನಲ್ಲಿ ರಂಗಚಟುವಟಿಕೆಗಳು ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದವು. ಎಂ.ಎಲ್. ಶ್ರೀಕಂಠೇಗೌಡರು ತಮ್ಮ ಸ್ನೇಹಿತರ ಬೆಂಬಲದಿಂದ 'ಶ್ರೀಕಂಠೇಶ್ವರ ಕರ್ನಾಟಕ ನಾಟಕ ಸಭಾ'ವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿ ಸೀತಾ ಸ್ವಯಂವರ, ಘೋಷಯಾತ್ರೆ, ಪ್ರಮೀಳಾರ್ಜುನೀಯ ಮುಂತಾದ ನಾಟಕಗಳನ್ನು ಆಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಅಲ್ಲದೇ ಪೆರಿರಾಮಯ್ಯಂಗಾರರ ಕಂಪನಿ, ಸಂಗೀತಸಾಗರ ಚಂದ್ರೋದಯ ನಾಟಕಸಭಾ, ಗೊಲ್ಲರಪೇಟೆ ಕಂಪನಿ, ಬೆಂಗಳೂರು ಯೂನಿಯನ್, ಬುಳ್ಳಪ್ಪನವರ ಕಂಪನಿ– ಮುಂತಾದ ಮಂಡಳಿಗಳು ಅನೇಕ ನಾಟಕಗಳ ಪ್ರದರ್ಶನ ನೀಡಿದವು. ಆದರೆ ಈ ಮಂಡಳಿಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಕಾಲ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರದೆ ಒಡೆದುಹೋದವೆಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ.

ಈಗಾಗಲೇ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದ ಗುಬ್ಬಿಯ ಕಂಪನಿಯ ಕೊಡುಗೆ ಅಪಾರ. ೧೮೮೪ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಾರಂಭವಾದ ಗುಬ್ಬಿ ಕಂಪನಿಯ ಮೊದಲ ನಾಟಕ 'ಕುಮಾರ ರಾಮನ ಕಥೆ'. ಗುಬ್ಬಿ ಚಂದಣ್ಣ, ಅಬ್ದುಲ್ ಅಜೀಜ್ ಮತ್ತು ಸಾಹುಕಾರ್ ನೀಲಕಂಠಪ್ಪನವರ ಪರಿಶ್ರಮದಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭವಾದ ಈ ಕಂಪನಿ ಕರ್ನಾಟಕದ ರಂಗಭೂಮಿಯ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಮರೆಯದ ಮಂಡಳಿಯಾಗಿ ಮೆರೆಯಿತು. ತಮ್ಮ ಆರನೇ ವಯಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ೧೮೯೬ರಲ್ಲಿ ಗುಬ್ಬಿ ಕಂಪನಿಯನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಿದ ಜಿ.ಹೆಚ್. ವೀರಣ್ಣನವರು ಮುಂದೆ ಮಾಲೀಕರಾಗಿ, ನಟರಾಗಿ ನಡೆಸಿದ ವಿಶಿಷ್ಟ ಪ್ರಯೋಗಗಳು ರಂಗಭೂಮಿಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಗಮನಾರ್ಹವೆನಿಸಿದವು. ಈ ಕಂಪನಿಯ ಮೂಲಕ ರಂಗಭೂಮಿಗೆ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಹೊಳಪು ಬಂದದ್ದಲ್ಲದೆ, ಬೆಳ್ಳಾವೆ

ನರಹರಿಶಾಸ್ತ್ರಿ, ಬಿ. ಪುಟ್ಟಸ್ವಾಮಯ್ಯನವರಂಥ ಖ್ಯಾತ ನಾಟಕಕಾರರೂ ದೊರೆತರು. ಅಲ್ಲದೆ ಖ್ಯಾತ ನಟರಾದ ಡಾ. ರಾಜಕುಮಾರ್, ಬಾಲಕೃಷ್ಣ, ನರಸಿಂಹರಾಜು, ಜಿ.ವಿ. ಅಯ್ಯರ್, ಬಿ. ಜಯಮ್ಮ, ಹೊನ್ನಪ್ಪ ಭಾಗವತರ್, ಎಂ.ವಿ. ಸುಬ್ಬಯ್ಯನಾಯ್ಡು ಮುಂತಾದವರು ಮೊದಲು ಈ ಕಂಪನಿಯಲ್ಲಿದ್ದರು. ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಕಾಲದ ಕರೆಗೆ ಸ್ಪಂದಿಸಿದ ಸಮಕಾಲೀನತೆ, ಈ ಕಂಪನಿಯ ಪ್ರಧಾನ ಸತ್ವವೆನ್ನಬಹುದು. ಅಂದಿನಿಂದ ಇತ್ತೀಚಿನವರೆಗೂ 'ಜೀವಂತ'ವಾಗಿದ್ದ ಪ್ರಮುಖ ಕಂಪನಿ ಬಹುಶಃ ಇದೊಂದೇ ಎನ್ನಬಹುದು. (ಗುಬ್ಬಿ ಕಂಪನಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಈ ಶತಮಾನದ ಉತ್ತರಾರ್ಧದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಜನಪ್ರಿಯವಾದದ್ದು 'ಹಿರಣ್ಣಯ್ಯ ಮಿತ್ರಮಂಡಳಿ').

ಎ.ವಿ. ವರದಾಚಾರ್ಯರ 'ರತ್ನಾವಳಿ ಥಿಯೇಟರ್ ಕಂಪನಿ'ಯೂ ಉಲ್ಲೇಖನಾರ್ಹವಾದುದು. ಮಂಡ್ಯದ ರಂಗಾಚಾರ್ಯರ ಮಂಡಳಿಯು ಅವರ ಅರಮನೆಯ ಪ್ರವೇಶದಿಂದ ಸ್ಥಗಿತವಾದಾಗ ಕಂಪನಿಯ ಮುಖ್ಯನಟರಲೊಬ್ಬರಾದ ಗೌರಿ ನರಸಿಂಹಯ್ಯನವರು ಅದನ್ನು ಪುನರ್ರೂಪಿಸಿ ನಡೆಸಿದರು. ಇವರೇ ವರದಾಚಾರ್ಯರನ್ನು ಕರೆತಂದದ್ದು. ಮುಂದೆ ಗೌರಿ ನರಸಿಂಹಯ್ಯನವರ ಮರಣಾನಂತರ ಮಿತ್ರರ ಒತ್ತಾಯಕ್ಕೆ ವರದಾಚಾರ್ಯರೇ ೧೯೦೪ರಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಕಂಪನಿಯನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದರು. ಸುಮಾರು ಇಪ್ಪತ್ತು ವರ್ಷಗಳ ಕಾಲ ಉಳಿದಿದ್ದ ಈ ಕಂಪನಿಯು ರತ್ನಾವಳಿ, ಶಾಕುಂತಲ, ನಿರುಪಮ, ಮನ್ಮಥ ವಿಜಯ, ವಿಷ್ಣುಲೀಲೆ–ಮುಂತಾದ ನಾಟಕಗಳ ಪ್ರಯೋಗ ನಡೆಸಿದ್ದರು. ವರದಾಚಾರ್ಯರು ನಾಯಕ ನಟರಾಗಿ ಹೆಸರು ಮಾಡಿದರು.

ನಾಲ್ವಡಿ ಕೃಷ್ಣರಾಯರು ೧೯೧೭ರಲ್ಲಿ ಅರಮನೆ ಕಂಪನಿಯನ್ನು ಮುಚ್ಚಿದ ವಿಷಯವನ್ನು ಹಿಂದೆಯೇ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಆಗ ಅವರು ಕಂಪನಿಯ ಪುನರುಜ್ಜೀವನದ ಬಗ್ಗೆಯೂ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದರು. ಅದರ ಫಲವಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿದ 'ಶ್ರೀ ಚಾಮುಂಡೇಶ್ವರಿ ನಾಟಕ ಸಭೆ'ಯು ಶಾಕುಂತಲ, ರಾಜಸೂಯ ಯಾಗ, ದಾನಶೂರಕರ್ಣ ಮುಂತಾದ ನಾಟಕಗಳನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸಿತು. ಮುಂಚೆ ರತ್ನಾವಳಿ ಕಂಪನಿಯಲ್ಲಿದ್ದ ಖ್ಯಾತ ನಟ ಆರ್. ನಾಗೇಂದ್ರರಾಯರು ಆಮೇಲೆ 'ನಾಟಕ ಸಭೆ'ಯನ್ನು ಸೇರಿದರು. ಮರಿರಾಯರೂ ಈ ಮಂಡಳಿಯಲ್ಲಿದ್ದರು.

ಹೀಗೆ ಅನೇಕ ಕಂಪನಿಗಳು, ನಟರೂ, ನಾಟಕಕಾರರೂ ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ರಂಗಭೂಮಿಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಕಾರಣರಾದರು.

ಅರಮನೆಯ ಆಶ್ರಯ ಮತ್ತು ಜನಾಶ್ರಯಗಳಲ್ಲಿ, ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತ ಬಂದ ರಂಗಚಟುವಟಿಕೆಗಳ ಈ ಇತಿಹಾಸ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದುದು. ಮುಂದೆ ನಾಟಕದ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಪ್ರಯೋಗಗಳನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ಹೊಸ ವಿಚಾರಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡದ್ದಕ್ಕೆ ೧೯೨೦ರ ನಂತರದ ದಾಖಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಆಧಾರವಿದೆ. ೧೯೨೯ರ ಏಪ್ರಿಲ್‌ನಲ್ಲಿ 'ನವಯುಗ' ಪತ್ರಿಕೆಯ ಸಂಪಾದಕೀಯದಲ್ಲಿ ಹೊಸ ನಾಟಕಗಳ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಪುರಾಣೇತಿಹಾಸಗಳು ಹಿಂದಿನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸರಿಯಾಗಿದ್ದವೆಂದು ಹೇಳುವ ಈ ಸಂಪಾದಕೀಯವು '.... ಈಗಿನ

ಕಲಿಯುಗಕ್ಕದು ಸರಿಬೀಳದು ಎಂಬ ಭಾವನೆಯು ನೋಟಕರಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವುದರಿಂದ ನಾಟಕದ ಉದ್ದೇಶವಾದ ಲೋಕ ಶಿಕ್ಷಣವೂ ಫಲಕಾರಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿರುವಂತೆ ನಮಗೆ ದಿನಂಪ್ರತಿಗಳ ಕಣ್ಣೆದುರಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಸ್ಥಿತಿಗಳ ಸರಿಯಾದ ಚಿತ್ರವನ್ನೊಳಗೊಂಡ ನಾಟಕಗಳ ಅವಶ್ಯಕತೆಯಿದೆ' ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ. ೧೯೨೯ರ ಜನವರಿಯ 'ರಂಗಭೂಮಿ' ಪತ್ರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಪರಿಮಿ ಪದ್ಮನಾಭಯ್ಯನವರು 'ರಂಗಭೂಮಿಯು ಬರಿಯ ವಿನೋದದ ಸ್ಥಾನ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ. ಅದು ಲೋಕಕ್ಕೆ ಒಂದು ಪಾಠಶಾಲೆ, ವಾಚನ ಶಾಲೆ, ಪುಸ್ತಕಾಲಯ, ಉಪನ್ಯಾಸ ಮಂದಿರಗಳಿಗಿಂತ ಇದರ ಫಲವೂ ನೂರುಮಡಿಯಷ್ಟು ಎಂದರೆ ಅತಿಶಯೋಕ್ತಿಯಾಗಲಾರದು' ಎಂದದ್ದಲ್ಲದೆ 'ಕಾಲೋಚಿತವಾದ ನವೀನ ನಾಟಕಗಳು ಬೇಕಾಗಿವೆ' ಎಂದು ಸೂಚಿಸಿದರು. 'ರಂಗಭೂಮಿಯು ವಿದ್ವಜ್ಜನರ ಚಿತ್ತವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲದೆ ಪಾಮರರ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಆಕರ್ಷಿಸುವ ಧೈರ್ಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ' ಎಂದು ಬರೆದರು.

ಇದೇ ರೀತಿಯ ಮಾತುಗಳನ್ನು ೧೯೨೫ರ ಆಗಸ್ಟ್ ತಿಂಗಳ 'ರಂಗಭೂಮಿ'ಯಲ್ಲಿ ದೇವುಡು ನರಸಿಂಹಶಾಸ್ತ್ರಿಗಳು ಹೇಳಿದ್ದರು. ರಂಗಭೂಮಿಯು ಜನಗಳ ಹತ್ತಿರ ಬರಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಒತ್ತಿ ಹೇಳಿದ ಅವರು 'ಹೀಗಾಗಬೇಕಾದರೆ ಪಂಡಿತ ಗುಂಪಿನವರು ತಾವು ದೊಡ್ಡವರೆಂಬುದನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪ ಮರೆತು, ಸ್ವಾಭಿಮಾನವನ್ನು ಒತ್ತಿಟ್ಟು ಪ್ರಜಾವರ್ಗದವರ ಕಡೆ ಹೊರಳಬೇಕು' ಎಂದರೆ, 'ಜನಬಾಹುಳ್ಯವನ್ನು (Masses) ತಿದ್ದುವುದಕ್ಕೆ ನಾಟಕಕ್ಕಿಂತಲೂ ಅನುಕೂಲವಾದ ಮಾರ್ಗವು ಬೇರೊಂದಿಲ್ಲ' ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟರು. ಇವು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ಮಹತ್ವದ ಮಾತುಗಳು.

೧೯೨೦ರ ನಂತರದಲ್ಲಿ ರಂಗಭೂಮಿಯ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಾದ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಈ ಮಾತುಗಳು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಇಂದು ನಮ್ಮ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇದೇ ಆಶಯ ಬೇರೊಂದು ಆಯಾಮದ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಸ್ವರೂಪ ಪಡೆದಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಇವತ್ತಿನ ರಂಗಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತಿರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ– ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ಇರುವ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಒಂದು ಹಂತವನ್ನು ಇಂಥವರ ಮಾತುಗಳು ಮನದಟ್ಟುಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತವೆ.

* * *

(ತ.ಸು. ಶಾಮರಾಯರ 'ಕನ್ನಡ ನಾಟಕ', ಡಾ.ಎಚ್.ಕೆ. ರಂಗನಾಥ್ ಅವರ 'ಕರ್ನಾಟಕ ರಂಗಭೂಮಿ'. ಸಿಂಧುವಳ್ಳಿ ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರ 'ಗುಬ್ಬಿ ಕಂಪನಿ', ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇಲಾಖೆ ಪ್ರಕಟಿಸಿದ 'ಕರ್ನಾಟಕದ ಪರಂಪರೆ', ಸಿ.ಕೆ.ವೆಂಕಟರಾಮಯ್ಯನವರ ' ಆಳಿದ ಮಹಾಸ್ವಾಮಿಯವರು'– ಈ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲದೆ, ತುಂಬಾ ಹಿಂದೆ ಪ್ರಕಟವಾಗುತ್ತಿದ್ದ 'ರಂಗಭೂಮಿ' ಮತ್ತು 'ನವಯುಗ' ಪತ್ರಿಕೆಗಳು ಈ ಲೇಖನಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾಗಿದೆ. ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಸಣ್ಣ ಎಳೆಯೊಂದಿಗೆ ಮಾಹಿತಿ ಮಂಡಿಸುವುದು ಈ ಲೇಖನದ ಆಶಯವಾಗಿದೆ).

ಸಿನಿಮಾ: ಒಂದು 'ಕಲೋದ್ಯಮ'

ಸಿನಿಮಾವನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ಮುಖ್ಯ ವಿಭಾಗೀಕರಣವೊಂದು ಇಂದು ಕಂಡುಬರುತ್ತಿದೆ. ವ್ಯಾಪಾರಿ ಚಿತ್ರ ಮತ್ತು ಕಲಾತ್ಮಕ ಚಿತ್ರ ಎಂಬುದೇ ಈ ವಿಭಾಗೀಕರಣ. ಇದು ಆಯಾ ವಿಭಾಗಕ್ಕೆ ಹೊಂದುವ ಚಿತ್ರಗಳ ಪ್ರಧಾನ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಸರಿಯಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಈ ವಿಭಾಗೀಕರಣದ ಅತಿರೇಕ ಎಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಹೋಗಿದೆಯೆಂದರೆ ಸಿನಿಮಾದ ಸೃಜನಶೀಲ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಒಳ ಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳನ್ನು ಮರೆಸುತ್ತಿದೆ. ಕಲೆಯೇ ಮುಖ್ಯವೆಂದು 'ವಾದಿಸುವ ಕೆಲವರು' ವೈಯಕ್ತಿಕ ಸಿನಿಮಾ (Personal Cinema)ದಂಥ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಮುಂದಿಡುವವರೆಗೂ ಮುಂದುವರೆದರೆ, ವ್ಯಾಪಾರವೇ ಮುಖ್ಯವೆನ್ನುವವರು ಲಾಭ–ನಷ್ಟವೆಂಬ ಅಂಕಿ ಸಂಖ್ಯೆಗಳ ಲೆಕ್ಕಾಚಾರದಲ್ಲೇ ವಿಜೃಂಭಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಪರಸ್ಪರ ಅಣಕು–ಕೆಣಕುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿ ಮಾಧ್ಯಮವಾದ ಸಿನಿಮಾದ ಸೃಷ್ಟಿ ಸಂದರ್ಭದ ವಾಸ್ತವಿಕತೆ ಮೂಲೆ ಸೇರುತ್ತಿದೆ.

ಸಿನಿಮಾ – ವಿವಿಧ ಕಲಾರೂಪಗಳ ಒಕ್ಕೂಟ. ಇದೊಂದು ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮವಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಸಮೂಹ ದುಡಿಮೆಯಿಂದ ಮಾತ್ರವೇ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವ ಸೃಷ್ಟಿ. ಈ ಸಮೂಹ ದುಡಿಮೆಯನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಸುವ ಬುದ್ಧಿ–ಭಾವಗಳ ಕೇಂದ್ರವೇ ನಿರ್ದೇಶಕ. ಈ ಕೇಂದ್ರಶಕ್ತಿಯ ದಿಗ್ದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಸಂಗೀತ, ನೃತ್ಯ, ನಾಟಕ, ಮುಂತಾದ ಕಲೆಗಳ ಅಗತ್ಯ ರೂಪಗಳು ಸಿನಿಮಾದಲ್ಲಿ ಕ್ರೋಡೀಕರಣಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಈ ಕ್ರೋಡೀಕರಣ, ಯಂತ್ರವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆಯೆಂಬುದು ಒಂದು ವಿಶೇಷ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಸಿನಿಮಾ ಎಂಬುದೇ ಆಧುನಿಕ ಯಂತ್ರಶಕ್ತಿಯ ಕೊಡುಗೆ. ನಿರ್ದೇಶಕನ ನೇತೃತ್ವದಲ್ಲಿ ವಿವಿಧ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಸೃಜನಶೀಲತೆ, ವಿವಿಧ ಯಂತ್ರೋಪಕರಣಗಳ ಕ್ರಿಯೆ–ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳಲ್ಲಿ ರೂಪುದಾಳುವ ಸಿನಿಮಾದಲ್ಲಿ ಯಂತ್ರ ನಾಗರಿಕತೆ ಮತ್ತು ಸೃಜನಶೀಲತೆಗಳು ಒಟ್ಟಿಗೆ ಸೇರಿರುತ್ತವೆ. ಮನುಷ್ಯ ತಂತಾನೆ ಸೃಜನಶೀಲನಾಗಿರುವಂತೆ ಯಂತ್ರ ತಂತಾನೆ ಸೃಜನಶೀಲವಲ್ಲ; ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವೂ ಅಲ್ಲ. ಸಿನಿಮಾ ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ, ತಂತಾನೆ ಸೃಜನಶೀಲವಲ್ಲದ ಯಂತ್ರಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಸೃಜನಶೀಲ ಮನುಷ್ಯ ಶಕ್ತಿಗಳು ಒಗ್ಗೂಡುವುದೇ ಒಂದು ವೈರುಧ್ಯ. ಈ ವೈರುಧ್ಯ, ಸಿನಿಮಾ ಸೃಷ್ಟಿಕ್ರಿಯೆಯ ಒಂದು ಅನಿವಾರ್ಯ. ಇಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಪ್ರತಿಭೆ, ಯಂತ್ರಶಕ್ತಿಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಮೂಲಕವೇ ಪ್ರಕಟವಾಗುತ್ತದೆ.

ಯಂತ್ರಗಳ ಬಳಕೆ ಉದ್ಯಮದ ಒಂದು ಲಕ್ಷಣ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅರ್ಥವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳು ಇದರೊಂದಿಗೆ ಸೇರುತ್ತವೆ. ಯಾವ ರೀತಿಯ ಸಿನಿಮಾನೇ ಆಗಲಿ

ಯಂತ್ರಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅರ್ಥಶಕ್ತಿ ಬೇಕೇಬೇಕು. ಹೀಗಾಗಿ ಸಿನಿಮಾದ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯು ಉದ್ಯಮಶೀಲತೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡೇ ತೀರುತ್ತದೆ. ಇದರರ್ಥ ವ್ಯಾಪಾರಿ ಸರಕನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯ ಎಂದು ಅಲ್ಲವೇ ಅಲ್ಲ. ಸಿನಿಮಾ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುವ ವಿಧಾನದಲ್ಲೇ ಸೃಜನಶೀಲತೆ ಮತ್ತು ಉದ್ಯಮಶೀಲತೆಗಳು ಒಳಗೊಂಡಿವೆ ಎಂಬ ವಾಸ್ತವಿಕತೆಯ ಕಡೆ ಗಮನ ಸೆಳೆಯುವುದಷ್ಟೇ ನನ್ನ ಉದ್ದೇಶ.

ಈ ಮೇಲಿನ ಕಾರಣಗಳಿಂದಾಗಿ ಸಿನಿಮಾ ಎಂಬುದು ನೂರಕ್ಕೆ ನೂರು ಕಲಾಸೃಷ್ಟಿಯೂ ಆಗಿಲ್ಲ, ಉದ್ಯಮದ ಸರಕೂ ಆಗಿಲ್ಲ,. ಈ ಎರಡೂ ನೆಲೆಗಳ ಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳು ಸೇರುತ್ತಲೇ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುವ 'ಕಲೋದ್ಯಮ' ಈ ನಮ್ಮ ಸಿನಿಮಾ ಎಂಬುದು ನನ್ನ ವಿಚಾರ. 'ಕಲೋದ್ಯಮ' ಎಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಸಿನಿಮಾ ಸೃಷ್ಟಿಯ ವಿಧಾನವನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ವಿವರಿಸಬಲ್ಲದೆಂದು ನಾನು ಭಾವಿಸಿದ್ದೇನೆ.

ಸಿನಿಮಾವನ್ನು ಕೇವಲ ಕಲೆಯೆಂದಾಗಲಿ ಅಥವಾ ಉದ್ಯಮವೆಂದಾಗಲಿ ಕರೆಯುವುದು ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಯ ವಂಚನೆ. ಈಗಾಗಲೇ ವಿವರಿಸಿರುವಂತೆ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅದು ಕಲೆಯೂ ಹೌದು, ಉದ್ಯಮವೂ ಹೌದು. ಅದು, ಕಲಾತ್ಮಕ ಸೃಷ್ಟಿ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಭೆಗಳ ಮೂಲಕ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುವುದರಿಂದ ಕಲೆ ಎನ್ನಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಸಿನಿಮಾದ ಇತರ ಸಾಧ್ಯತೆ ಮತ್ತು ನಿರೀಕ್ಷೆಗಳು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಅದನ್ನು ಉದ್ಯಮವಾಗಿಸಿವೆ. (ಸಮೂಹ ದುಡಿಮೆಯೇ ಉದ್ಯಮದ ಲಕ್ಷಣವೆಂಬುದೂ ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ). ಕಲೆ ಮತ್ತು ಉದ್ಯಮಗಳೆರಡೂ ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಪಡೆಯುವ ಅಪರೂಪದ ನೆಲೆಯಾದ ಸಿನಿಮಾ, ಸೃಜನಶೀಲ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ತಂದೊಡ್ಡುತ್ತದೆ. ನಿಜವಾದ ಸಮಸ್ಯೆಯೆಂದರೆ ಕಲೆ ಮತ್ತು ಉದ್ಯಮದ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಒಟ್ಟಿಗೇ ಇರುವುದರಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ದ್ವಂದ್ವ. ಕೆಲವರು ಕಲೆ ಮಾತ್ರ ಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂದೂ, ಇನ್ನು ಅನೇಕರು ಉದ್ಯಮ ಮಾತ್ರವೇ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ವಾದ ಹೂಡುವುದರಿಂದ ಸಿನಿಮಾದ ಸೃಜನಶೀಲ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಶೋಧಿಸಿದಂತಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ರೀತಿಯ ವಾದ ಹೂಡುವವರಿಗೆ ದ್ವಂದ್ವವೇ ಎದುರಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆಗ ಸಿನಿಮಾದ ಸೃಷ್ಟಿಸೂಕ್ಷ್ಮವೇ ಅವರಿಗೆ ಅರಿವಾಗಿಲ್ಲ ಎನ್ನಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಸೃಜನಶೀಲ ನಿರ್ದೇಶಕನೊಬ್ಬ ಸಿನಿಮಾ ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ದ್ವಂದ್ವವನ್ನು ಎದುರಿಸತ್ತ ಕಲೆ ಮತ್ತು ಉದ್ಯಮಗಳ ಒಳಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ವಿನ್ಯಾಸವನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ಸಂಘರ್ಷವೇ ನಿಜವಾದ ನಿರ್ದೇಶಕನ ನೆಲೆ. ಇದು ನಿರ್ದೇಶಕನ ಸೃಜನಶೀಲತೆಗೆ ಖಚಿತ ರೂಪ ಕೊಡುವಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ ಪಾತ್ರ ವಹಿಸುತ್ತದೆ. ನಿಜವಾದ ನಿರ್ದೇಶಕನಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವ ಈ ಸಂಘರ್ಷ, ಖಚಿತರೂಪ ಕೊಡುವ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಸಾಮರಸ್ಯದ ಹಂತ ಮುಟ್ಟುತ್ತದೆ; ಸಾವಯವತೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಸಂಘರ್ಷದಿಂದಲೇ ಹೊಸ ಶೋಧನೆಗೆ ದಾರಿಯಾಗಿ ಸಿನಿಮಾ ಬಂಧವೊಂದು ಖಚಿತವಾಗುತ್ತ ಹೊಸ ರೂಪದ ಉದಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಶೋಧನಾತ್ಮಕತೆ 'ಸಿನಿಮಾ' ಒಂದು

ಕಲೋದ್ಯಮವೆಂಬ ವಾಸ್ತವಿಕತೆಯ ಒತ್ತಡದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಹುಟ್ಟಲು ಸಾಧ್ಯ. ಇದು 'ಕಲಾತ್ಮಕ' ಮತ್ತು 'ವ್ಯಾಪಾರಿ' ಚಿತ್ರಗಳ ಉತ್ತಮಾಂಶಗಳ ತೇಪೆ ಕೆಲಸವಲ್ಲ; ಸೃಜನಶೀಲ ಸಮಸ್ಯೆಯ ಸವಾಲನ್ನು ಎದುರಿಸುವ ಶೋಧನಾತ್ಮಕತೆಯಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುವ ಸಿನಿಮಾರೂಪ.

ಇದಕ್ಕೆ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಾಗಿಯೇ ಒಂದು ವಿವರಣೆ ಕೊಡಬಹುದು. ಸಿನಿಮಾದಲ್ಲಿ ಮಾನಸಿಕ ಲೋಕ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ ಲೋಕ–ಎರಡೂ ಇವೆ. ಮಾನಸಿಕ ಲೋಕದ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡವರು 'ಕಲೆ'ಯನ್ನೂ ಆರ್ಥಿಕ ಲೋಕದ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಬೆನ್ನತ್ತಿದವರು 'ಉದ್ಯಮ'ವನ್ನೂ ಪ್ರಧಾನವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮಾನಸಿಕ ಲೋಕದವರು ಸಾಹಿತ್ಯಾದಿ ಕಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಬಯಸುವ ವೈಯಕ್ತಿಕತೆಯ ವೈಪರೀತ್ಯವನ್ನು ವಾದಕ್ಕೆ ತಿರುಗಿಸಿದರೆ, ಆರ್ಥಿಕ ಲೋಕದವರು ಮಾರಾಟದ ಮಹಿಮೆಯನ್ನು ಬಿತ್ತರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮಾನಸಿಕ ಲೋಕದವರಿಗೆ ಸೃಜನಶೀಲ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ತುಟ್ಟತುದಿಯಲ್ಲಿ ಕೂತ ಆದರ್ಶ ಮುಖ್ಯವಾದರೆ ಆರ್ಥಿಕ ಲೋಕದವರಿಗೆ ಲಾಭಕೋರತನವೇ ಆದರ್ಶವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಮಾನಸಿಕ ಲೋಕ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ ಲೋಕಗಳ ಆಂತರಿಕ ತಿಕ್ಕಾಟ – ತಳಮಳಗಳಿಂದಲೇ ದ್ವಂದ್ವವನ್ನು ಮೀರಿ 'ಸಿನಿಮಾ ಸೃಷ್ಟಿ' ನಡೆಯಬೇಕಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಆರ್ಥಿಕ ಲೋಕದವರು ಜನರ ಭಾವುಕತೆಯ ವೈಭವೀಕರಣದಲ್ಲಿ ಫಲ ಕಾಣತೊಡಗಿದರೆ, ಮಾನಸಿಕ ಲೋಕದವರು ಬೌದ್ಧಿಕ ವಾಸ್ತವತೆಯ ವೈಭವೀಕರಣದಲ್ಲಿ ಕಲಾತ್ಮಕ ಕೃತಕೃತ್ಯತೆ ಪಡೆಯುತ್ತಾರೆ. ಬುದ್ಧಿ–ಭಾವಗಳು ಒಗ್ಗೂಡುವ ಒಳತೋಟಿಯಿಂದಲೇ ಬದುಕಿನ ಕಟುವಾಸ್ತವತೆಯ ಹುಡುಕಾಟ ಸಾಧ್ಯವೆಂಬುದನ್ನು ಇಬ್ಬರೂ ಮರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಆರ್ಥಿಕ ಲೋಕದವರು ಮರೆಯುತ್ತಾರೆಂದರೆ ಅದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅವರಿಗೆ ಹಣದ ಹುಡುಕಾಟವೇ ಬದುಕು. ಆದರೆ ಮಾನಸಿಕ ಲೋಕದವರು ಆರ್ಥಿಕ ಲೋಕದವರಿಗೆ ಕೇವಲ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯಾಗುತ್ತ ಹೋಗುವುದರಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ವಂಚನೆಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಸಾಚಾ ಸಿನಿಮಾ ಸೃಷ್ಟಿ ಸಾಧ್ಯವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಉದ್ಯಮದ ವೈಪರೀತ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಉಡುಗಿ ಹೋಗದೆ ವ್ಯಕ್ತಿ ವೈಪರೀತ್ಯಗಳ ವೈಭವೀಕರಣವೇ ಕಲೆಯೆಂದು ಭಾವಿಸದೆ, ಸದಾ ಒಳಹೋರಾಟವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಉದ್ಯಮದ ಅತಿರೇಕ, ಭಾವುಕತೆಯ ವೈಭವೀಕರಣದಲ್ಲಿ ಭಾವಕೋಶದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನೇ ನಾಶಮಾಡಿದರೆ, ಕಲೆಯ ಹೆಸರಿನ ಅತಿರೇಕ, ಬುದ್ಧಿಯ ವೈಭವೀಕರಣದಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಿಕೋಶದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನೇ ನಾಶಮಾಡುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಭಾವ ಬುದ್ಧಿಗಳ ಮುಖಾ –ಮುಖಿಯ ಮಥನದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವ ಅಮೃತವಾಗಬೇಕು, ನಮ್ಮ ಸಿನಿಮಾ–ಕಲೋದ್ಯಮ.

ಇನ್ನೊಂದು ಮುಖ್ಯ ಅಂಶವನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು: ಚಲನಚಿತ್ರವು ಶ್ರಮ ಮತ್ತು ಸೃಜನಶೀಲತೆಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟಿಗೇ ಒಳಗೊಂಡಿರುವ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಮಾಧ್ಯಮ.

ಈ ಮಾಧ್ಯಮದಲ್ಲಿ ಶ್ರಮವೇ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಲೈಟ್‌ಬಾಯ್ ಮುಂತಾದವರು ಸೃಜನಶೀಲತೆಯೇ ಪ್ರಧಾನವಾದ ನಿರ್ದೇಶಕರಂಥವರೂ ಒಟ್ಟಿಗೇ ಕೆಲಸಮಾಡಬೇಕು. ಛಾಯಾಗ್ರಾಹಕ ಮತ್ತು ಸಂಕಲನಕಾರರು ಶ್ರಮ ಮತ್ತು ಸೃಜನಶೀಲತೆಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟಿಗೇ ದುಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಸಿನಿಮಾ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಮಾಧ್ಯಮವಾಗಿದೆ.

೧೯೮೫

ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಿನಿಮಾ

ಸಿನಿಮಾ, ಸಾಹಿತ್ಯದಂತೆ ಒಂದು ಕಲೆಯೆ?– ಈ ಪ್ರಶ್ನೆ ಸಿನಿಮಾದೊಂದಿಗೇ ಹುಟ್ಟಿರುವಂತಿದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ತುಂಬ ಹಿಂದಿನಿಂದಲೂ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಚರ್ಚೆಯಾಗಿರುವುದನ್ನು ನಾವು ಕಾಣಬಹುದು. ಸಿನಿಮಾವನ್ನು ಕಲೆಯಲ್ಲವೆಂದು ವಾದಿಸುವವರ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಎರಡು ಮುಖ್ಯಾಂಶಗಳಲ್ಲಿ ಕ್ರೋಡೀಕರಿಸಬಹುದು–

೧. ಸಿನಿಮಾ, ನಕಲು ಮಾಡುವುದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬೇರೇನನ್ನೂ ಸಾಧಿಸಲಾರದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದೊಂದು ಕಲೆಯಾಗಲಾರದು.

೨. ಸಿನಿಮಾ, ಯಂತ್ರಗಳ ಮೂಲಕ ಮೂಡುವ ಮಾಧ್ಯಮ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕಲಾತ್ಮಕ ಮಾಧ್ಯಮವಲ್ಲ.

ಈ ಎರಡು ಅಂಶಗಳು ಸಿನಿಮಾದ ಕೆಲಸ ನಕಲು ಮಾಡುವುದೆಂದೂ, ಯಂತ್ರಸಂಬಂಧಿಯಾದದ್ದು ಕಲೆಯಲ್ಲವೆಂದೂ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತವೆ. ಹಾಗಾದರೆ ಸಿನಿಮಾ ಎಂಬುದು ನೈಜತೆಯ ನಕಲು ಮಾತ್ರವೆ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಉತ್ತರಿಸಿಕೊಳ್ಳೋಣ.

ಒಂದು ವಾಸ್ತವಿಕ ಪ್ರದೇಶದ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಭಾಗವನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯದಂತೆ ಸಿನಿಮಾದಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ನಿಜ. ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಆ ಪ್ರದೇಶದ ಪ್ರತಿ ವಿವರಗಳನ್ನೂ ಕೊಡುತ್ತಾ ಹೋಗಬಹುದು. ಅಲ್ಲಿ ಚೌಕಟ್ಟೊಂದು ಅನಿವಾರ್ಯವೆನ್ನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಸಿನಿಮಾದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪ್ರದೇಶದ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಭಾವ, ಫ್ರೇಮಿನ ಮಿತಿಯಲ್ಲಿ ಮೂಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ವಿವರಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾದಂತೆ ಇಲ್ಲಿ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಏನಿದ್ದರೂ ಕ್ಯಾಮರಾ ಮೂಲಕ ನೋಡುವ ಕಲಾತ್ಮಕ ಕಣ್ಣು, ಆ ಪ್ರದೇಶದ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಭಾಗವನ್ನು ಮಿತಿಗೊಳಿಸಿ ಫ್ರೇಮಿನಲ್ಲಿ ತರುತ್ತದೆ.

ಸಾಹಿತಿಯ ಕಣ್ಣು ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾದರೆ, ನಿರ್ದೇಶಕನ ಕ್ಯಾಮರಾ ಕಣ್ಣು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಭಾಗಗಳಿಗೆ ಮಿತಿಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಈ ಮಿತಿಯೇ ಆ ಪ್ರದೇಶದ ಚಿತ್ರಣವನ್ನು ಕಲಾತ್ಮಕಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಪ್ರದೇಶವೊಂದು ಕ್ಯಾಮರಾ ಕಣ್ಣಿನಲ್ಲಿ ಸಂಯೋಜಿಸಲ್ಪಟ್ಟು ಕಲಾತ್ಮಕ ರೂಪ ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಸಿನಿಮಾ ಫ್ರೇಮೊಂದು ಒದಗಿಸುವ ಮಿತಿ ಕಲಾತ್ಮಕತೆಗೆ ಪೂರಕವಾಗುತ್ತದೆ.

ಆದರೆ ಸಿನಿಮಾದಲ್ಲಿ 'ವಾಸ್ತವ'ವು ವ್ಯತ್ಯಾಸಗೊಳ್ಳುವ ರೀತಿಯನ್ನೂ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿ ವಿವರವೂ ಪ್ರಪಂಚದಂತೆ ತೆರೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ಆದರೆ ಸಿನಿಮಾ ತನ್ನ ಬಣ್ಣದ ಇತಿ–ಮಿತಿ ಮತ್ತು ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಿಂದಾಗಿ ವಾಸ್ತವ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಬೇರೆ ರೀತಿ ಹಿಡಿದಿಡುತ್ತದೆ. ಈಗ ಒಂದು ಕಪ್ಪು–ಬಿಳುಪು ನೋಡುತ್ತಿದ್ದೇವೆಂದುಕೊಳ್ಳೋಣ. ಅದರಲ್ಲಿ ರಕ್ತ ಚಿಮ್ಮುವ ಒಂದು ದೃಶ್ಯ ಬರುತ್ತದೆಯೆಂದಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಿ, ಆಗ ಆ ಸಿನಿಮಾದಲ್ಲಿ ರಕ್ತ ಕೆಂಪಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಕಪ್ಪಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ನಾವು ಆ ಭಾಗವನ್ನು ತಪ್ಪೆಂದು ಭಾವಿಸದೆ ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ರಕ್ತವನ್ನು ಕಪ್ಪೆಂದು ವಿವರಿಸಿದರೆ ತಪ್ಪಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸಿನಿಮಾದಲ್ಲಿ ಅದು ಕಂಡರೆ ತಪ್ಪಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ 'ವ್ಯತ್ಯಾಸ'ವನ್ನೂ ನಾವು 'ವಾಸ್ತವ'ವೆಂಬಂತೆ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಈ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ರುಡಾಲ್ಫ್ ಹೇಯ್ಮರ್ 'ಆಂಶಿಕ ಭ್ರಮೆ' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ. (ವರ್ಣಚಿತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ರಕ್ತ ಕೆಂಪಾಗಿಯೇ ಕಂಡರೂ ವಿವಿಧ ವರ್ಣ ನೆಗೆಟೀವ್‌ಗಳ ಸಾಧ್ಯತೆ, ಇತಿ ಮಿತಿಗಳು ಬೇರೆಯೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆಯೆಂಬುದನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು.)

ಹೀಗೆ ಸಿನಿಮಾದಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವ ಪ್ರಪಂಚವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಂಯೋಜನೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಸ್ತ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆಂದ ಕೂಡಲೆ ಸಿನಿಮಾ ನೈಜತೆಗೆ ದೂರವೆಂದು ದೂರಲಾಗದು. ನೈಜತೆಯನ್ನು ತನ್ನದೇ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಹಿಡಿದಿಡುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಒಂದೊಂದು ಕಲೆ ಒಂದೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಧಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಖ್ಯಾತ ನಿರ್ದೇಶಕ ಪೊಡೋವ್ಕಿನ್‌ಗೆ ಪ್ರೇರಣೆ ಕೊಟ್ಟ ಕುಲೋಶೋವ್‌ನ ಹೇಳಿಕೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು – "ಎಲ್ಲ ಕಲೆಗೂ ಮೊದಲು ಒಂದು ಸಾಮಗ್ರಿ ಇರಬೇಕು. ಆನಂತರ ಈ ಸಾಮಗ್ರಿಯನ್ನು ಸಂಯೋಜಿಸುವ ವಿಧಾನ ಬೇಕು. ಈ ವಿಧಾನವೇ ಆಯಾ ಕಲಾ ಪ್ರಕಾರದ ವಿಶೇಷ ಅಳವಡಿಕೆ."

ಈ ಹೇಳಿಕೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿದರೆ, ಸಾಮಗ್ರಿ ಮತ್ತು ಸಂಯೋಜನೆಯ ತನ್ನದೇ ವಿಧಾನಗಳಿರುವುದರಿಂದ ಸಿನಿಮಾ ಸಹ ಒಂದು ಕಲೆಯಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು.

ಇನ್ನು ಯಂತ್ರಗಳ ಮೂಲಕ ಮೂಡುವ ಮಾಧ್ಯಮವಾದ್ದರಿಂದ ಸಿನಿಮಾ ಕಲೆಗೆ ಬೇರೊಂದು ಆಯಾಮ ಲಭ್ಯವಾಗಿದೆ. ಯಂತ್ರಗಳು ಬಳಕೆಯಾಗುವ ಯಾವುದೇ ಮಾಧ್ಯಮ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಉದ್ಯಮವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಯಂತ್ರಗಳ ಜೊತೆಗೇ ಸಾಮೂಹಿಕ ದುಡಿಮೆಯೂ ಸೇರಿರುತ್ತದೆ. ಯಂತ್ರಗಳ ಬಳಕೆ ಮತ್ತು ಸಾಮೂಹಿಕ ದುಡಿಮೆಗಳಿಂದ ಸಿನಿಮಾಕ್ಕೆ ಉದ್ಯಮದ ಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳೂ ಸೇರಿಕೊಂಡು ಸೃಜನಶೀಲತೆ ಹೊರಹೊಮ್ಮಬೇಕಾಗಿರುವುದರಿಂದ, ಸಿನಿಮಾವು ಕಲೆ ಮತ್ತು ಉದ್ಯಮ ಎರಡೂ ಆಗಿದೆ. ಯಂತ್ರ ನಾಗರಿಕತೆ ಮತ್ತು ಸೃಜನಶೀಲತೆಗಳು ಒಗ್ಗೂಡಿದ ಸಿನಿಮಾವನ್ನು ನಾನು 'ಕಲೋದ್ಯಮ' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇನೆ. (ಈ ಬಗ್ಗೆ ವಿವರವಾದ ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಬರೆದಿದ್ದೇನೆ) ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಸಿನಿಮಾ ಒಂದು ಕಲೆಯೇ ಅಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ವಾದಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲೀವರೆಗಿನ ವಿವರಣೆ ಉತ್ತರವಾಗುತ್ತದೆಯೆಂದು ಭಾವಿಸಬಹುದು.

ಸಾಹಿತ್ಯಾದಿ ಇತರ ಕಲೆಗಳು ಒಂದೊಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಕಲೆಗಳಾಗಿದ್ದರೆ, ಸಿನಿಮಾ ವಿವಿಧ ಕಲೆಗಳ ಕ್ರಮಬದ್ಧ ಕ್ರೋಢೀಕರಣವಾಗಿದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಸಂಗೀತ, ನೃತ್ಯ, ನಾಟಕ–ಇತ್ಯಾದಿ ಕಲೆಗಳೆಲ್ಲ ಕೇಂದ್ರ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿ ಕ್ರೋಢೀಕರಣಗೊಂಡು ದುಡಿಯುತ್ತವೆ.

ಇನ್ನು ಮುಂದೆ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಿನಿಮಾಗಳನ್ನು ಕೆಳಕಂಡ ಅಂಶಗಳಲ್ಲಿ ಹೋಲಿಸೋಣ.

೧. ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಪದಗಳು ಅತ್ಯವಶ್ಯಕ. ಆದರೆ ಪದಗಳಿಗೆ ತನಗೆ ತಾನೇ ಧ್ವನಿಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅರ್ಥಪರಂಪರೆಗಳು ಕೂಡಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಪದಗಳನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಜೋಡಿಸಿದಾಗ ಅವಕ್ಕೆ ಜೀವ ಬರುತ್ತದೆ; ಅರ್ಥದ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಹೆಚ್ಚುತ್ತವೆ. ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಪದಗಳಿದ್ದಂತೆ ಸಿನಿಮಾಕ್ಕೆ ಶಾಟ್‌ಗಳು (Shots). ಶಾಟ್‌ಗಳು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿದ್ದಾಗ ಯಾವ ಅರ್ಥವೂ ಹೊರಡುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಕ್ರಮಬದ್ಧ ಜೋಡಣೆಯಲ್ಲಿ ದೃಶ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿ ಅದಕ್ಕೊಂದು ಅರ್ಥವಿನ್ಯಾಸ ದೊರಕುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಶಾಟ್‌ಗಳನ್ನು ಜೋಡಿಸುವ ಕ್ರಮ ಅರ್ಥವಿನ್ಯಾಸದ ಮೇಲೆ ಪರಿಣಾಮ ಬೀರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನೇ ಪೊಡೋವ್ಕಿನ್– "ಸಂಪೂರ್ಣ ಸಿದ್ಧವಾದ ಸಿನಿಮಾದ ಶಾಟ್‌ಗಳು ಕವಿಗೆ ಪದಗಳು ದುಡಿಯುವಂತೆಯೇ ಉಪಯುಕ್ತವಾಗುತ್ತವೆ" ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಶಾಟ್ ಜೋಡಣೆಯ ವಿಧಾನವನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ಆತ ಕೊಡುವ ವಿವರಣೆಯನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಬಹುದು.

ಪೊಡೋವ್ಕಿನ್ ಮೂರು ಶಾಟ್‌ಗಳನ್ನು ನಮ್ಮೆದುರು ಇಡುತ್ತಾನೆ.

೧. ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬ ನಸುನಗುತ್ತಿದ್ದಾನೆ.

೨. ಒಂದು ರಿವಾಲ್ವರನ್ನು ಗುರಿ ಇಡಲಾಗಿದೆ.

೩. ಅದೇ ವ್ಯಕ್ತಿ ಹೆದರಿದ್ದಾನೆ.

ಈ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಶಾಟ್‌ಗಳನ್ನು ಜೋಡಿಸಿದಾಗ ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬ ಭಯಗೊಂಡದ್ದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಆದರೆ ಇದೇ ಶಾಟ್‌ಗಳನ್ನು ತಿರುಗು ಮುರುಗು ಮಾಡಿದರೆ ಭಯಗೊಂಡಿದ್ದ ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬ ರಿವಾಲ್ವರನ್ನು ಕಂಡು ನಿರ್ಲಕ್ಷ್ಯದಿಂದ ನಸುನಕ್ಕಂತೆ ಅರ್ಥವಾಗಬಹುದು. ಹೀಗೆ ಶಾಟ್‌ಗಳ ಸಂಕಲನ ಸಿನಿಮಾದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ಕೆಲಸವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಈ ಜೋಡಣೆಯ ಕ್ರಮ ಸಿನಿಮಾ ಸ್ಕ್ರಿಪ್ಟ್‌ನಲ್ಲೆ ನಿರ್ಧಾರಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಸಂಕಲನದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಪಸ್ವಲ್ಪ ಬದಲಾವಣೆಗಳಾಗಬಹುದೇ ಹೊರತು ಇಡೀ ಚಿತ್ರದ ಕ್ರಮವನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಲಾಗದು.

೨. ಸಾಹಿತ್ಯ, ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅನುಭವದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾದರೆ, ಸಿನಿಮಾ ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬನಲ್ಲಿ – ಅಂದರೆ ಚಿತ್ರ ಕತೆಗಾರನಲ್ಲಿ – ಮೊದಲು

ರೂಪುಗೊಂಡು, ಆನಂತರ ವಿವಿಧ ವ್ಯಕ್ತಿ-ಮಾಧ್ಯಮಗಳ ಮೂಲಕ ಪುನರ್ರೂಪಗೊಳ್ಳುವ ಕಲೋದ್ಯಮ. ನನ್ನ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಒಂದು ನೇರ ಸೃಷ್ಟಿಯಾದರೆ, ಸಿನಿಮಾ ಒಂದು ಪುನರ್‌ಸೃಷ್ಟಿ. ಸಿನಿಮಾದ 'ಸೃಷ್ಟಿ' ನಿರ್ದೇಶಕನ ಶೂಟಿಂಗ್ ಸ್ಕ್ರಿಪ್ಟ್ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಮುಗಿಯುತ್ತದೆ. ಉಳಿದದ್ದು ಏನಿದ್ದರೂ ಕಲಾವಿದರು, ಕ್ಯಾಮರಾ ಸಂಕಲನ, ಸಂಸ್ಕರಣ, ಸಂಗೀತ – ಇತ್ಯಾದಿಗಳ ಮೂಲಕ ಅದನ್ನು ಪುನರ್‌ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ಕೆಲಸ. ಕೇವಲ ಸ್ಕ್ರಿಪ್ಟ್ ಸಿನಿಮಾ ಎನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ, ನಿಜ. ಆದರೆ ನಿಜವಾದ ಸ್ಕ್ರಿಪ್ಟ್ ಎನ್ನುವುದು ತೆರೆಯ ಮೇಲೆ ಬರಬೇಕಾದ ಸಿನಿಮಾವನ್ನು ರೂಪಿಸಿಬಿಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವ್ಯಕ್ತಿ ವಿಧಾನಗಳ ಮೂಲಕ ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಕ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಿನಿಮಾ ಸಾಹಿತ್ಯದಂತೆ ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾತ್ರವಾಗಿರದೆ, ಸೃಷ್ಟಿ ಮತ್ತು ಪುನರ್‌ಸೃಷ್ಟಿಗಳಿಂದ ಕೂಡಿರುತ್ತದೆ.

೩. ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಭಾವಗಳ ಕ್ರಮಬದ್ಧ ನಿರೂಪಣೆಗೆ ಅವಕಾಶವಿದೆ. ಆದರೆ ಸಿನಿಮಾದಲ್ಲಿ ಈ ಕ್ರಮಬದ್ಧತೆಯಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಒಂದು ದುಃಖದ ಸನ್ನಿವೇಶವೆಂದಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಿ. ಈ ಒಂದು ಚಿಕ್ಕ ಸನ್ನಿವೇಶದ ಮಾತು ಮತ್ತು ಅಭಿನಯಗಳು ಶಾಟ್‌ಗಳಲ್ಲಿ ತುಂಡರಿಸಲ್ಪಡುತ್ತವೆ. ಮೊದಲನೆಯದು ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ, ಕೊನೆಯದು ಮೊದಲಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರೀಕರಣವಾಗುವುದೂ ಉಂಟು. ಜೊತೆಗೆ ಶಾಟ್‌ನಿಂದ ಶಾಟ್‌ಗೆ ನಡುವೆ ಬಿಡುವು. ಹೀಗೆ ಮೊದಲು ಭಾವಕೋಶವನ್ನು ತುಂಡರಿಸಿ, ಚಿತ್ರೀಕರಿಸಿ, ಆಮೇಲೆ ಸಂಕಲನದಲ್ಲಿ ಭಾವವನ್ನು ಕ್ರಮಬದ್ಧವಾಗಿ ಜೋಡಿಸಿ, ಜೀವ ಕೊಡುವ ಕಲೆ ಸಿನಿಮಾಕ್ಕೇ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದದ್ದು. ಇದೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಭಾವಕೋಶದ ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ.

೪. ಸೃಷ್ಟಿಕ್ರಿಯೆ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹೀಗೆ ಭಿನ್ನವಾದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಿನಿಮಾಗಳು ಅನುಭವ ಪರಿಣಾಮದ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಮತ್ತಷ್ಟು ಭಿನ್ನವಾಗಿವೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯೊಂದನ್ನು ನಾವು ಓದುವಾಗ ಹಿಂದಿನ ಪುಟಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದರೆ ಮತ್ತೆ ಹಿಂಗಿರುಗಬಹುದು. ಆದರೆ ಸಿನಿಮಾ ನೋಡುವಾಗ ಹಿಂದಿನ ದೃಶ್ಯಕ್ಕೆ ಹೋಗುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಪುಸ್ತಕವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬನೇ ಓದುತ್ತಿದ್ದರೆ, ಸಿನಿಮಾವನ್ನು ಸಾವಿರಾರು ಜನ ಒಟ್ಟಿಗೇ ನೋಡುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಸಿನಿಮಾವನ್ನು ಸಮೂಹದ ನಡುವೆ ನೋಡುವುದರಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಿ ಕೆಲವು ಸಾರಿ ತನ್ನ ಇಚ್ಛೆಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿಯೂ ಪ್ರಕ್ರಿಯಿಸುವ ಸಂಭವವುಂಟು ಅಥವಾ ಒಟ್ಟು ಸಮೂಹದ ಪ್ರಧಾನ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯ ಪ್ರಭಾವ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮೇಲೆ ತನಗೆ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲದೆ ಆಗುವುದುಂಟು. ಒಂದು ದೃಶ್ಯದಲ್ಲಿ ನಗಬೇಕು ಎನ್ನಿಸದಿದ್ದರೂ ಬಹುಪಾಲು ಜನ ನಗುತ್ತಿರುವಾಗ ತಾನೂ ನಗಬಹುದು. ಅಥವಾ ಇಡೀ ಥಿಯೇಟರಿನ ಗಾಂಭೀರ್ಯದಲ್ಲಿ ತಾನೂ ಪಾಲುದಾರನಾಗಬಹುದು. ಹೀಗೆ ಸಿನಿಮಾದಂಥ ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮದ ಅನುಭವ ಪರಿಣಾಮ, ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ, ವ್ಯಕ್ತಿಯಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ತಲುಪಿದರೆ, ಸಿನಿಮಾ

ನಿರ್ದೇಶಕನ ನೇತೃತ್ವದಲ್ಲಿ ಸಮೂಹವೊಂದರಿಂದ ರೂಪುಗೊಂಡು ಸಮೂಹಕ್ಕೆ ತಲುಪುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಒಟ್ಟಿಗೇ ಒಂದು ಸಮೂಹಕ್ಕೆ ತಲುಪಬೇಕೆಂದರೆ ಅದು ಬೇರೆ ಮಾಧ್ಯಮದ ಸಹಕಾರ ಪಡೆಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಿನಿಮಾ ತನ್ನ ಸೃಷ್ಟಿಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲೇ ಬೇರೆ ಮಾಧ್ಯಮಗಳ ಸಾವಯವ ಸಂಬಂಧ ಸ್ಥಾಪಿಸುತ್ತದೆ.

೫. ಕಡೆಯದಾಗಿ, ಸೃಜನಶೀಲ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಕುರಿತಂತೆ ಸಿನಿಮಾ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯಗಳನ್ನು ಹೋಲಿಸಿದರೆ, ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲೇ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೆಚ್ಚೆಂದು ಅರಿವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಿನಿಮಾಕ್ಕೆ ಹಣದ ಅಗತ್ಯವಿದ್ದು ನಿರ್ಮಾಪಕನ ನಿಯಂತ್ರಣವಿರುತ್ತದೆಯೆಂಬುದು ನನ್ನ ಈ ಮಾತಿಗೆ ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣವಲ್ಲ. ನಿರ್ಮಾಪಕನ ನಿಯಂತ್ರಣವನ್ನು ಬದಿಗಿಟ್ಟು ಕೇವಲ ಸೃಷ್ಟಿಕ್ರಿಯೆ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ, ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕಿರುವ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಸಿನಿಮಾಕ್ಕಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬನೇ ಸೃಷ್ಟಿಸುವುದರಿಂದ ಅವನಿಗಿಷ್ಟವಾದಂತೆ ರಚಿಸಬಹುದು. ಅಲ್ಲಿ ನೇರವಾಗಿ ಅವನದೇ ಛಾಪು ಬೀಳಲು ಸಾಧ್ಯ. ಆದರೆ ಸಿನಿಮಾದಲ್ಲಿ ಹಾಗಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ನಿರ್ದೇಶಕನ ಸೃಷ್ಟಿ ವಿಧಾನವು ಕಲಾವಿದರ ಮೂಲಕ, ಛಾಯಾಗ್ರಾಹಕನ ಮೂಲಕ, ಸಂಗೀತ ನಿರ್ದೇಶಕನ ಮೂಲಕ, ಹೀಗೆ ಅನೇಕರನ್ನು ಹಾದು ರೂಪುಗೊಳ್ಳಬೇಕಾದ್ದರಿಂದ ಸ್ವಲ್ಪವಾದರೂ ತನ್ನ ಮೂಲಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಿರ್ದೇಶಕನಿಗೆ ಎಷ್ಟೇ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಕೊಟ್ಟರೂ ಅದು ಹಂಚಿಕೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಈ ಹಂಚಿಕೆಯಿಲ್ಲ. ಸಿನಿಮಾ ನಿರ್ದೇಶಕ ತನ್ನ ಭಾವ ಬುದ್ಧಿಗಳನ್ನು ಬೇರೆಯವರಲ್ಲಿ ಬಿತ್ತಿ ಬೆಳೆಯುವ ಸವಾಲನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿಯೇ ತನ್ನ ಸೃಜನಶೀಲ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಇದು ಸಿನಿಮಾ ಸೃಷ್ಟಿಯ ವಾಸ್ತವಿಕ ಸಂಗತಿ.

೧೯೮೬

ಸಿನಿಮಾದಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಮತ್ತು ವರ್ಗ

"ಭಾರತ – ಮುಸ್ಲಿಮರು ಮತ್ತು ಹಿಂದುಗಳ ನಡುವೆಯಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ ಕುಲ–ಕುಲದ ನಡುವೆ ಜಾತಿ – ಜಾತಿಯ ನಡುವೆ ವಿಭಜಿತವಾದ ದೇಶ..... ಇಂತಹ ದೇಶ ಸುಲಿಗೆದಾರರಿಗೆ ಸುಲಭವಾದ ಬಲಿಯಲ್ಲವೆ?"

– ಇದು ೧೮೫೩ರ ಜುಲೈ ೨೨ರಂದು ಕಾರ್ಲ್‌ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಹೇಳಿದ ಮಾತು. ಜಗತ್ತಿನ ಜ್ಞಾನಲೋಕಕ್ಕೆ ವಿಶಿಷ್ಟ ತತ್ವ–ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಕೊಡುಗೆ ಕೊಟ್ಟು ವರ್ಗ ಹೋರಾಟವನ್ನು ಒತ್ತಿ ಹೇಳಿದ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ನ ಈ ಮಾತಿಗೆ ಮಹತ್ವವಿದೆ. ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಅರ್ಥವ್ಯವಸ್ಥೆಯೊಂದಿಗೆ ಈಗ ಸ್ವಲ್ಪ ಬೇರೆ ಬಣ್ಣ ಕಾಣಿಸುತ್ತಿರಬಹುದಾದರೂ ಜಾತಿ ಪದ್ಧತಿಯ ಕರಾಳ ಕೈಕಸಬು ನಿಂತಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಮೂಲದ ಪ್ರಕಾರ ಈ ದೇಶದಲ್ಲಿ ೮೦೦ ಪ್ರಮುಖ ಜಾತಿಗಳೂ ೫,೦೦೦ ಉಪಜಾತಿಗಳೂ ಇವೆ.

ಜಾತಿ ಮತ್ತು ವರ್ಗ ಪದ್ಧತಿಗಳು ಒಟ್ಟಾರೆ ದುಡಿಯುವ ಜನರನ್ನು ಮಾನವೀಯ ಹಕ್ಕುಗಳಿಂದ ವಂಚಿಸಿವೆ. ಮನುಸ್ಮೃತಿಯ ಪ್ರಕಾರ ಶೂದ್ರ (ದುಡಿಯುವ ಜಾತಿ ಸಮೂಹ) ಇರುವುದೇ ಮೇಲ್ವರ್ಣಗಳ ಸೇವೆಗಾಗಿ. ಸೇವೆಯೇ ಅವನ ಏಕೈಕ ಕರ್ತವ್ಯ. ಮನುವಿನ ಪ್ರಕಾರ ದುಡಿಯುವ ಶೂದ್ರನ ನೆಲೆ ಯಾವುದೆಂಬುದನ್ನು ಕೆಳಗಿನ ಕೆಲ ಅಂಶಗಳು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತವೆ.

೧. ಶೂದ್ರನ ಬಳಿ ಇರುವ ಯಾವುದೂ ಅವನದಲ್ಲ. ಅವನ ಎಲ್ಲವೂ ಯಜಮಾನನಿಗೆ ಸೇರಬೇಕು.

೨. ಗುಲಾಮಗಿರಿಯೇ ಅವನಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಗತವಾಗಿದೆ.

೩. ಕಾಗೆ, ನಾಯಿ, ಬೆಕ್ಕು, ಕಪ್ಪೆಗಳನ್ನು ಕೊಂದ ಪಾಪ ಪರಿಹಾರಕ್ಕೆ ಆಚರಿಸಬೇಕಾದ ಪ್ರಾಯಶ್ಚಿತ್ತವನ್ನು ಶೂದ್ರನನ್ನು ಕೊಂದಾಗ ಆಚರಿಸಿದರೆ ಸಾಕು.

– ಇತ್ಯಾದಿ

ನಮ್ಮ ಚರಿತ್ರೆ, ಶ್ರಮದ ಮೌಲ್ಯ–ಮಹತ್ವಗಳನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಶೋಚನೀಯ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿಟ್ಟಿದ್ದಕ್ಕೆ ಇದಕ್ಕಿಂತ ಸಾಕ್ಷಿ ಬೇರೇನು ಬೇಕು? ಶ್ರಮಕ್ಕೆ 'ಸೇವೆ'ಯ ಮೌಲ್ಯ ಬಂದಾಗ ಶರಣಾಗತ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲೇ ಮನುಷ್ಯ ಉಳಿಯುತ್ತಾನೆ. ಶರಣಾಗತಿಯನ್ನು ಸೇವೆ, ಕರ್ತವ್ಯಗಳೆಂಬ ಮಾತುಗಳ ಮೂಲಕ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಇಲ್ಲಿ ಆದದ್ದೂ ಇದೇ. ಕರ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯ ಜೊತೆಗೆ ವರ್ಣಪದ್ಧತಿಗೆ 'ಪುರುಷಾರ್ಥ'ದ

ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿ ಪೌರಾಣಿಕ ಮಹತ್ವವನ್ನು ತಂದುಕೊಟ್ಟಿದ್ದರಿಂದ ದುಡಿಯುವ ಜನರು ತಮ್ಮ ಹಕ್ಕಿನ ಅರಿವು ಪಡೆಯುವುದು ಅಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು. ಬ್ರಹ್ಮನ ಬಾಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ-ಧರ್ಮಕ್ಕೆ, ತೋಳುಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಕ್ಷತ್ರಿಯ-ಶಕ್ತಿಗೆ, ಹೊಟ್ಟೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ವೈಶ್ಯ-ಸಂಪತ್ತಿಗೆ, ಕಾಲುಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಶೂದ್ರ ಕಾಮಕ್ಕೆ ಸಂವಾದಿಯೆಂದು ಪುರುಷಾರ್ಥದ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಒದಗಿಸಿದ ಮೇಲೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ಶೂದ್ರ ಹಕ್ಕಿನ ಬಗೆಗೆ ಯೋಚಿಸುವುದಾದರೂ ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯ? ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಪದ್ಧತಿ ಚಾಲ್ತಿಗೆ ಬಂದು ತನ್ನದೇ ಮೌಲ್ಯವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿತು. ಇದು ರೂಪಿಸಿದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ರಾಜ ಮಹಾರಾಜರ ಮತ್ತು ಭೂಮಾಲೀಕರ ವಿಲಾಸ ವಿಭ್ರಮಗಳೇ ಸಮೃದ್ಧಿಯ ಸಂಕೇತಗಳು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ನಮ್ಮ ಬಹುಪಾಲು ಪೌರಾಣಿಕ - ಐತಿಹಾಸಿಕ ಚಲನಚಿತ್ರಗಳು ಈ ವಿಲಾಸ ವಿಭ್ರಮಗಳ ಸಮೃದ್ಧಿಯನ್ನು ಸೆರೆಹಿಡಿಯುವುದರಲ್ಲೇ ಸುಖ – ಸಿರಿ ಎರಡನ್ನೂ ಕಂಡಿವೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಆರ್ಥಿಕ ಅಸಮಾನತೆಯ ಸ್ಪಷ್ಟ ಗೆರೆಗಳನ್ನುಳ್ಳ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಮುಖ ಲಕ್ಷಣವೇ ವಿಲಾಸ, ವಿಭ್ರಮ, ಲೀಲಾ ವಿನೋದಗಳು. ಇದಾವುದೂ ದುಡಿಯುವ ಜನಕ್ಕೆ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವಿರಲಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಅವನ ಸುಖದ ಕಲ್ಪನೆಯೆಲ್ಲಾ ಸೇವಾ ನಿರ್ವಹಣೆಯ ಕರ್ತವ್ಯದಲ್ಲಿತ್ತು. ಸುಖ ಎನ್ನುವುದು 'ಸ್ವರ್ಗ'ವಾಗಿ ಅದನ್ನು ಅನುಭವಿಸಲಾಗದ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿದ್ದ ಸಾಮಾನ್ಯಜನಕ್ಕೆ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಅರ್ಥ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನ ನೆಲೆಯೊಂದು ದೊರಕಿತಾದರೂ ಹಳೆಯ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಕರಗಿಹೋಗಲಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ಹಿಂದಿನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಾಕಾರ ರೂಪವೆಂಬಂತೆ ಬಂದ ಪೌರಾಣಿಕ-ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಚಿತ್ರಗಳು ಭ್ರಾಮಕ ಲೋಕದ ಸುಖ ತಂದುಕೊಡುವಲ್ಲಿ ಯಶಸ್ವಿಯಾದವು. ಗತ 'ವೈಭವ'ದ ನೆನಪು ಮಾಡಿ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಮುದಗೊಳಿಸುವಲ್ಲಿ ಚಲನಚಿತ್ರದ ತಾಂತ್ರಿಕತೆಯೂ ಸಾಕಷ್ಟು ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ತಾಂತ್ರಿಕ ಸೌಲಭ್ಯಗಳಿಂದಲೇ ಸಂಯೋಜಿಸಲ್ಪಡುವ 'ಸಮೃದ್ಧಿ' ಒಂದೇ ಉಸಿರಿನಲ್ಲಿ ದೃಶ್ಯವೈಭವವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುತ್ತ ಹೋಗುವುದರಿಂದ, ನಿಜ ಸಮೃದ್ಧಿಯಿಂದ ವಂಚಿತನಾದ ಪ್ರೇಕ್ಷಕ ಮೆಲುಕುವಿಕೆಯಲ್ಲೆ ಮುದ ಕಾಣುತ್ತಾನೆ. ಅಂದರೆ ಆಧುನಿಕ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸುವುದರೊಂದಿಗೆ ಪ್ರಾಚೀನತೆಯನ್ನು ಪುನರ್‌ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ಮಾಧ್ಯಮಗಳಿಗೆ ಪ್ರಬಲ ಸಾಧನವೂ ಆಯಿತು.

ಅರೆ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಹಾಗೂ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಪದ್ಧತಿಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪ ಬದಲಾವಣೆ ಕಾಣುವುದು ಸಹಜ. ಆರ್ಥಿಕ ಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲಾದ ಬದಲಾವಣೆಗಳು ಮನುಷ್ಯ ಸಂಬಂಧಗಳ ಮೇಲೂ ಪ್ರಭಾವಬೀರುತ್ತವೆ; ನಿಜ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಗತಿಯ ಹೆಜ್ಜೆಗಳು ಮೂಡುತ್ತಲೇ ಶೋಷಣೆಯ ಹೊಸರೂಪಗಳೂ ಮೂಡತೊಡಗಿವೆ. ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಯೆಂದರೆ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಪದ್ಧತಿಯಿಂದುಂಟಾದ ಸಾಮೂಹಿಕ ಉತ್ಪಾದನೆ ಮತ್ತು ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದ ಉದಯ. ಈ ವರ್ಗ ಸಮಾಜದ ವಿಷಮ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆಯೆಂದರೆ ಬಿರ್ಲಾ ಅವರ

ಸಂಪತ್ತು ಬೆಳೆದ ಶೀಘ್ರಗತಿ. ಗಣರಾಜ್ಯವಾದಾಗ ಕೇವಲ ೧೫೦ ಕೋಟಿ ರೂ.ಗಳಿದ್ದ ಅವರ ಸಂಪತ್ತು ೧೯೬೬ರಲ್ಲಿ ೪೫೮ ಕೋಟಿಯಾಗಿ ೧೯೭೬ರಲ್ಲಿ ೧೦೫೬ ಕೋಟಿಗೆ ಏರಿ ಈಗ ಸುಮಾರು ೨೦೪೦ ಕೋಟಿಯೆತ್ತರಕ್ಕೆ ಹೋಗಿದೆ. ಆದರೆ ನಮ್ಮ ಪಂಚವಾರ್ಷಿಕ ಯೋಜನೆಗಳನ್ನಾಧರಿಸಿದ ಬಡ್ಜೆಟ್ ಮೊದಲ ಯೋಜನೆಯಿಂದಲೇ ೫೩೨ ಕೋಟಿ, ೧೧೩೩ ಕೋಟಿ, ೨೦೬೦ ಕೋಟಿ– ಹೀಗೆ ಕೊರತೆಯನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುತ್ತಾ ಕಂದಕಕ್ಕೆ ಇಳಿದಿದೆ. ದೇಶದ ಬಡ್ಜೆಟ್‌ನ ಕೊರತೆಯ ಮೌಲ್ಯ ಇಳಿಯುವುದಕ್ಕೂ ಖಾಸಗಿ ಕುಟುಂಬಗಳ ಸಂಪತ್ತು ಏರುತ್ತಾ ಹೋಗಿರುವುದಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಈ ಮಧ್ಯೆ ಇಡೀ ರಾಷ್ಟ್ರದಲ್ಲಿ ೨೨ ಲಕ್ಷಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚು ಜನ ಜೀತಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲಿ ನರಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಊಳಿಗದವರಾಗಿ ಉಸಿರಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ.

ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಪದ್ಧತಿಯ ಪ್ರತಿಪಾದಕರಾದ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿಗಳು ಕೊಟ್ಟ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೌಲ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಪತ್ತಿನ ಕ್ರೋಡೀಕರಣಕ್ಕೆ ಮೊದಲ ಸ್ಥಾನ ಸಲ್ಲಬೇಕು. ಸ್ವಾರ್ಥ ಲಾಭಕೋರತನಗಳೇ ಇಲ್ಲಿ ಆದರ್ಶ. ಆದರೆ ಇದಿಷ್ಟೇ ಸಾಕಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ 'ಸೇವೆ' ಇಲ್ಲಿ 'ತ್ಯಾಗ'ವಾಯಿತು. 'ದಾನ' ದೊಡ್ಡ ಮೌಲ್ಯವಾಯಿತು. ಹಕ್ಕು ಮತ್ತು ಹೋರಾಟಗಳು ಮಾನವೀಯ ಮೌಲ್ಯಗಳಾಗುವ ಬದಲು ತ್ಯಾಗ ದಾನಗಳು ಆ ಜಾಗವನ್ನು ಆಕ್ರಮಿಸಿದಾಗ ಹುಟ್ಟುವ ಆದರ್ಶ ಭೂದಾನ, ಆತ್ಮ ಪರಿವರ್ತನೆಗಳು ತಾನೆ? ಸ್ವಾರ್ಥ, ಲಾಭಕೋರತನಗಳನ್ನು ಮುಚ್ಚಿಹಾಕಲು ತ್ಯಾಗ, ದಾನಾದಿಗಳು ಸಹಾಯಕವೆಂಬ ಸತ್ಯ ಸಾಮಾನ್ಯರಿಗೆ ಅಂದರೆ ದುಡಿಯುವ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ತಕ್ಷಣ ಗೊತ್ತಾಗುವುದು ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯ? ಹೀಗಾಗಿ, ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಪದ್ಧತಿಯ ಶೋಷಣಾ ಕ್ರಮಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಆದರ್ಶ ಮತ್ತು ಮೌಲ್ಯಗಳ ಮುಸುಕು ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ, ಆದರ್ಶಮಯತೆ ಮತ್ತು ಮೌಲ್ಯನಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುವ ಸಾಮಾನ್ಯಜನ ಸಮುದಾಯ ಒಳಸಂಚನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳದೆ ಹೇರಿದ್ದನ್ನೆಲ್ಲ ತನ್ನದೆಂದೇ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ತನ್ನ ಶ್ರಮದ ಉತ್ಪಾದನೆಯೇ ತನ್ನದಾಗದೆ ಬೇರೆಯವರ ಸ್ವತ್ತಾಗುವ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಮಾನಸಿಕ ಸ್ಥಿತಿ ಸ್ವಾಭಾವಿಕ. ಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ದುಡಿಯುವ ರೈತ – ಕೂಲಿಗಾರರಿಗಾಗಲಿ, ಬೆವರು ಸುರಿಸುವ ಕಾರ್ಮಿಕರಿಗಾಗಲಿ ತಾವೇ ಉತ್ಪಾದಿಸಿದ ಸರಕಿಗೆ ಒಡೆಯರಾಗುವ ಅಥವಾ ಒಡೆತನದಲ್ಲಿ ಪಾಲು ಪಡೆಯುವ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ನಿಗದಿತ ವೇತನ ಮಾತ್ರವುಂಟು. ತಮ್ಮ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲ ಕ್ಷಣಗಳನ್ನೇ ಕದಿಯುತ್ತಿರುವ ಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲಿ ಅವರು ತಮ್ಮದೆಂದು ಭಾವಿಸುವ ಶ್ರಮದ ಪಾಲನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವರು ಇದ್ದಲ್ಲೇ ಪರಕೀಯರು. ಈ ಪರಕೀಯತೆಯನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯ ಸ್ಥಿತಿಯೆಂಬಂತೆ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿರುವ ಅವರು ಇದಕ್ಕೆ ಮೂಲವಾದ ಮೌಲ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳಿಗೆ ಶರಣಾಗುವುದು ಸಹಜ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ತ್ಯಾಗ, ದಾನ, ಬಲಿದಾನಗಳು ಬೇರೆಯವರ ಸ್ವಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾಗುವ ಸಂಚು ಇವರಿಗೆ

ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅವು ತಮ್ಮವೇ ಮೌಲ್ಯಗಳೆಂದು ಪರಿಪಾಲಿಸುವ ಜನ ಜಾಸ್ತಿಯಾಗುತ್ತಾರೆ. ತಮ್ಮ ಲಾಭಕ್ಕಾಗಿ ಸಮೂಹವನ್ನೇ ನಂಬಿರುವ ಮಾಧ್ಯಮಗಳು ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಪರಿಶೀಲನೆಗಿಂತ, ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯನ್ನು ಬಯಸುತ್ತವೆ. ವರ್ಗ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿರುವ ಶೋಷಣೆಯ ಸೂಕ್ಷ್ಮಸ್ತರಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗದೆ ಅಥವಾ ಮನದಟ್ಟಾಗದೆ ಬಹುಜನ ಮನ್ನಣೆಯ ಮೌಲ್ಯ – ಆದರ್ಶಗಳ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಮುಂದಿಡುತ್ತವೆ. ಆಗಲೇ 'ಭೂದಾನ'ದಂಥ ಚಲನಚಿತ್ರ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. 'ಬಂಗಾರದ ಮನುಷ್ಯ' ವಿಜೃಂಭಿಸುತ್ತದೆ; 'ಕಸ್ತೂರಿ ನಿವಾಸ' ಕಲಕುತ್ತದೆ; 'ಅಮೃತಗಳಿಗೆ' ಬರುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಚಲನಚಿತ್ರಗಳು ಈಗಾಗಲೇ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅಂದರೆ ಜನಸಾಮಾನ್ಯ ಮಾನಸಿಕ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಆದರ್ಶಮಯತೆಯನ್ನು ಮೀರುವುದಿಲ್ಲ; ಹಿಡಿದು ಅಲುಗಾಡಿಸುವುದಿಲ್ಲ; ಪರೀಕ್ಷೆಗೆ ಒಡ್ಡುವುದಿಲ್ಲ, ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರ ಬದಲು ಒಳ್ಳೆಯ ಹಾಗೂ ಕೆಟ್ಟ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ಮಾದರಿಗಳು ಮನುಷ್ಯ ಪಾತ್ರಗಳಾಗಿ ತಮ್ಮ ಕರ್ತವ್ಯ ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತವೆ.

ಮುಂದೆ ಹೋರಾಟದ ಮನೋಭಾವ ಬಲಿಯುತ್ತ ಬಂದಾಗಲೂ ಇಂಥ ಮಾದರಿಗಳ ಸೃಷ್ಟಿ ನಿಂತಿಲ್ಲ. ಒಳ್ಳೆಯ – ಕೆಟ್ಟ, ಬಡವ–ಬಲ್ಲಿದ, ಜಾತಿವಾದಿ–ಜಾತಿ ವಿರೋಧಿ, ಹೀಗೆ ಮಾದರಿಗಳು ರೂಪುಗೊಂಡಿವೆ. ಆಗ 'ಭಾಗ್ಯಜ್ಯೋತಿ'ಯಂಥ ಚಿತ್ರ ಅಂತರ್‌ಜಾತಿಯ ವಿವಾಹವನ್ನು ವಸ್ತುವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡೂ ಯಶಸ್ವಿಯಾಗುತ್ತದೆ. 'ಭೂತಯ್ಯನ ಮಗ ಅಯ್ಯು' ಬಡವ – ಬಲ್ಲಿದರ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತ ಮೆಚ್ಚುಗೆ ಪಡೆಯುತ್ತದೆ; ಲಾಭವನ್ನೂ ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಈ ನಡುವೆ ಹಳೆಯ ಹಾಗೂ ಹೊಸ ವಿಚಾರಗಳ ಸಮ್ಮಿಶ್ರಣದಿಂದ ವರ್ಗ ಸಮಾಜವನ್ನು ವಿವರಿಸಿಕೊಂಡು ಸಂದಿಗ್ಧ ಮಾಡಿಕೊಂಡ 'ಪಡುವಾರಹಳ್ಳಿ ಪಾಂಡವರು' ಮತ್ತು 'ಧರಣಿ ಮಂಡಲ ಮಧ್ಯದೊಳಗೆ' ಚಿತ್ರಗಳು, ನಿರ್ದೇಶಕರು ವಿವರಿಸಿಕೊಂಡ ವಿಧಾನಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತವೆ. ಇವೆಲ್ಲ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರುವ ಆದರ್ಶದ ಮಾದರಿಗಳೇ ಆಗಿವೆ.

ಈ ಚಿತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಹೋರಾಟಕ್ಕಿಂತ ಆದರ್ಶಮಯ ಮನಸ್ಸು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ, ಮಾದರಿಗಳು ಸೃಷ್ಟಿಯಾದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಆಯಾ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಇದರ ನಂತರ ಬಂದ ಕೆಲವು ಚಿತ್ರಗಳು ವರ್ಗ ಸಮರವನ್ನೇ ಸಾರುವಂತೆ ಭ್ರಮೆ ಹಿಡಿಸುವ, ಆದರೆ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಬಂಡವಾಳ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳ ಬಯಸುವ ಮಾದರಿಗಳು. ಹೊಲಸು ರಾಜಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಅವಜ್ಞೆಗೆ, ಅನ್ಯಾಯಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದ ಸಾಮಾನ್ಯಮನುಷ್ಯನ ಸುಪ್ತ ಮೃಗೀಯ ಭಾವನೆಗಳಿಗೆ ರೋಚಕತೆ ತಂದುಕೊಡುವುದು ಇಂಥ ಮಾದರಿಗಳ ಕೆಲಸ. ಅಂತ, ಚಕ್ರವ್ಯೂಹ, ಗಜೇಂದ್ರ – ಇಂಥ ಚಿತ್ರಗಳು ಈ ಮಾದರಿಗೆ ಉದಾಹರಣೆ. ವರ್ಗಸಮಾಜವೊಂದು ರೂಪಿಸಿದ ಮಾನಸಿಕ ಲೋಕಕ್ಕೆ ಲಗ್ಗೆ ಹಾಕಿ ಲಾಭ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಈ ಮಾದರಿಗಳ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣ. ಈ ಬುದ್ಧಿಯು ಒಟ್ಟಾರೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು.

ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಇಂಥ ಮಾದರಿಗಳ ನಿರ್ಮಿತಿಯ ಹಿಂದಿರುವ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ನಮ್ಮ ಅರ್ಥವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲೂ ಕಾಣಬಹುದು. ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಈಗ ಇರುವುದು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಸಾಮೂಹಿಕ ಉತ್ಪಾದನೆ. ಕೈಗಾರೀಕರಣದ ಫಲವಾದ ಸಾಮೂಹಿಕ ಉತ್ಪಾದನೆ ತಯಾರಿಸುವುದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು. ಈ ತಯಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗುವ ಜನರು ಸಹ ತಮ್ಮ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗಳಿಂದಾಗಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳನ್ನು ಗೌಣವಾಗಿಸಿಕೊಂಡು ಸ್ಥೂಲ ವರ್ಗೀಕರಣಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದವರು. ಅಂದರೆ ಉತ್ಪಾದನೆ ಮತ್ತು ಉತ್ಪಾದನೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗುವ ಜನರ ಒಳಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳು ಗೌಣವಾಗಿ 'ಒಟ್ಟಾರೆ ಆಕಾರ'ವೊಂದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಅದೇ 'ಮಾದರಿ' ಎನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ವರ್ಗಸಮಾಜದ ಈ ಸ್ವಾಭಾವಿಕ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುವ 'ಚಲನಚಿತ್ರ'ದಂಥ ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮವೂ ಮಾದರಿಗಳ ಮೊರೆ ಹೊಕ್ಕಿದ್ದು ಆಶ್ಚರ್ಯವಲ್ಲ.

ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೊಸಅಲೆ ಚಿತ್ರ, ಕಲಾತ್ಮಕ ಚಿತ್ರ ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ ರೂಪುಗೊಂಡ ಪರ್ಯಾಯ ಸಿನಿಮಾ ಸಹ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಅರ್ಥವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಹೊರತಾಗಿಲ್ಲ. ನನ್ನ ಈ ಮಾತಿಗೆ ಸಮರ್ಥನೆಗಾಗಿ ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಮತ್ತು ಏಂಗೆಲ್ಸರ ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬಹುದು: "ಬೂರ್ಶ್ವಾ ಪದ್ಧತಿಯು ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಸಾಧನಗಳನ್ನು, ತನ್ಮೂಲಕ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಸಂಬಂಧ ಹಾಗೂ ಅದರೊಂದಿಗಿನ ಸಮಾಜದ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ನಿರಂತರವಾಗಿ ಕ್ರಾಂತೀಕರಣಗೊಳಿಸದೆ ಉಳಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ." ಇದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಪ್ರಚಾರ ಮಾಧ್ಯಮವನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಮೂಹಿಕ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಪ್ರಚುರಪಡಿಸಲು ಹೇಗೆ ಪ್ರಚಾರದ ವಿವಿಧ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಹುಡುಕಲಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಹಾಗೆ ಚಲನಚಿತ್ರ ಪ್ರಚಾರಕ್ಕೂ ಹುಡುಕಲಾಗುತ್ತದೆ. ಹೊಸ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಹೊಸತಿನ ಪ್ರಚಾರವೇ ನಡೆಯುತ್ತದೆ.

ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಮತ್ತು ಏಂಗೆಲ್ಸ್ ಉತ್ಪಾದನೆಗೇ ನೇರವಾಗಿ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಹೇಳಿದ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಸ್ಟಾಫರ್ ಕಾಡ್‌ವೆಲ್ ಕಲಾಕಾರರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. "ಯಾವ ಬೂರ್ಶ್ವಾ ಕಲಾಕಾರ ಸದಾ ತನ್ನ ಕಾಲದ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸುತ್ತಾನೋ, ಅಂಥವನು 'ತುಂಬಾ ಅಕಡೆಮಿಕ್' ಆಗುತ್ತಾನೆ ಮತ್ತು ಆತನ ಕಲೆ ಜೀವರಹಿತವಾಗುತ್ತದೆ."

ಚಲನಚಿತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಅಲೆಯ ಹುಟ್ಟು ಈ 'ಜೀವರಹಿತ' ಸ್ಥಿತಿಯಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಪಡೆಯುವ ಮಾರ್ಗೋಪಾಯವಾಗಿ ಕಂಡರೂ, ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಮತ್ತು ಏಂಗೆಲ್ಸ್ ಮಾತುಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿದಾಗ ಈ 'ಮಾರ್ಗೋಪಾಯ' ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಹೊಸಮಾದರಿಯ ತಯಾರಿಯಾದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ನಮ್ಮ ಹೊಸಅಲೆ ಚಿತ್ರಗಳು ಆಕಾರದಲ್ಲಿ (ಫಾರ್ಮ್) ಕಾಣಿಸಿದ 'ತೀವ್ರ' ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಬೌದ್ಧಿಕ ವಿಪ್ಲವದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಲಿಲ್ಲ. ಆಕಾರದ 'ತೀವ್ರ' ಬದಲಾವಣೆ ಸಹ ತೀವ್ರ ನಿಧಾನಗತಿಯಲ್ಲಿದ್ದುದು ಒಂದು ವ್ಯಂಗ್ಯವೇ ಇರಬಹುದು. ಬೌದ್ಧಿಕ

ವಿಪ್ಲವತೆ ತೀವ್ರವಾಗಿಲ್ಲದೆ ಇದ್ದುದಕ್ಕೆ ಕಾಲವೂ ಕಾರಣವಿರಬಹುದು. ಏನೇ ಇರಲಿ, ಹೊಸಅಲೆಯೊಂದಿಗೆ ಹೊಸರುಚಿ, ಹೊಸರೋಚಕತೆ, ಕಲಾತ್ಮಕತೆ– ಇವುಗಳು ಹೆಚ್ಚಿದ್ದು ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ಬೆಳವಣಿಗೆ. ಅದೇ ಕಾಲಕ್ಕೆ ನಮ್ಮ ಸಮಾಜದಲ್ಲಾದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಲೇಬೇಕು. ನಗರ ಮತ್ತು ಪಟ್ಟಣಗಳಲ್ಲಿ ಮಧ್ಯಮವರ್ಗ ಮತ್ತು ಮೇಲ್‌ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗಗಳು ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿರುವ ಕಾಲವಿದು. ಈ ವರ್ಗಗಳ ವ್ಯಾಪಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಯೊಂದಿಗೇ ಹೊಸ ರುಚಿ, ಹೊಸ ಅನುಭವಗಳ ತವಕ ಹೆಚ್ಚಿದೆ. ಇದಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ಚಲನಚಿತ್ರ ನಿರ್ಮಾಣದಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಬೇರೆ ಚಿತ್ರಗಳ ಅಬ್ಬರದ ನಿರೂಪಣೆಯ ನಡುವೆ ಹೊಸ ಅಲೆಯ ಮೆಲುದನಿ ಮೆಚ್ಚುಗೆಯಾದದ್ದು ಮೇಲ್‌ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಅತಿ ಶಬ್ದವನ್ನು ಇಚ್ಛಿಸದ, ಪ್ರಶಾಂತತೆಯನ್ನು ಅರಸುವ ವರ್ಗ – ಈ ಮೇಲ್‌ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗ. ಮಧ್ಯಮವರ್ಗ ಮೇಲ್‌ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗಗಳಿಗೂ ಹೊಸ ಅಲೆಯ ಚಿತ್ರಗಳಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಲು ಅವುಗಳ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯ ಮಿತಿಯನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ನಗರ – ಪಟ್ಟಣಗಳಿಗೆ ಮೀಸಲಾದ ಈ ಚಿತ್ರಗಳು ನಮ್ಮ (ಉತ್ಪಾದನಾ) ಅರ್ಥ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲುಂಟಾದ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟಿನ ಪರಿಹಾರೋಪಾಯವಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿದ್ದರಿಂದ ಸ್ವಲ್ಪ ಕಾಲದ ನಂತರ ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಹೊಸ ಶೈಲಿಗೆ ಹುಡುಕಾಟ ಶುರುವಾಗಿದೆ. ಸಮೂಹ ಮತ್ತು ಮಾಧ್ಯಮಕ್ಕಿರುವ ಸಂಬಂಧವೇ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ.

ಅದೇನೇ ಇದ್ದರೂ ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡ ಚಿತ್ರಗಳ ಹಿಂದಿನ ಚಿತ್ರಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ನಿರೂಪಿತಗೊಂಡವು. ಆದರ್ಶಕ್ಕೆ ಹಾರೈಸುವ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ತಯಾರಿಸುವ ಮಾದರಿಗಳ ಬದಲು, ವಾಸ್ತವಿಕ ವಿವರಗಳನ್ನು ದಾಖಲಿಸುವ ಮಾದರಿ ತಯಾರಾಗತೊಡಗಿತು. ಆಗ ಅವನತಿಯತ್ತ ಸಾಗುತ್ತಿರುವ ವೈದಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಶವಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ದಾಖಲಿಸ ಹೊರಟ ಪಟ್ಟಾಭಿರಾಮರೆಡ್ಡಿಯವರ 'ಸಂಸ್ಕಾರ' ತಯಾರಾಯಿತು. ಇದರ ಹಿಂದೆಯೇ ಜಾತಿ ಮತ್ತು ವರ್ಗ ಸಮಸ್ಯೆಯ ದಾಖಲೆಯಾಗಿ ಹೊಲೆಯನೊಬ್ಬ ಭೂಮಿಗಾಗಿ ಪರಿತಪಿಸುವ ಕತೆ 'ಚೋಮನ ದುಡಿ' ಮೂಡಿಬಂತು. ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಮಸ್ಯೆಯೊಂದನ್ನು ಹೇಳ ಹೊರಟಂತೆ ಕಾಣುವ 'ಒಂದಾನೊಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ' ಚಿತ್ರವು ಒಂದೇ ವರ್ಗದ ವೈಷಮ್ಯಕ್ಕೆ ಒತ್ತುಕೊಟ್ಟಿತೇ ಹೊರತು ಚಿತ್ರದಲ್ಲೇ ಇದ್ದ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ದುಡಿಸಿಕೊಂಡು ಎರಡು ವಿರುದ್ಧ ವರ್ಗಗಳ ಹೋರಾಟವನ್ನು ಮೂಡಿಸಲಿಲ್ಲ. ಕೂಲಿ ಸಿಪಾಯಿಗಳ ನಿಷ್ಠೆ ಸೇವೆಗಳೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಮುಕ್ತಾಯವಾಗುವ ಈ ಚಿತ್ರ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ದಾಖಲಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಸಂಸ್ಕಾರ, ಚೋಮನದುಡಿಗಳಲ್ಲಿ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಇರುವ ಗಾಢ ಜೀವನ ಪ್ರೀತಿ ಇಲ್ಲಿರುವಂತೆ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ನಾನು ನಿರ್ದೇಶಿಸಿದ 'ಒಂದು ಊರಿನ ಕತೆ'ಯ ಬಗ್ಗೆ ನಾನೇ

ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಷ್ಟು ಸರಿಯಲ್ಲವಾದರೂ ವಸ್ತುವಿನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಜಾತಿ – ವರ್ಗಗಳ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದ, ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿದ ಚಿತ್ರ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ನನ್ನ ಚಿತ್ರ ತಾಂತ್ರಿಕವಾಗಿ ಚೆನ್ನಾಗಿದೆಯೋ ಇಲ್ಲವೋ ಅದು ಬೇರೆ ಮಾತು. ವಸ್ತುವಿನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹೊಸ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕ ಪ್ರಯತ್ನವೆಂಬುದನ್ನು ಅನೇಕರು ಒಪ್ಪಿದ್ದಾರೆ.

ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ನಾನು ಹೇಳಬೇಕೆಂದಿರುವುದು ಇದು: ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಹಾಗೂ ಅರೆ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಪದ್ಧತಿಯ ಕೆಡಕುಗಳನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಂಡು ಜನತೆಯ ಹಕ್ಕು ಮತ್ತು ಹೋರಾಟಗಳನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳದ ಕಲಾಕಾರ ಯಾವುದೇ ಹೊಸತನ್ನು ಕೊಟ್ಟರೂ ಹೊಸತಿನ ಭ್ರಮೆಯನ್ನು ಹಿಡಿಸುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ಬೇರುಗಳನ್ನು ಸಡಿಲಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಜಾತಿ–ವರ್ಗಗಳ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳದ ಕಲಾಕಾರ ಅಂಥ ವಸ್ತುವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸ ಹೊರಟಾಗ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಹೊಸರೂಪ ಕಾಣುತ್ತೇವೆಯೇ ಹೊರತು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಹೊಸದೃಷ್ಟಿಯನ್ನಲ್ಲ. ಇಷ್ಟಾದರೂ ಗಂಭೀರವಾದ ಯಾವುದೇ ಹೊಸಪ್ರಯತ್ನ ಒಂದು ಪ್ರಗತಿಪರ ಹೆಜ್ಜೆಯೆಂದು ಸ್ವಾಗತಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ! ಅದರೊಂದಿಗೆ ಹೊಸಸಾಧ್ಯತೆಗಳ ಶೋಧನೆಗೂ ತೊಡಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ದೂರದರ್ಶನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ

ದೂರದರ್ಶನ ಕೇವಲ ಮನರಂಜನೆಯ ಸಾಧನವಲ್ಲ; ದೃಶ್ಯ ಮಾಧ್ಯಮವೆಂಬ ಮಿತ ವಿವರಣೆಗೊಳಪಡುವ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲೂ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಸಾರಿಗೆ ಸಾಧನದ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡು ವಿಶಿಷ್ಟ ಅನುಭವ ದ್ರವ್ಯವನ್ನು ಧಾರೆಯೆರೆಯುತ್ತ ಸಾಗಿದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬ ದೂರದರ್ಶನದ ಮೂಲಕ, ಯಾವುದೇ ದೈಹಿಕ ಚಲನೆಯಿಲ್ಲದೆ ಸ್ಥಳವೊಂದನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ಅದೊಂದು ಪುಣ್ಯಕ್ಷೇತ್ರವಾಗಿರಬಹುದು; ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸ್ಥಳವಾಗಿರಬಹುದು; ಪ್ರಧಾನಮಂತ್ರಿ, ರಾಷ್ಟ್ರಪತಿಗಳು ಭಾಷಣ ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಮೈದಾನವಾಗಿರಬಹುದು. ರಾಷ್ಟ್ರಪತಿ ಭವನದ ಸಮಾರಂಭವಾಗಿರಬಹುದು. ನಾವು ನೋಡುತ್ತಿರುವ ಕಾಲದಲ್ಲೇ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ವಿವಿಧ ಕ್ರೀಡೆಗಳಾಗಿರಬಹುದು. ಹೀಗೆ ಯಾವುದೇ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಅದರ ಕಾಲ – ಪ್ರದೇಶಗಳೊಂದಿಗೆ, ಕುಳಿತಲ್ಲೇ ನೋಡುವ ಅಪೂರ್ವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಿರುವುದರಿಂದ ದೂರದರ್ಶನವು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ 'ಸಾರಿಗೆ ಸಾಧನ'ವೂ ಆಗಿದೆ.

ಇದಲ್ಲದೆ ದೂರದರ್ಶನದ ತೆರೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುವ ವಿವಿಧ ವ್ಯಕ್ತಿ – ಪಾತ್ರಗಳು ಜನರ ನಿತ್ಯಬದುಕಿನ ಭಾಗವಾಗುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೂ ಸಂಭವಿಸುತ್ತದೆ. ರಾಮಾಯಣ, ರಜನಿ, ಮುಂತಾದ ಧಾರವಾಹಿಗಳು ಉಂಟುಮಾಡಿರುವ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ದೂರದರ್ಶನದ ಮೂಲಕ ಜನರು ವಿವಿಧ 'ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳಲ್ಲಿ' ಭಾಗವಹಿಸುತ್ತಲೇ ಅದರ ಭಾಗವೂ ಆಗಿಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ದೂರದರ್ಶನ ಮತ್ತು ಜನರ ಅಂತರ್‌ಕ್ರಿಯೆಯಿಂದ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಆಪ್ತತೆ ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ದೂರದರ್ಶನದ ಪ್ರಭಾವ, ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ಇರುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಎರಡು ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಅಭಿಮತಗಳಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಬಹುದು.

"ದೂರದರ್ಶನವು ಆರಾಮದ ಮನರಂಜನೆ ಕೊಡುವ, ಅತ್ಯಪೂರ್ವವಾಗಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಪ್ರಸಾರ ಮಾಡುವ ಹಾಗೂ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಬಿಡುಗಡೆ ಕೊಡುವ ಮಹತ್ವದ ಸಾಧನ–" ಎಂದು 'ಫ್ರೆಂಚ್ ಬೂರ್ಶ್ವಾ ವೀಕ್ಲಿ ಎಕ್ಸ್‌ಪ್ರೆಸ್' ಹಿಂದೊಮ್ಮೆ ಪ್ರಶಂಸಿಸಿದೆ. ಆದರೆ ಕುಕಾರ್ಕಿನ್ ಬರೆದ 'ದಿ ಪಾಸಿಂಗ್ ಏಜ್' ಕೃತಿಯ ಒಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ "ಮೂರ್ಖತನ, ಅವಿವೇಕ, ಯಾತನೆ, ಅಸಭ್ಯತೆಗಳ ಸಾಧನವಾಗಿ ದೂರದರ್ಶನವನ್ನು ರೂಪಿಸಬಹುದು. ದೂರದರ್ಶನವು ನಿಷ್ಕ್ರಿಯತೆಗೆ ಪುಷ್ಟಿಕೊಡುವ ಸಾಧನ."

ಹೀಗೆ ವಿಭಿನ್ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿದ್ದರೂ 'ಕ್ಯಾಮರಾ ಕಣ್ಣು ಸುಳ್ಳು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ' ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಯಿಂದ ದೂರದರ್ಶನವನ್ನು ನಂಬುವುದೇ ಹೆಚ್ಚು. ಯಾಕೆಂದರೆ

ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಾರವಾಗುವ ಯಾವುದೇ ಘಟನೆಯನ್ನು ಜನರು ತಾವೇ ನೋಡಬಹುದು; ತಾವೇ ನಿರ್ಧರಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ದೂರದರ್ಶನ ಇಷ್ಟು ಸರಳವಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಯಾವುದಾದರೊಂದು ಘಟನೆ ಹಾಗೂ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು (ನೇರ) ಪ್ರಸಾರ ಮಾಡುತ್ತಿರುವಾಗ ವಿವಿಧ ಚಿತ್ರಿಕೆಗಳನ್ನು ನೋಡುತ್ತ, ಪ್ರೊಡ್ಯೂಸರ್ ಆದವರು ಪ್ರಸಾರವಾಗಬೇಕಾದ ದೃಶ್ಯಭಾಗವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸಿ ಅಲೆಗಳತ್ತ ಹಾಯಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಕ್ಯಾಮರಾಗಳು ತಮ್ಮದೇ ಕಣ್ಣಿಂದ ಅಥವಾ ತಮ್ಮ ಕಣ್ಣಲ್ಲಿ ಕೂತಿರುವ ಸರ್ಕಾರಿ ನೋಟದಿಂದ ದೃಶ್ಯದ ಭಾಗಗಳನ್ನು ಆಯ್ಕೆಮಾಡಿ ಸೆರೆ ಹಿಡಿಯುತ್ತವೆ; ಈ 'ಸೆರೆ'ಗೆ ಪ್ರೇಕ್ಷಕನನ್ನು ಸೆಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ಘಟನೆಯೊಂದನ್ನು ಇಡಿಯಾಗಿ ತೋರಿಸದೆ (ತೋರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗದೆ) ಇಡೀ ಘಟನೆಯನ್ನು ಪ್ರಸಾರಕ್ಕಾಗಿ ಕ್ಯಾಮರಾ ಕಣ್ಣು ಮತ್ತು ನಿರ್ಮಾಪಕರ ಕಣ್ಣು ಪುನರ್ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ – ಈ ಪುನರ್‌ವ್ಯವಸ್ಥಿತ ಪ್ರಸಾರದಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನಿಯ ಭಾಷಣಕ್ಕೆ ಆಕಳಿಸುವವರ ದೃಶ್ಯ ಕಾಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ; ಮಂದಹಾಸದ ಮುಖ ಮಾತ್ರ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ವೇದಿಕೆ ಮೇಲೆ ಎಷ್ಟೇ ಜನರಿದ್ದರೂ ಪ್ರಧಾನಿಯ ಮುಖವೇ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಇಡೀ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮವನ್ನು ದೂರದರ್ಶನವು ತನ್ನದೇ 'ದರ್ಶನ'ದ ಮೂಲಕ ಪುನರ್‌ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೊಳಿಸುವ ಅನಿವಾರ್ಯಸ್ಥಿತಿ ತಲುಪಲಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕ್ಯಾಮರಾ ಸುಳ್ಳು ಹೇಳದಿದ್ದರೂ ಪುನರ್‌ವ್ಯವಸ್ಥಿತ ರೂಪದಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ಪರಿಣಾಮ ಸತ್ಯಸ್ಥಿತಿಯ ಪ್ರತಿರೂಪವೇ ಆಗಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲೇ ನಮ್ಮ ದೂರದರ್ಶನದ ಅಪಾಯ ಅಡಗಿರುವುದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದರ ರಾಜಕೀಯ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಲೂಯಿಸ್ ಮರ್ಲಿನ್ ಎಂಬಾತ ಒಂದು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ. "ಶಾಸಕಾಂಗ ಕಾರ್ಯಾಂಗ ಮತ್ತು ನ್ಯಾಯಾಂಗಗಳೆಂಬ ಮೂರು ಶ್ರೇಷ್ಠ ಶಕ್ತಿರೂಪಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಇದೀಗ, ಯಾವುದೇ ಸಂವಿಧಾನಾತ್ಮಕ ಬದಲಾವಣೆಗಳಿಲ್ಲದೆ, ಕ್ರಾಂತಿಯಿಲ್ಲದೆ, ಹೊಸ ರಾಜಕೀಯ ಶಕ್ತಿಯೊಂದು ಉದಯಿಸಿದೆ. ಅದೇ ದೂರದರ್ಶನ"– ಇದು ಆತನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ದೂರದರ್ಶನವು ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ಹೇಗೆ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಜನರಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಭಾವ ಮೂಡಿಸುತ್ತದೆಯೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಭಾಷ್ಯ ಬರೆದಂತಿವೆ, ಈ ಮಾತುಗಳು. ರಾಜಕೀಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ರೂಪಿಸುವಲ್ಲಿ ದೂರದರ್ಶನದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆ ಕೊಡಬಹುದು. ಅಮೇರಿಕಾದಲ್ಲಿ ೧೯೬೦ರಲ್ಲಿ ರಿಚರ್ಡ್ ನಿಕ್ಸನ್ ಮತ್ತು ಜಾನ್ ಎಫ್. ಕೆನಡಿ ಇಬ್ಬರೂ ಅಧ್ಯಕ್ಷ ಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಅಭ್ಯರ್ಥಿಗಳಾಗಬಯಸಿದ್ದಾಗ ದೂರದರ್ಶನವು ನಾಲ್ಕು ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ನಾಲ್ಕು ಗಂಟೆಗಳ ಸಂದರ್ಶನ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮವನ್ನು ಪ್ರಸಾರ ಮಾಡಿತು. ಇದು ೧೯೬೦ರ ಸೆಪ್ಟೆಂಬರ್ ಮತ್ತು ಅಕ್ಟೋಬರ್ ತಿಂಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆದದ್ದು ಇಬ್ಬರ ಸಂದರ್ಶನವನ್ನೂ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಮಾಡಿ, ಸ್ಪ್ಲಿಟ್ ಸ್ಕ್ರೀನ್ ತಂತ್ರದ (Split Screen technique) ಮೂಲಕ ದೂರದರ್ಶನ

ತೆರೆಯ ಮೇಲೆ ಒಟ್ಟಿಗೇ ತೋರಿಸಲಾಯಿತು. ಈ ಸಂದರ್ಶನಗಳ ನಂತರ ಓಟಿನ ಒಲುವು ತನ್ನ ಶೇಕಡವಾರು ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಏರುಪೇರಾಯಿತು. ಕೆನಡಿಯ ಪರವಾಗಿ ಮುಂಚೆ ಶೇಕಡ ೩೯ ಜನರಿದ್ದರೆ ಸಂದರ್ಶನದ ನಂತರ ೫೬ ಜನರಾದರು. ನಿಕ್ಸನ್ ಪರವಾಗಿ ಮುಂಚೆ ಶೇಕಡ ೩೩ ಜನರಿದ್ದರೆ, ಆನಂತರ ೩೦ಕ್ಕೆ ಇಳಿದರು. ಯಾವುದೇ ನಿರ್ಧಾರ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳದ ಜನರು ಮೊದಲು ಶೇಕಡ ೨೩ ಇದ್ದವರು, ಸಂದರ್ಶನಗಳ ನಂತರ ೭ಕ್ಕೆ ಇಳಿದರು. ಅಂದರೆ ದೂರದರ್ಶನ ಓಟಿನ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಏರುಪೇರು ಮಾಡಿತು ಎಂದು ಅಧ್ಯಯನ ವರದಿಗಳು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ಏರುಪೇರಿನ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಜನರನ್ನು ಭೇಟಿ ಮಾಡಿದಾಗ ವ್ಯಕ್ತವಾದ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಆಸಕ್ತಿದಾಯಕವಾಗಿವೆ. ಕೆನಡಿಯವರನ್ನು ಮೆಚ್ಚಿಕೊಂಡವರು – ಅವರು ಪ್ರಶ್ನೋತ್ತರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸದಾ ಚುರುಕಾಗಿದ್ದರೆಂದೂ, ತಡವರಿಸದೆ ಉತ್ತರಿಸುತ್ತಿದ್ದರೆಂದೂ ನಾಯಕನ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಕಾಣಿಸಿದವೆಂದೂ ತಮ್ಮ ಮೆಚ್ಚುಗೆಗೆ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ನೀಡಿದ್ದಾರೆ. ಕೆಲ ಹೆಂಗಸರು ಕೆನಡಿಯ ಹಾವಭಾವಗಳಲ್ಲಿ 'ಸೆಕ್ಸ್ ಅಪೀಲ್'ಕಂಡು ಇಷ್ಟಪಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ನಿಕ್ಸನ್ ತಡವರಿಸುತ್ತಿದ್ದರೆಂದೂ ಚುರುಕಾಗಿರಲಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಲವಲವಿಕೆ ಕಾಣೆಯಾಗಿತ್ತೆಂದೂ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟವರೇ ಹೆಚ್ಚು.

ಅಂದರೆ ದೂರದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಾಗ ಆತನ 'ಅಭಿನಯಶಕ್ತಿ' (ಅಥವಾ ಪ್ರದರ್ಶನಶಕ್ತಿ)ಯೂ ಗಣನೆಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಇದು ಆರೋಪಿತ ಅಭಿನಯವೇ ಆಗಬೇಕಿಲ್ಲ, ಅಂತರ್ಗತ ಅಭಿನಯ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ವಾಗಬಹುದು. ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕ ಪ್ರದರ್ಶನ ಪ್ರತಿಭೆಯಾಗಿರಬಹುದು. ಆತನ ಮಾತಿಗೆ ಧಾಟಿ, ಒತ್ತು, ಮುಖದ ಭಾವಪ್ರದರ್ಶನ ಇವೆಲ್ಲವೂ ಮಾತಾಡುತ್ತಿರುವ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿಯಾಗುತ್ತವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ದೂರದರ್ಶನದ ರಾಜಕೀಯ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳು ಅದರಲ್ಲಿ ಭಾಗಿಯಾದ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಬಗ್ಗೆಯೂ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ರೂಪಿಸುತ್ತವೆ. ನಮ್ಮ ಪ್ರಧಾನಿಗಳು ಅಪರೂಪಕ್ಕೊಮ್ಮೆ ಆದಿವಾಸಿ ಜನರನ್ನೋ, ದೂರದ ಹಳ್ಳಿಗರನ್ನೋ ಅವರವರ ಸ್ಥಳದಲ್ಲೇ ಭೇಟಿಯಾಗಿ ಮಾತಾಡುವ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮ ಪ್ರಸಾರವನ್ನೇ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಿ, ಅಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನಿಗಳು ಜನರೊಂದಿಗೆ ಬೆರೆಯುವ, ಅಧಿಕಾರಿಗಳನ್ನು ಬಯ್ಯುವ ಪ್ರಸಂಗಗಳೂ ಪ್ರಸಾರವಾಗುತ್ತವೆ. ಈ ವಿಷಯ ಪತ್ರಿಕೆಗಳಲ್ಲೂ ಬರಬಹುದು. ಆದರೆ ದೂರದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ನೇರವಾಗಿ ಪ್ರಧಾನಿಗಳ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಕಂಡಾಗ ಉಂಟಾಗುವ ಪರಿಣಾಮವೇ ಬೇರೆ. ಅಲ್ಲಿ ಬೆರೆಯುವ, ಬಯ್ಯುವ, ಪ್ರಧಾನಿಯಿರುವಂತೆಯೇ ಬೇಡುವ ಜನರು ಧನ್ಯಭಾವದಲ್ಲಿ ನಿಂತಿರುವುದನ್ನೂ, ಅಧಿಕಾರಿಗಳು ವಿಧೇಯ ಬೆನ್ನು ಹೊತ್ತು ಹ್ನೂಂಗುಡುವುದನ್ನೂ ನೇರವಾಗಿ ನೋಡುತ್ತ ಹೋದಂತೆ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಮೂಡುವ ಮೌನಾಭಿಪ್ರಾಯ ಯಾವುದೆಂದು ವಿವರಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ಪ್ರಬುದ್ಧರಲ್ಲದ ಅಥವಾ ರಾಜಕೀಯ ವರ್ಗೀಕರಣಗೊಂಡಿಲ್ಲದ ಜನರು ಇಂಥ ದೃಶ್ಯಗಳಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿತರಾಗುವುದು ಸುಲಭ.

ಈ ಎಲ್ಲ ವಿವರಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿದರೆ, ದೂರದರ್ಶನವು ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ, ಈಗ ಎರಡು ಮಾದರಿಯ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ 'ರಾಜಕೀಯ ಖಾಸಗೀಕರಣ'ಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತಿದೆ. ಅಂದರೆ ರಾಜಕೀಯ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳನ್ನು ನೋಡುಗನು ವೈಯಕ್ತಿಕವಾಗಿ ಪರಿಭಾವಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ – ದೂರದರ್ಶನವು ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಿಪೂಜೆಗೆ ಪೂರಕವಾಗುತ್ತಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ 'ವ್ಯಕ್ತಿನಿಷ್ಠ ರಾಜಕೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಬೆಳೆಯಲು ಕಾರಣವಾಗುತ್ತಿದೆ.

ದೂರದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಅಸಾಧಾರಣ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಮತ್ತು ಅಪಾಯಗಳ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವಿರುವುದರಿಂದಲೇ ಇದು ಯಾರ ಕೈಯ್ಯಲ್ಲಿರುತ್ತದೆಯೆಂಬುದು ಮುಖ್ಯ. ನಮ್ಮ ದೇಶದಲ್ಲಂತೂ ಇದು ಕೇಂದ್ರ ಸರ್ಕಾರದ ಕೈಯ್ಯಲ್ಲಿದೆ. ತನ್ನ ನಿಯಂತ್ರಣಕ್ಕೊಳಪಟ್ಟ ಇಂಥ ಪ್ರಮುಖ ಸಾಧನವನ್ನು ಸರ್ಕಾರವೊಂದು ಹೇಗೆ ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತದೆಯೆಂಬ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಒಟ್ಟು ರಾಜಕೀಯ ನೆಲೆಗಳನ್ನೂ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಯಾವ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಜನಪರ ಚಳುವಳಿಗಳು ಪ್ರಖರವಾಗಿದ್ದು, ಸಾಕಷ್ಟು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ದರ್ಶನದ ಮೂಲಕ ರಾಜಕೀಯವನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮಾಧ್ಯಮವಾಗಿ ಬಳಸಲಾಗುತ್ತದೆಯೊ, ಅಂಥ ಕಡೆ ದೂರದರ್ಶನಕ್ಕೂ ಒಂದು ಖಚಿತತೆ, ದರ್ಶನಾತ್ಮಕ ನೆಲೆ ಲಭ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಕೇಂದ್ರ ಸರ್ಕಾರ ಮತ್ತು ಪಕ್ಷದ ಖಾಸಗಿ ಆಸ್ತಿಯೆಂಬಂತೆ ಕಾಣುತ್ತ, ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ಸಲುವಾಗಿ ಸ್ವಲ್ಪ ಸಡಿಲವಾಗುತ್ತ, ವಿರೋಧಾಭಾಸಗಳನ್ನು ಹೊಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಗೊಂದಲಿಗನಾಗುತ್ತದೆ; ಗೊಂದಲಪುರವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಲು ಹೆಣಗುತ್ತದೆ. ಈ ಹೆಣಗಾಟ ಕೇವಲ, ತಾನು ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವವಾದಿ ಎಂಬ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಬೆಳೆಸುವ ಭಾಗವಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ಕಾಣುವ ಅಖಚಿತ ಹಾಗೂ ಗೊಂದಲಗಳ ವಿರೋಧಾಭಾಸ ಆಳದಲ್ಲಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಆಳದಲ್ಲಿರುವುದು ಆಳುವ ಪಕ್ಷದ ಪ್ರೇರಣೆಗಳು. ಇದು ಅತಿಯಾಗುತ್ತಿದೆಯೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಬಲವಾಗದಿರಲಿ ಎಂದು ಇತರೆ ಸಂಗತಿಗಳು ಮತ್ತು ಪಕ್ಷಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಗಮನ ಹರಿಸಿದಂತೆ ಮಾಡಿ, ಇದು ಆಳುವ ಪಕ್ಷದ ಮುಖವಾಣಿಯೊ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವವಾದಿಯೊ ಎಂಬ ಗೊಂದಲಕ್ಕೆ ಬೀಳಲು ಪ್ರೇರೇಪಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ಹೇಗೊ, ಹಾಗೆಯೇ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿಯೂ ನಿಜ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ವರ್ಷಗಟ್ಟಲೆ ಬರುವ 'ರಾಮಾಯಣ' ಧಾರಾವಾಹಿಯ ನಡುವೆ ಆರು ವಾರಗಳ 'ತಮಸ್' ಬರಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. 'ತಮಸ್' ಹಾಕಿದ ದೂರದರ್ಶನವನ್ನು ನಮ್ಮಂಥವರು ಮೆಚ್ಚದೆ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ನಾವು ನೆನಪಿಡಬೇಕು. ನಮ್ಮ ದೇಶದಲ್ಲಿ ದರ್ಶನಾತ್ಮಕ ರಾಜಕಾರಣವೆನ್ನುವುದು ಸಮಯಸಾಧಕ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣ ಸೋಲಿಸುವಷ್ಟು ಪ್ರಬಲವಾಗಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ದೂರದರ್ಶನಕ್ಕೆ 'ದರ್ಶನ'ವೇ ಇಲ್ಲ. ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಹೀಗಿರುವಾಗ ರಾಜ್ಯಗಳಿಗೆ ಎರಡನೇ ಚಾನಲ್ ಬಂದರೆ, ಅದರ ಬಳಕೆ

ಇದಕ್ಕಿಂತ ತೀರಾ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತದೆಯೆಂಬ ಭರವಸೆ ಇಡುವಂತಿಲ್ಲ. ಕೇಂದ್ರ ಸರ್ಕಾರಕ್ಕಿಂತ ತೀರಾ ಭಿನ್ನನೆಲೆಯ ರಾಜಕಾರಣ ರಾಜ್ಯ ಸರ್ಕಾರಕ್ಕಿದ್ದರೆ ಗುಣಾತ್ಮಕ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪವಾದರೂ ನಿರೀಕ್ಷಿಸಬಹುದು. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಕೇಂದ್ರ – ರಾಜ್ಯಗಳ ದೂರದರ್ಶನ ಧೋರಣೆ ದರ್ಶನಾತ್ಮಕ ರಾಜಕಾರಣಕ್ಕೆ ದೂರವೇ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ; ಆಳುವ ವರ್ಗದ ಹಾಸಿಗೆಯಾಗುತ್ತದೆ.

ಹೀಗೆಂದಾಕ್ಷಣ, ಎರಡನೇ ಚಾನಲ್ ಬೇಡವೇ ಬೇಡವೆಂದಲ್ಲ. ಇಂಥ ಬೇಡಿಕೆಗಳ ಬೇರಿನಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ–ರಾಜಕೀಯ ಚಿಂತನೆಯ ಬೆಳಕು ಇರಬೇಕು. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಬೇಡಿಕೆಯ ಒಡಲಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ಭಾವೋದ್ರೇಕದ ಕತ್ತಲು ಆವರಿಸುತ್ತದೆ. ಇದು ಉಳಿದೆಲ್ಲ ಮುಖ್ಯ ಸಂಗತಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ನಮ್ಮನ್ನು ಕುರುಡರನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಮೊದಲು ಎರಡನೇ ಚಾನಲ್ ಬರಲಿ, ಆಮೇಲೆ ಉಳಿದಿದ್ದು ಯೋಚಿಸೋಣ– ಎಂಬ ಭಾವನೆ ಈಗಿರುವ ದೂರದರ್ಶನದ ಬಗ್ಗೆಯೂ ಸಮಗ್ರ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಪ್ರೇರೇಪಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಈಗಿರುವ ದೂರದರ್ಶನದ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಪರಿಶೋಧಿಸದೆ, ಭಾಷೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಬಗೆಗೆ ಬೋಳೆ ಭಾವಾವೇಶ ತೋರುವುದು ದೂರದರ್ಶನವನ್ನೂ ತಿದ್ದುವುದಿಲ್ಲ; ನಮ್ಮನ್ನೂ ಬೆಳೆಸುವುದಿಲ್ಲ.

ಇಂಥ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನೇ ಸಮಯ ಸಾಧಕ ರಾಜಕಾರಣವು ಬಯಸುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಇದು ಇಡೀ ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಕುರಿತ ಸವಾಲುಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರ ಬದಲು ಈಗಿರುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ವಿಸ್ತರಣೆಗೆ ಒತ್ತಾಯ ತರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಭಾಷೆ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ವಿಷಯ ಸಹ ರಾಜಕೀಯವಾದದ್ದು ಎಂಬ ಅರಿವು ಬೇಕೇ ಬೇಕು. ಇಂಥ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ರಾಜಕೀಯ ಧೋರಣೆಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪರಿಶೀಲಿಸುವ ಪರಂಪರೆಗೆ ಪ್ರೇರಣೆಯಾಗಬೇಕು. ಆಗ ನಮ್ಮ ದೇಶದ ಸಾಮಾಜಿಕ ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೊಳಗೆ ಭಾಷೆ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ಪಡೆಯುತ್ತಿರುವ ವಿನ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯ; ನಮಗೆ ನಾವೇ ಈ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾದಾಗ ನಮ್ಮ ಬೇಡಿಕೆಗಳು ಬಿಡಿಬಿಡಿಯಾದ ಭಾಗಗಳಾಗದೆ, ಸಾಮಾಜಿಕ – ರಾಜಕೀಯ ವಿವೇಕದ ಒತ್ತಾಸೆಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಕಿಡಿಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಈ ಕಿಡಿಗಳು ನಮ್ಮನ್ನು ಸುಡುವ ಬದಲು ವಿವೇಕದ ಉರಿಯನ್ನು ಜೀವಂತವಾಗಿಡುತ್ತವೆ. ಇಂಥ ವಿವೇಕದುರಿಯಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಚಳುವಳಿಗಳು ಗೆದ್ದು ಬಂದಾಗ ನಮ್ಮ ಭಾವಾವೇಶಕ್ಕೂ ಬೆಳಕಿನ ಸ್ಪರ್ಶವಾಗಿ, ಬೋಳೆತನ ಮಾಯವಾಗಿ, ಬೆಲೆ ಬರುತ್ತದೆ.

ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ – ದೂರದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಸ್ಪಷ್ಟ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ – ರಾಜಕೀಯ ನೀತಿಯೊಂದು ರೂಪುಗೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು – ನಾವು ಒತ್ತಾಯಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ನಮ್ಮ ಸಂವಿಧಾನವನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಂಡು ಇಡೀ ರಾಷ್ಟ್ರದ ಸಮಗ್ರ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಅನಾವರಣಗೊಳಿಸುವ ನೀತಿ – ನಿಯಮಗಳು ರೂಪುಗೊಳ್ಳಬೇಕು. ನಮ್ಮ ದೇಶದ

ಎಲ್ಲ ಭಾಷೆ – ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ರಾಜಕೀಯ ವಿನ್ಯಾಸಗಳಿಗೆ ನೆಲೆಯೊದಗಿಸುವ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ನೀತಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸುವ, ಮತ್ತು ಪ್ರತಿ ಚಾನಲ್‌ನ ಕ್ರಿಯಾಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪ್ರಜಾಸತ್ತಾತ್ಮಕ ಆಧಾರದಿಂದ ನಿರ್ಧರಿಸುವ ವಿಶಾಲ ತಳಹದಿಯ ನೋಟ ತುಂಬ ಮುಖ್ಯ. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ 'ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮ'ದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ವಿಪರ್ಯಾಸ ನಿರಂತರವಾಗುತ್ತದೆ.

ದೂರದರ್ಶನದ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ 'ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮ' ಎನ್ನುವುದು 'ಇಡೀ ರಾಷ್ಟ್ರವೇ ನೋಡಬೇಕಾದ ದೆಹಲಿ ನಿರ್ಧಾರಿತ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮ' ಎಂಬ ಅರ್ಥವಿದ್ದಂತಿದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ, 'ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮ' ಎನ್ನುವುದು ಇಡೀ ರಾಷ್ಟ್ರದ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮವಾಗಬೇಕು. ಈಗ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಆಗಾಗ್ಗೆ ವಿವಿಧ ರಾಜ್ಯಗಳ ಭಾಷೆ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಸ್ಯಾಂಪಲ್‌ಗಳು ಬರುತ್ತವೆಯಾದರೂ ಇವಕ್ಕೆ ನಿಯಮನಿಷ್ಠ ನಿರಂತರತೆಯಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬಹುಭಾಷೆ –ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಈ ರಾಷ್ಟ್ರವನ್ನು ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ನಿರಂತರತೆಗೆ ನಿಯಮ ರೂಪಿಸಿ ನಿಷ್ಠವಾಗಿರಬೇಕು. ಇಂಥ ಬೇಕು – ಬೇಡಗಳ ಪಟ್ಟಿಯನ್ನು ಬೆಳೆಸುತ್ತ ಹೋಗಬಹುದು. ಆದರೆ ರಾಜಕೀಯ ಸಂಕಲ್ಪವಿಲ್ಲದೆ ಪ್ರಯೋಜನ ಕಡಿಮೆ. ಈ ರಾಜಕೀಯ ಸಂಕಲ್ಪ ಕೇಂದ್ರ – ರಾಜ್ಯ ಸರ್ಕಾರಗಳಿಗೆ ಹೇಗೆ ಬೇಕೊ, ಹಾಗೆಯೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಜನಗಳಲ್ಲಿರಬೇಕು. ಆಗ ದೂರದರ್ಶನದ ದೆಹಲಿ ರಾಜಕೀಯ ತನ್ನ ಧ್ವನಿ – ದೃಶ್ಯಗಳನ್ನು ದೂರ ಸರಿಸಿ, ಇಡೀ ದೇಶದ 'ದೇಶಧ್ವನಿ'ಯಾಗಲು ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾಗಿ ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ಬೇಕಾದ್ದು ಈಗಿರುವ ತೋರಿಕೆಯ ಪ್ರದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕ ಪ್ರಯತ್ನ. ವಿಕೇಂದ್ರೀಕೃತ ಭಾಷೆ – ಸಂಸ್ಕೃತಿ– ರಾಜಕೀಯಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತಲೇ ಇವೆಲ್ಲವನ್ನು ಒಟ್ಟಿಗೆ ಹೆಣೆಯುವ ಕೇಂದ್ರಪ್ರಜ್ಞೆ ಇಂಥ ಪ್ರಯತ್ನದ ಹಿನ್ನೆಲೆಗಿರಬೇಕು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಕೇಂದ್ರಪ್ರಜ್ಞೆಯಿಲ್ಲದ ಪ್ರಾಂತೀಯ ವಿಕೇಂದ್ರೀಕರಣ ಪ್ರತ್ಯೇಕತಾ ಭಾವನೆಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುವ ಅಪಾಯವಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಎಲ್ಲ ಸಂಗತಿಗಳ ಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಲೇ ದೂರದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ – ರಾಜಕೀಯ ನೀತಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸುವುದು ಅಗತ್ಯ.

ದೂರದರ್ಶನವನ್ನು ಕೇಂದ್ರ ಸರ್ಕಾರವು ತನ್ನ ಮೂಗಿನ ನೇರಕ್ಕೆ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆಯೆಂದು ಸ್ವಾಯತ್ತತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆ ಎದ್ದಿದೆ. ನನ್ನ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ವಾಯತ್ತತೆಯೊಂದೇ ಸರ್ವಸಂಜೀವಿನಿಯಲ್ಲ. ಸ್ಪಷ್ಟ ಸಾಮಾಜಿಕ ರಾಜಕೀಯ ನೀತಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸದೆ ದೂರದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಸ್ವಾಯತ್ತತೆ ಕೊಟ್ಟರೆ ಆಗಲೂ ಇದಕ್ಕಿಂತ ಆರೋಗ್ಯಕರವಾದದ್ದನ್ನು ಕಾಣಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಸ್ವಾಯತ್ತತೆಯೆಂದರೆ ಸರ್ಕಾರ ನೇಮಿಸುವ 'ಸ್ವಾಯತ್ತ ಮಂಡಳಿ'ಯೊಂದರ ಅಧೀನಕ್ಕೆ ತರುವುದೇ ಅಥವಾ ಖಾಸಗಿಯವರಿಗೂ ಕೊಡುವುದೆ? ಮಂಡಳಿಗಳು ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ 'ಸ್ವಾಯತ್ತ'ವಾಗಿ ಕಂಡರೂ ದೂರದರ್ಶನದ್ದೇ ಆದ ರಾಜಕೀಯ ನೀತಿಯೊಂದು ಇಲ್ಲದೆ ಇದ್ದಾಗ ಆಳುವ ವರ್ಗದ ನಿರ್ದೇಶನ, ನಿಯಂತ್ರಣಗಳಿಂದ ಪೂರ್ಣ ಮುಕ್ತವಾಗಲಿಕ್ಕಾಗದು.

ಇನ್ನು ಖಾಸಗಿಯವರ ಕೈಗೆ ಬರುವುದಕ್ಕಿಂತ ಸರ್ಕಾರದ ಕೈಲಿರುವುದೇ ವಾಸಿ. ಖಾಸಗಿಯವರ ಕೈಲಿ ದೂರದರ್ಶನವು ಸಂಪೂರ್ಣ ವ್ಯಾಪಾರಿ ಸಾಧನವಾಗುವ ಅಪಾಯವಿದೆ. "ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಯು ತನ್ನದೇ ಆದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಸಂಯೋಜಿಸುತ್ತ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಸರಕಿನ ಗುಣಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ" ಎಂದು ಕುಕಾರ್ಕಿನ್ ಹೇಳಿದ ಮಾತು ಅಕ್ಷರಶಃ ನಿಜವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ 'ದೂರದರ್ಶನ ಸ್ವಾಯತ್ತತೆ'ಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ವ್ಯಾಪಕ ಚರ್ಚೆ ನಡೆಯಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಇಂಥ ಚರ್ಚೆಯಿಂದ ನಮ್ಮ ಸಂಶಯಗಳನ್ನು ನಿವಾರಿಸಿಕೊಂಡು ಸ್ಪಷ್ಟತೆಯತ್ತ ಹೋಗಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಯಾವುದೇ ಭಾಷೆ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಚಳುವಳಿಗಳು 'ಭಾವೋದ್ರೇಕದ ಬಿಂದ್ರನ್‌ವಾಲೆ'ಗಳನ್ನು ಬೆಳಸಬಾರದು. ಸಮಗ್ರ ಸಾಮಾಜಿಕ – ರಾಜಕೀಯ ವಿವೇಕದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ವಿಧಾನ ಮಾತ್ರವೇ ಚಳುವಳಿಯೊಂದಕ್ಕೆ ನ್ಯಾಯಸಮ್ಮತ ಪ್ರಖರತೆ ತಂದುಕೊಡಬಲ್ಲದು. ಇಂಥ ಒತ್ತಾಸೆ, ಹೋರಾಟಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾಗಬೇಕೇ ಹೊರತು ಹತಾಶೆಯಲ್ಲ. ಹತಾಶೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಹೋರಾಟಗಳು ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ಆಕರ್ಷಣೀಯವಾಗಿ ಕಾಣಬಹುದಾದರೂ ಆಳದಲ್ಲಿ ಅರಾಜಕತೆ ಅಸ್ವಸ್ಥತೆಗಳ ಸಿಡಿಮದ್ದುಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಹೋರಾಟಗಳು ವಿವಿಧ ಪ್ರಾಂತೀಯ ಭಾಷೆ – ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ನಡುವಿನ ದ್ವೇಷ, ಅಸಹನೆಗಳ ಚಿಲ್ಲರೆ ಜಗಳವಾಗುವುದಾದರೆ, ಇದರಿಂದ ಆಳುವ ವರ್ಗಕ್ಕೇ ಅನುಕೂಲ. ಇಂಥ ದುರಾಗ್ರಹದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಯಾವ ಭಾಷೆಯವರಿಂದ ಬಂದರೂ ಅದು ಮುಗ್ಧ ಮನಸ್ಸುಗಳನ್ನು ಮಲಿನಗೊಳಿಸುವ ಕೆಲಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಒಳ ಜಗಳಗಳಿಂದ ದೂರದರ್ಶನದ ದೆಹಲಿ ದರಬಾರಿನಲ್ಲಿ ಸಂಭ್ರಮಮೂಡಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚಿಲ್ಲರೆತನ ಮತ್ತಷ್ಟು ಹೆಚ್ಚುತ್ತದೆ.

ದೂರದರ್ಶನವು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸ್ವಾಯತ್ತತೆ ಮತ್ತು ಸಮಗ್ರತೆಯನ್ನು ಒಟ್ಟಿಗೇ ಸಾಧಿಸಬೇಕು. ವಿವಿಧ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಸ್ವಾಯತ್ತತೆಗೆ ಮನ್ನಣೆ ಕೊಡುತ್ತಲೇ ರಾಷ್ಟ್ರದ ಸಮಗ್ರತೆಗೆ ಸಾಧನವಾಗುವ 'ದೂರದರ್ಶನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಯ ಹುಟ್ಟು ಮತ್ತು ವಿಕಾಸ, ಪ್ರಬುದ್ಧ ದರ್ಶನಾತ್ಮಕತೆಯಿಂದ ಸಾಧ್ಯ. ಈ ದರ್ಶನಾತ್ಮಕತೆಯು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿರುವಂತೆ ರಾಜಕೀಯದ್ದೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಅಂತರ್‌ಸಂಬಂಧದ ಒಳನೋಟಗಳಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿ ವಿಕಾಸ ಹೊಂದುವ ದೂರದರ್ಶನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಸಮೂಹಸನ್ನಿಯ ಸಾಧನವಾಗುವುದಿಲ್ಲ, ಸೃಜನಶೀಲವಾಗುತ್ತದೆ; ಇದು ನನ್ನ ನಿರೀಕ್ಷೆ ಮತ್ತು ಅಪೇಕ್ಷೆ.

೧೯೮೮

ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಮಹಿಳೆ

'ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಮಹಿಳೆ'ಯ ಸಂಬಂಧ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅರಿಯಬೇಕಾದರೆ ಮೊದಲು ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದು ಅಗತ್ಯ. ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾದ ರೇಡಿಯೋ ಅಮೇರಿಕಾದಲ್ಲಿ ಉಂಟುಮಾಡಿದ ಪರಿಣಾಮ ಪ್ರಸಂಗವೊಂದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬಹುದು. ೧೯೧೬ರಲ್ಲಿ – ಅಮೆರಿಕಾದಲ್ಲಿ ಮೊದಲ ಸಾರ್ವಜನಿಕ ರೇಡಿಯೊ ಕೇಂದ್ರ ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತು. ೧೯೩೮ರಲ್ಲಿ ಆಂಗ್ಲ ಲೇಖಕ ಹೆಚ್.ಜಿ. ವೆಲ್ಸ್‌ನ ವಿಜ್ಞಾನ ಕಥಾನಕವುಳ್ಳ ಕಾದಂಬರಿ 'The War of the World' ಅನ್ನು Orson Welles ಎಂಬಾತ ರೇಡಿಯೋ ನಾಟಕಕ್ಕೆ ಅಳವಡಿಸಿದ. ಅದು ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾಗಿತ್ತೆಂದರೆ – ಅದರಲ್ಲಿ ಆಕ್ರಮಣಕಾರಿಗಳು, ನಿಗೂಢ ಮೃತ್ಯು ಕಿರಣಗಳೊಂದಿಗೆ ನ್ಯೂಯಾರ್ಕ್ ಕಡೆ ಧಾವಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆಂಬುದನ್ನು ನಿಜವೆಂದೇ ನಂಬಿದ ಜನ ಕಂಗಾಲಾದರು. ಕೆಲವರಂತೂ ಕಡೇವರೆಗೆ ರೇಡಿಯೋ ನಾಟಕವನ್ನು ಕೇಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲೇ ಇಲ್ಲ. ಕೇಳಿಸಿಕೊಂಡವರಲ್ಲಿ ಅನೇಕರು ಮಾನಸಿಕ ತೊಂದರೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿ ಆಸ್ಪತ್ರೆಗಳಿಗೆ ಸೇರಿಸಲ್ಪಟ್ಟರು. ಹುಚ್ಚು ಹತ್ತಿದ ಗುಂಪುಗಳ ಕೈಗೆ ಸಿಕ್ಕಿ ಸತ್ತವರು ಎಷ್ಟೋ ಮಂದಿ. ಈ ಆಕ್ರಮಣದ ಸತ್ಯಾಸತ್ಯತೆಯ ಬದಲು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಸುದ್ದಿಗಾಗಿ ವೃತ್ತಪತ್ರಿಕೆ ಮತ್ತು ಪೊಲೀಸ್ ಠಾಣೆಗಳಿಗೆ ಫೋನ್ ಮಾಡಿದವರು ಲೆಕ್ಕಕ್ಕೆ ಸಿಗದಷ್ಟು ಜನ.

ಹೀಗೆ ರೇಡಿಯೋ ಅಳವಡಿಕೆಯೊಂದು ಶ್ರೋತೃಗಳ ಮೇಲೆ ಉಂಟು ಮಾಡಿದ ಪರಿಣಾಮ, ಆ ಮಾಧ್ಯಮದ ಶಕ್ತಿ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನಷ್ಟೇ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂದರ್ಭವೊಂದರಲ್ಲಿ, ಹೊಸ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಹೊಸ ವಿಧಾನವೊಂದು ಇಂಥ ಪರಿಣಾಮವನ್ನುಂಟು ಮಾಡುವುದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ, ಮನುಷ್ಯನ ಮಾನಸಿಕ ಲೋಕದ ನೆಲೆ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ನಾವು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಕಿವಿಯೆಂಬ ಪಂಚೇಂದ್ರಿಯದ ಮೂಲಕ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಉಂಟು ಮಾಡಿದ ಈ ತಲ್ಲಣ, ತಳಮಳಗಳು, ಮಾಧ್ಯಮ, ಕಲೆ, ಅನುಭವ – ಇತ್ಯಾದಿಗಳ ವಿಶೇಷ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಒತ್ತಾಯಿಸುತ್ತವೆ.

ಸಿನಿಮಾ ಮಾಧ್ಯಮವೂ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಹಿಂದೆ ಬಿದ್ದಿಲ್ಲ. ೧೮೯೫ರಲ್ಲಿ ಫ್ರಾನ್ಸ್‌ನ ಲ್ಯೂಮಿಯರ್ ಸಹೋದರರು ಪ್ಯಾರಿಸ್‌ನಲ್ಲಿ ಏರ್ಪಡಿಸಿದ ಸಿನಿಮಾದ ಪ್ರಥಮ ಪ್ರದರ್ಶನವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ವಿಚಿತ್ರಭಾವನೆಗಳ ತುದಿಯಲ್ಲಿ ಕೂತು ಚಲನಚಿತ್ರವನ್ನು ಕಣ್ಣುಗಳಲ್ಲಿ ತುಂಬಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದ ಜನ ಸಮೂಹ, ತೆರೆಯ

ಮೇಲೆ ನುಗ್ಗಿ ಬರುವ ರೈಲನ್ನು ಕಂಡೊಡನೆ ತಮ್ಮತ್ತಲೇ ಹರಿದು ಬಂದಂತೆನಿಸಿ ಎದ್ದೆನೋ ಬಿದ್ದೆನೋ ಎಂದು ಹೊರಗೋಡಿದರು. ಆಗ ಅಲ್ಲಿನ ಒಂದು ಪತ್ರಿಕೆ ಸಿನಿಮಾಕ್ಕೆ ನಿಜಕ್ಕೂ 'ಜೀವ'ವಿದೆಯೆಂದು ಬರೆಯಿತು. ಸಿನಿಮಾ ಒಂದು ಕಲೆಯೆ ಅಲ್ಲವೆ ಎಂಬ ಅಂದಿನ ಚರ್ಚೆಗೆ ಈ ಘಟನೆಯು ಆಹಾರ ಒದಗಿಸಿತು. ಹೀಗೆ ಕಿವಿ ಮತ್ತು ಕಣ್ಣುಗಳ ಮೂಲಕ ಈ ಎರಡು ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮಗಳು ಉಂಟು ಮಾಡಿದ ಪರಿಣಾಮವೇ ಇವುಗಳ ಬಳಕೆಯ ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆಯನ್ನೂ ಅರಿವಿಗೆ ತಂದುಕೊಡುತ್ತದೆ. ಇನ್ನು ೧೯೩೬ರಲ್ಲಿ ಬ್ರಿಟನ್ನಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿ ವಿಶ್ವಸಮರದಿಂದಾಗಿ ಸ್ಥಗಿತಗೊಂಡು ೧೯೪೫ರಲ್ಲಿ ಅಮೇರಿಕಾದಲ್ಲಿ ಶುರುವಾದ ದೂರದರ್ಶನದ ಅಗಾಧ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಕುರಿತು ಸಾಕಷ್ಟು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡಿದವರಿದ್ದಾರೆ. French Boardcasting Company ಯಲ್ಲಿ ಡೈರೆಕ್ಟರ್ ಜನರಲ್ ಆಗಿದ್ದ ಲೂಯಿಸ್ ಮರ್ಲಿನ್ (Louis Merlin) ಹೇಳುತ್ತಾರೆ : "ಸಂವಿಧಾನವನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸದೆ, ಯಾವ ಕ್ರಾಂತಿಯೂ ನಡೆಯದೆ ನಮ್ಮ ಮೇಲೆ ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ಹಿಡಿತವಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವ ಹೊಸ ಶಕ್ತಿಯೊಂದು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಈಗಾಗಲೇ ಅತ್ಯುತ್ಕೃಷ್ಟವೆನಿಸಿದ ಶಾಸಕಾಂಗ, ಕಾರ್ಯಾಂಗ ಮತ್ತು ನ್ಯಾಯಾಂಗಗಳೆಂಬ ಮೂರು ಶಕ್ತಿ ರೂಪಗಳೊಂದಿಗೆ ಸೇರಿಸಬಹುದಾದ ಈ ಹೊಸಶಕ್ತಿಯೆಂದರೆ ದೂರದರ್ಶನ".

ಫ್ರೆಂಚ್ ಸಾಪ್ತಾಹಿಕವೊಂದು (L. Express) ದೂರದರ್ಶನವನ್ನು "ಬಿಡುವಿನ ಹಾಗೂ ರಂಜನೆಯ ಉತ್ಕೃಷ್ಟ ಸಾಧನ; ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸುವ, ಪ್ರಸಾರ ಮಾಡುವ ಅಸಾಧಾರಣ ಮಾಧ್ಯಮ" ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಲೇ "ಮೂರ್ಖತನ, ಅವಿವೇಕ, ಯಾತನೆ, ಅಸಭ್ಯತೆಗಳ ಪರಿಪೂರ್ಣ ಸಾಧನವನ್ನಾಗಿಯೂ ದೂರದರ್ಶನವನ್ನು ರೂಪಿಸಬಹುದು"– ಎಂದು ಸೂಚಿಸಿದೆ. "Tell me what television you have and i will tell you who are " ಎಂಬ ಸೂಕ್ತಿಯೊಂದು ಅಲ್ಲಿ ಗಾದೆಯ ಮಾತಿನಂತೆ ಪ್ರಚಲಿತವಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಕೆಲವು ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು Video ಮತ್ತು Idiot ಎಂಬ ಪದಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ದೂರದರ್ಶನವನ್ನು Vidiot ಎಂದು ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ.

ಇನ್ನು ಪತ್ರಿಕೆಗಳ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ವಿವರಿಸಬೇಕಿಲ್ಲ. ಪ್ರಪಂಚದ ಮೊದಲ ಪತ್ರಿಕೆ ೧೬೧೫ರಲ್ಲಿ ಜರ್ಮನಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದಂದಿನಿಂದ ಹಿಡಿದು ಇಂದಿನ ಅಕ್ಷರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಪತ್ರಿಕೆಗಳು ಬೀರುತ್ತಿರುವ ಪ್ರಭಾವ ಪರಿಣಾಮಗಳು ನಮಗೆಲ್ಲ ಗೊತ್ತಿವೆ. ಹಿಂದೆ ರಾಜರ ಆಜ್ಞೆಗಳನ್ನು ಡಂಗುರದ ಮೂಲಕ ತಿಳಿಯಪಡಿಸುತ್ತಿದ್ದರೆ, ಇಂದು ಪತ್ರಿಕೆಗಳು ಸುದ್ದಿಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಡಂಗುರದ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿವೆಯೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿದೆ. ಒಟ್ಟಾರೆ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮಗಳು ನಮ್ಮ ಕಾಲದ ಅತ್ಯಂತ ಉತ್ಕೃಷ್ಟ ಮತ್ತು ಅಪಾಯಕಾರಿ ಎರಡೂ

ಆಗಿರುತ್ತವೆ; ಸಮೂಹ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ವ್ಯಾಪಿಸುವ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮಗಳು ಪ್ರಮುಖ ಪಾತ್ರವಹಿಸುತ್ತಿವೆ. ಸಮೂಹ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮದ ಕೊಡುಗೆಗಳಲ್ಲಿ ನಾವು ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ಇಂಥ ವ್ಯಾಪಕ ಪ್ರಭಾವೀ ಮಾಧ್ಯಮಗಳು ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತಿರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂದರ್ಭ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಗಳು, ಅವುಗಳ ಪರಿಣಾಮ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತವೆ. ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಯು ತನ್ನ ಇಷ್ಟಾನಿಷ್ಟಗಳಿಗನುಗುಣವಾಗಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಸಂಯೋಜಿಸುತ್ತ ಅದಕ್ಕೆ ಸರಕಿನ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ತಂದುಕೊಡುತ್ತದೆ. ಈ ಸ್ವಭಾವ ವಲಯದ ವಿವಿಧ ವಿನ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮಗಳು 'ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ'ಸುತ್ತವೆ, ಪ್ರಸಾರ ಮಾಡುತ್ತವೆ.

ಇಲ್ಲಿನ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ವಿಧಾನ, ಪ್ರಸಾರ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ನಿಯಂತ್ರಿತವಾಗುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯೇ ಹೆಚ್ಚು. ಅಂದರೆ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಯ ನಿಯಂತ್ರಣದ ಮೂಲಪ್ರೇರಣೆಗಳು ಈ ಪ್ರಸಾರ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿವೆ. ಪ್ರಸಾರ ಪ್ರಮಾಣ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಪದ್ಧತಿಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಮೂಹ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದಿಗೆ ಸಂವಹನೆ ಸಾಧಿಸುವ ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮಗಳು ತಾನು ರೂಪಿಸುವ ಮಾದರಿಗಳ ಮುಖಾಂತರ ಸಮೂಹ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸ್ಥಾಯಿ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಸಂರಕ್ಷಿಸುತ್ತವೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಸಮೂಹ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವ ಹೊಸ ಮಾದರಿಗಳು ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಸಾಧನಗಳ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮಗಳು ಇಂಥ ಸಾಧನಗಳ ಪಾತ್ರವಹಿಸುವ ಅನಿವಾರ್ಯ ಸಂದರ್ಭ ನಮ್ಮಲ್ಲಿದೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ದುಡಿಯುವ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಆಶಯಗಳು ಬೇರೆಯೇ ಇದ್ದಾಗಲೂ, ಬಹುಪಾಲು ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮಗಳ ಮೂಲಭೂತ ಸೇವೆ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಸರಕನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಸಲ್ಲುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನೇ A Kukarkin ತನ್ನ 'The Passing age' ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: "ಅಧಿಕ ಪ್ರಸಾರವುಳ್ಳ ಪತ್ರಿಕೆಗಳು, ಜನಪ್ರಿಯ ಚಲನಚಿತ್ರಗಳು ಮತ್ತು ದೂರದರ್ಶನದ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳು -- ಸಮೂಹ ಸುದ್ದಿಯ ಎಲ್ಲ ರೂಪಗಳು, ಸಮಾಜದಲ್ಲಿರುವ ವ್ಯಾಪಾರಿ ಕಾರ್ಯನೀತಿಗಳಿಗಾಗಿ ದುಡಿಯುತ್ತವೆ – ಈ ಕಾರ್ಯನೀತಿಗಳ ಚಾಲಕ ಶಕ್ತಿಯೆಂದರೆ ಉದ್ದಿಮೆ ಮತ್ತು ಲಾಭ."

ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮಗಳಿಗೂ ಬಂಡವಾಳಕ್ಕೂ ನಿಕಟ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ನಮ್ಮ ದೇಶದ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಬಂದರೆ, ಪತ್ರಿಕೆ ಮತ್ತು ಸಿನಿಮಾವಲಯಗಳು ಖಾಸಗಿಯವರ ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿವೆ. ರೇಡಿಯೋ ಮತ್ತು ದೂರದರ್ಶನಗಳು ಸರ್ಕಾರದ ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿವೆ. ಪತ್ರಿಕೆಗಳನ್ನು ಹೊರಡಿಸುವ ಕೆಲಸ ಒಂದು ಉದ್ಯಮವಾಗಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನು 'ಪತ್ರಿಕೋದ್ಯಮ'ವೆಂಬ ಹೆಸರೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದರ ಪ್ರಧಾನ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಉದ್ದಿಮೆಯ ಸೂತ್ರಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿರುತ್ತವೆ. ಸಿನಿಮಾ ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಉದ್ಯಮವಾಗಿರುವಂತೆಯೇ ಕಲೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಇದು ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮಗಳಲ್ಲಿಯೇ

ವಿಶಿಷ್ಟವಾದುದು. ಯಾಕೆಂದರೆ – ಉಳಿದ ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮಗಳು ವಿಸ್ತೃತ ವಿಷಯಗಳ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಕಲೆಯನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಆ ಮಾಧ್ಯಮಗಳೇ ಸ್ವತಃ ಸ್ವತಂತ್ರ ಕಲೆಯಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಸಿನಿಮಾ ಹೀಗಲ್ಲ. ತಾನು ದೊಡ್ಡ ಉದ್ಯಮವೂ ಆಗಿದೆ. ಸ್ವತಃ ಕಲಾಮಾಧ್ಯಮವೂ ಆಗಿದೆ. ಮಾನಸಿಕ ಲೋಕ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ ಲೋಕಗಳು ಒಂದರೊಳಗೊಂದು ಸೇರಿ ಹುಟ್ಟುವ ಸಿನಿಮಾವನ್ನು 'ಕಲೋದ್ಯಮ' ಎಂಬ ಹೊಸ ಹೆಸರು ಮತ್ತು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಿಂದ ನಾನು ಗುರುತಿಸುತ್ತೇನೆ. ಈ 'ಕಲೋದ್ಯಮ'ವೂ ಪತ್ರಿಕೋದ್ಯಮದಂತೆ ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಉದ್ಯಮದ ಸೂತ್ರಗಳಿಂದ ನಿಯಂತ್ರಿಸಲ್ಪಡುವುದು ಒಂದು ಅನಿವಾರ್ಯ ಸ್ಥಿತಿ.

ಇದು ಎಲ್ಲ ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮಗಳ ಸ್ಥಿತಿಯೂ ಆಗಿರುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣಗಳಿವೆ. ಎಲ್ಲ ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮಗಳೂ ಯಂತ್ರನಾಗರಿಕತೆಯ ಕೊಡುಗೆಗಳಾಗಿವೆ. ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಭಾಗವಾಗಿ ಬೆಳಕಿಗೆ ಬಂದ ಈ ಮಾಧ್ಯಮಗಳು ಸಮೂಹ ದುಡಿಮೆಯಿಂದ ರೂಪುಗೊಂಡು ಸಮೂಹಕ್ಕೆ ತಲುಪುತ್ತವೆ. ಸಮೂಹದಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿ ಸಮೂಹಕ್ಕೆ ತಲುಪುವ ಈ ಮಾಧ್ಯಮಗಳ ನಿಯಂತ್ರಣ ಮಾತ್ರ ಸಮೂಹದ್ದಾಗಿಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಮೇಲಿನ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಆಳುವ ವರ್ಗವು ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಬಿತ್ತಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿಲ್ಲ. ಅದರ ಬದಲು ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ವರ್ಗದ ವಿಸ್ತರಣೆಯಂತೆ ಅಥವಾ ಅದನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ಶಕ್ತಿಪ್ರತೀಕದಂತೆ ಪ್ರವರ್ತಿಸುತ್ತಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆಳುವ ವರ್ಗದ ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿರುವ ರೇಡಿಯೊ ಮತ್ತು ದೂರದರ್ಶನಗಳು ಕೇವಲ ಆಳುವವರ ವಕಾಲತ್ತು ವಹಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ. ಆಳುವ ವರ್ಗವನ್ನೂ ಆಳಬಲ್ಲ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಸಾಧನವೂ ಆಗುತ್ತಿದೆ. ಸಿನಿಮಾ ಮತ್ತು ಪತ್ರಿಕೆಗಳ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ವಿನ್ಯಾಸಗಳು, ಪ್ರಚಾರದ ಮಾದರಿಗಳು, ದೂರದರ್ಶನ ಮತ್ತು ರೇಡಿಯೋದಲ್ಲಿ ಅಗಾಧ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತವೆ; ಕೇಳಿಸುತ್ತವೆ.

ನಾನು ಇಷ್ಟೆಲ್ಲ ಹೇಳಿದ್ದರ ಮುಖ್ಯ ಉದ್ದೇಶ – ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮಗಳನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ ಶಕ್ತಿಗಳ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವೇ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ 'ಮಹಿಳೆ'ಯ ನೆಲೆ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಮನವರಿಕೆ ಮಾಡುವುದೇ ಆಗಿದೆ. ಅಂದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮಗಳಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಗೆ ಸಮಾನ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಲಭ್ಯವಾಗಿವೆ. ಈ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಹೀಗೆ ರೂಪುಗೊಂಡು ವಿಸ್ತರಿಸಬಹುದು. ನಾನು ಮೊದಲೇ ಹೇಳಿದಂತೆ ಎಲ್ಲ ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮಗಳು ಸಾಮೂಹಿಕ ಉತ್ಪಾದನ ಕ್ರಿಯೆಯ ಫಲಗಳಾಗಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವುಗಳು ಸಾಮೂಹಿಕ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡೇ ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ. ಸಾಮೂಹಿಕ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಕ್ರಿಯೆಯೂ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ; ಸ್ಥೂಲ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಉತ್ಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಕರಕುಶಲ ಉತ್ಪಾದನೆಗೂ ಸಾಮೂಹಿಕ

ಉತ್ಪಾದನೆಗೂ ಇರುವ ಮುಖ್ಯ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದು: ಕರಕುಶಲ ಉತ್ಪಾದನೆಯಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿ ಕ್ರಿಯೆಯ ಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿರುತ್ತವೆ.

ಅಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ರೀತಿಯ ಗೊಂಬೆಯೋ, ಬುಟ್ಟಿಯೋ, ಅಥವಾ ಮತ್ತಾವುದೇ ಸಾಮಗ್ರಿ ಒಂದೊಂದಕ್ಕೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಹೋಗಲು ಸಾಧ್ಯ. ಆದರೆ ಸಾಮೂಹಿಕ ಉತ್ಪಾದನೆಯಲ್ಲಿ ಇದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಅದು ಉತ್ಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಸಾಮೂಹಿಕ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮಗಳಿಗೂ ಇರುವುದರಿಂದ, ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಮಹಿಳೆಯ ವಿವಿಧ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ನಾವಿಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಇದೇ ಮಾತನ್ನು ಜನಪ್ರಿಯವೆಂದು ಕರೆಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯಿಸಬಹುದು. ಹೆಚ್ಚು ಜನರನ್ನು ತಲುಪುತ್ತಿರುವ ಇಂಥ 'ಜನಪ್ರಿಯ' ಕತೆ, ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಮಹಿಳೆಯರ ಪಾತ್ರಗಳು, ಮಾದರಿ ಮಾತ್ರವಾಗಿರುತ್ತವೆ; ಪಡಿಯಚ್ಚಿನಲ್ಲಿ ತೆಗೆದ ಪಾತ್ರಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಆರ್ಥಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಭಾಗವಾಗಿ ಬಂದ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೂಲ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಮಾಧ್ಯಮಗಳು ಸೂಕ್ಷ್ಮಾತಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳಿಗೆ ಬದಲಾಗಿ ಸ್ಥೂಲ – ಸಿದ್ಧ ಮಾದರಿಗಳ ನಿರ್ಮಿತಿಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗುತ್ತವೆ.

ಇದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಿನಿಮಾಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ 'ಮಹಿಳೆ'ಯನ್ನು ನಾವೀಗ ನೋಡಬಹುದು.

ಸಿನಿಮಾಗಳಲ್ಲಿ ಸಮೃದ್ಧ ವಸ್ತುವೆಂದರೆ ಪ್ರೇಮ. ಭಾವನಾತ್ಮಕ ಸೆಳೆತಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದ ಮತ್ತು ಅಂಥ ಸೆಳೆತವನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡಬಲ್ಲ ಶಕ್ತಿಯನ್ನೂ ಹೊಂದಿದ ಈ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಮೂಡುವ 'ಮಹಿಳೆ' ಮಜುನುವಿನ 'ಲೈಲಾ' ಆಗುವುದರಲ್ಲಿ ಸಾರ್ಥಕತೆ ಪಡೆಯುತ್ತಾಳೆ. ಈ ಪ್ರೇಮದಲ್ಲಿ ಭಾವೋನ್ಮತ್ತತೆಯೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಬಿಡವುದರಿಂದ ಹೆಣ್ಣು ತನ್ನನ್ನು ಪುರುಷನಿಗೆ ಸಂಪೂರ್ಣ ಸಮರ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರಲ್ಲಿ ಸಾರ್ಥಕತೆ ಕಾಣುವುದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕ. ಕ್ರಿಸ್ಟಾಫರ್ ಕಾಡ್‌ವೆಲ್ "ಆರ್ಥಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳು ಪ್ರೇಮದ ಮೂಲಕ ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಆಪ್ತತೆ ಹಾಗೂ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತವೆ"ಯೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತ ಮಾಡುವ ವಿಭಾಗೀಕರಣ ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪಿಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಆತ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ "ಭಾವೋನ್ಮತ್ತ ಪ್ರೇಮ (Passionate Love) ಬೂರ್ಜ್ವಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೂ, ರಮ್ಯ ಅಥವಾ ಧೀರೋದಾತ್ತ ಪ್ರೇಮ (Romantic or Chivolrous) ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೂ ಮತ್ತು ಕೇವಲ ಲೈಂಗಿಕ ಪ್ರೇಮ (Platonic love) ಗುಲಾಮಶಾಹಿ ಗ್ರೀಕ್ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೂ ಸೇರಿದ್ದಾಗಿದೆ."

ಪ್ರೇಮದ ಈ ವಿವಿಧ ವಿಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆ ನಿಷ್ಠಾವಂತ ಹೆಂಗಸಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದೇ ಹೆಚ್ಚು. ನಮ್ಮ ಸಿನಿಮಾಗಳಲ್ಲಿ ಎಂಥದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಾಗಲೀ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಮಹಿಳೆ ತನ್ನ ಪ್ರೇಮಕ್ಕೆ ವಂಚನೆ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಕಡೇವರೆಗೂ

ಪುರುಷ ಪ್ರೇಮಿಗೆ ಭಾವನಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಒಪ್ಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾಳೆ. ಆದರೆ ಮದುವೆಗೆ ಮುಂಚೆ ಮೈಮುಟ್ಟಲು ಬಂದರೆ ಮೃದುವಾಗಿ ತಟ್ಟಿ ದೂರವುಳಿಸುವ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಯಮವನ್ನು ತೋರುತ್ತಾಳೆ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಯಾವುದಾದರೂ ಕಾರಣದಿಂದ ತನ್ನ ಪ್ರೇಮಿಯನ್ನು ವರಿಸಲು ಆಗದೆ, ಇನ್ನೊಬ್ಬನೊಂದಿಗೆ ವಿವಾಹವಾದರೆ ತಕ್ಷಣ ಈ ಪತಿಯೇ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ದೈವವೆಂದು ಭಾವಿಸಿಬಿಡುತ್ತಾಳೆ. ಪ್ರೇಮಿಯ ನೆನಪನ್ನು ನುಚ್ಚುನೂರು ಮಾಡಲು ಅವಳಿಗೆ ಮಾಂಗಲ್ಯವೊಂದೇ ಸಾಕು. ಅರೆ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳುಳ್ಳ ನಮ್ಮ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ, ಪ್ರೇಮ ಭಾವೋನ್ಮತ್ತವೂ ಆಗಬಲ್ಲದು; ರಮ್ಯ ಅಥವಾ ಧೀರೋದಾತ್ತವೂ ಆಗಬಲ್ಲದು. ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆ ನಿರ್ಣಯಾತ್ಮಕವಾಗುವುದು ಅಪರೂಪ; ಅಸಹಾಯಕಳಾಗಿರುವುದೇ ಹೆಚ್ಚು. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಇದಕ್ಕೆ ಹೊರತಾದ ಉದಾಹರಣೆಗಳು ಇದ್ದರೂ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಪ್ರೇಮಿಗಳ ಇಂಥ ಸ್ಥಿತಿಯೇ ಎದ್ದು ಕಾಣುವುದರಿಂದ ಇದರ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುವ ಸಿನಿಮಾ, ಆ ಮೂಲಕ ಲಾಭ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಇಚ್ಛಿಸುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಸಿನಿಮಾವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ ಶಕ್ತಿಗಳು ಇಂಥ ಮಾದರಿಗಳ ನಿರ್ಮಿತಿಯನ್ನು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿಸುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿ 'ಪ್ರೇಮ'ವು ಬಂಡವಾಳ ಸಂಗ್ರಹಣೆಯ ಸಾಧನವಾಗಿರುವುದರಿಂದ, ಸಾಮಾನ್ಯೀಕೃತ ಮಾದರಿಯ ಮನೋಭೂಮಿಕೆಯನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡ ಮಹಿಳೆಯ ಪಾತ್ರ ನಿರ್ಮಾಣಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಇದೇ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪತಿನಿಷ್ಠ ಪತಿವ್ರತೆಯರೂ ನಿರ್ಮಾಣಗೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ.

ಹಿಂಸಾ ಪ್ರವೀಣ ಪತಿ ಪುರುಷನಿಂದುಂಟಾದ ಸಕಲ ಸಂಕಟಗಳನ್ನೂ ಸಂಯಮದಿಂದ ತಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಪತ್ನಿಯ ಪಾತ್ರ ಇಂದು ಉತ್ಕೃಷ್ಟ ಮಾರಾಟದ ಮಾದರಿಯಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಇಲ್ಲಿ ವೇಶ್ಯೆಯ ಪಾತ್ರವೂ ಸುಲಭ ಆದರ್ಶೀಕರಣಕ್ಕೊಳಗಾಗಿ, ಸಮಸ್ಯೆಯ ಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳು ಹಿನ್ನೆಲೆಗೆ ಸರಿಯುತ್ತವೆ. ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಸ್ತ್ರೀಪಾತ್ರಗಳೂ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದುಂಟು. ಅವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಅತ್ತೆ ಪಾತ್ರಗಳು ಇಲ್ಲವೆ ಬಜಾರಿ ಪಾತ್ರಗಳು. ಇವು ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ರೂಕ್ಷವಾಗಿರುತ್ತವೆಯಂದರೆ – ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ದಡೂತಿ ಹೆಣ್ಣುಗಳೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಹೆಣ್ಣು, ಬಜಾರಿಯಾಗುವ ಮತ್ತು ಗತ್ತಿನ ಅತ್ತೆಯಾಗುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಪರಿಶೋಧನೆಯೇ ಚಿತ್ರವೊಂದರ ವಸ್ತುವಾಗಬಲ್ಲುದು. ಆದರೆ ಸಿನಿಮಾ ಮಾಧ್ಯಮವು ಶೋಧನಾತ್ಮಕತೆಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಸಿದ್ಧರೂಪಗಳನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತಿದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಯಥಾಸ್ಥಿತಿವಾದಿಯಾಗುತ್ತಿದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿನ್ಯಾಸವೊಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವ ಮೊದಲು ಅದು ಸಮೂಹ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಭಾಗವಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಮುಂಚೆಯೇ ಅದನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವ ಸವಾಲನ್ನು ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮಗಳು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಜೊತೆಗೆ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ 'ವೈಭವೀಕರಣ ಕ್ರಿಯೆ'ಯ ಪಾಲು ದೊಡ್ಡದು.

ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಂಶಗಳನ್ನೂ ಮತ್ತು ಸಮಕಾಲೀನ ಸಂದರ್ಭದ ಸಿದ್ಧರೂಪಗಳನ್ನೂ ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ವೈಭವೀಕರಿಸುತ್ತ, ಲಾಭದ ಹೆಜ್ಜೆ ಹಾಕುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಈ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿದೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ವೈಭವೀಕೃತಗೊಂಡ ವೀರವನಿತೆಯರು, ತ್ಯಾಗಮಯಿ ಪ್ರೇಮಿಗಳು, ಪತಿಯೇ ಪರದೈವವೆಂದುಕೊಂಡ ಪತಿವ್ರತೆಯರೂ ಸಿನಿಮಾ ಮಾಧ್ಯಮದಲ್ಲಿ ವಿಜೃಂಭಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮಾರಾಟವಾಗುವ ಯಾವ ವಿಷಯವೂ ನಿಷಿದ್ಧವಲ್ಲ. ಅದು ಪತಿವ್ರತೆಯ ಚಿತ್ರವಾಗಬಹುದು: 'ಪ್ರತಿಘಟನ' (ತೆಲುಗು) ಚಿತ್ರವಾಗಬಹುದು, ಅಹಿಂಸೆಯ ಚಿತ್ರವಾಗಬಹುದು, ಹಿಂಸೆಯ ಚಿತ್ರವಾಗಬಹುದು. ಆಯಾ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವಿವರ ಸಂಗ್ರಹಕ್ಕಾಗಿ, ಖರ್ಚಿಗಾಗಿ ಸರ್ವಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಲು ಸಿದ್ಧವಿರುವ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಯಾವ ಕ್ಷೇತ್ರದ ಪರಿಣತರನ್ನಾದರೂ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಆರ್ಥಿಕ ಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಆಸಕ್ತಿಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ನಮ್ಮ ಬಹುಪಾಲು ಸಿನಿಮಾಗಳಲ್ಲಿ ವೈಭವ, ಸಮೃದ್ಧಿ, ಉಕ್ಕುತ್ತವೆ.

ಸಿನಿಮಾಕ್ಕೆ ಹೇಳಿದ ಮಾತುಗಳನ್ನೇ ವ್ಯವಸ್ಥಿತ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಇತರ ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮಗಳಿಗೂ ಅನ್ವಯಿಸಬಹುದು. ದೂರದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ವೀರರೂ ಪತಿವ್ರತೆಯರೂ ಆದ ಮಹಿಳೆಯರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ 'ತೇರಾ ಪನ್ನೆ' ಧಾರಾವಾಹಿಯೂ ಬರುತ್ತದೆ; ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದ ಸರ್ವಸಂಕಷ್ಟ ಪರಿಹಾರ ಸಂಜೀವಿನಿ 'ರಜನಿ'ಯೂ ಬರುತ್ತದೆ. ರೇಡಿಯೋದಲ್ಲೂ ಇದು ಸಾಧ್ಯ. ಇನ್ನು ಪತ್ರಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಗತವೈಭವವನ್ನು ವಿಜೃಂಭಿಸುವ ಸಚಿತ್ರ ಲೇಖನಗಳೂ, ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸ್ತ್ರೀ ಪ್ರಶಂಸೆಗಳೂ ಬರುತ್ತವೆ; ಸ್ತ್ರೀ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತ ಲೇಖನಗಳೂ ಬರುತ್ತವೆ. ಸೃಜನಶೀಲ ಬರಹಗಳನ್ನೂ ಇದೇ ರೀತಿ ವಿಂಗಡಿಸಬಹುದು. ಇಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ವಸ್ತುವೊಂದು ಬಂದಾಗ ಅದರ ನಿರ್ಮಾತೃಗಳು ಮಾಲೀಕರು ಅದರ ಪರವಾಗಿದ್ದಾರೆಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ; ಅವರು ಲಾಭ ತರುವ ಎಲ್ಲದರ ಪರವಾಗಿ ಇರುತ್ತಾರೆ.

ಈ ಪ್ರಧಾನ ಲಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ಹೊರತಾದ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದಲ್ಲ. ಕ್ಷೀಣಸ್ತರದಲ್ಲಾದರೂ ಇಂಥ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ನಡೆಯುತ್ತಲೇ ಇವೆ. ಪರ್ಯಾಯ ಸಿನಿಮಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತಮ ಉದಾಹರಣೆ. ಇದರಲ್ಲೂ ಎರಡು ರೀತಿಯ ಬಂಡವಾಳ ತೊಡಗುವಿಕೆಯನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಕೆಲವರು ಸ್ವಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ ಹಣವನ್ನು ಬಂಡವಾಳವನ್ನಾಗಿ ಹೂಡಿ ಇಂಥ ಚಿತ್ರಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಬ್ಯಾಂಕ್ ಮತ್ತು ಎನ್.ಎಫ್.ಡಿ.ಸಿ.ಯಂಥ ಸಂಸ್ಥೆಗಳಿಂದ ಸಾಲ ಪಡೆದವರನ್ನೂ ಸೇರಿಸಬಹುದು. ಇಂಥ ವಿರಳ ಪ್ರಯತ್ನಗಳಲ್ಲದೆ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಚಿತ್ರೋದ್ಯಮಿಗಳೇ ಪರ್ಯಾಯ ಸಿನಿಮಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸಿ ಬಂಡವಾಳ ಹೂಡುವುದು ಇನ್ನೊಂದು ಕುತೂಹಲಕರ ಸಂಗತಿ. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಹೀಗೆ ಹುಡುಕಬಹುದೆನ್ನಿಸುತ್ತದೆ: ಮೊದಲು ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಗೆ ಬಂಡವಾಳದ

ಸಂಗ್ರಹಣೆಯಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಕಾಲ ಬದಲಾವಣೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಇಂದು ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಯು ಸಂಗ್ರಹ ಮತ್ತು ವಿನಿಯೋಗ ಎರಡನ್ನೂ ನಡೆಸುತ್ತಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ತಮ್ಮ ಉದ್ದಿಮೆಗಳಿಂದ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ ಬಂಡವಾಳದ ಸ್ವಲ್ಪ ಭಾಗವನ್ನು ವಿನಿಯೋಗಿಸಿ 'ಬಿರ್ಲಾ ಮಂದಿರ'ಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಸಂಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ; ನಿಧಿಗಳಿಗೆ ದಾನ ಕೊಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರೋದ್ಯಮಿಗಳು ತಾವು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ ಬಂಡವಾಳವನ್ನು ಪರ್ಯಾಯ ಸಿನಿಮಾಕ್ಕೂ ವಿನಿಯೋಗಿಸುವ ಪ್ರಯೋಗ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಸಮಾಜದ ಸಕಲ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಿಗೂ ಪ್ರವೇಶಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಯ ಒಂದು ಒತ್ತಾಸೆಯೇ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ಇದು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ಲಾಭ ಬರುತ್ತದೆಯೆಂಬ ಗ್ಯಾರಂಟಿಯಿಲ್ಲ ದಿದ್ದಾಗಲೂ ಬಂಡವಾಳ ತೊಡಗಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಶಶಿಕಪೂರ್ ಉತ್ತಮ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಬಹುದೇನೋ. ಇಲ್ಲಿ ಶಶಿಕಪೂರ್‌ಗೆ ಇರುವ ಅಭಿರುಚಿಯೂ ಗಮನಾರ್ಹವಾಗುತ್ತದೆ. ಕಡೇ ಪಕ್ಷ ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆಗೆಂದು ಶಶಿಕಪೂರ್ ನಿರ್ಮಿಸಿದ '೩೬ ಚೌರಂಗಿ ಲೇನ್' ಚಿತ್ರವನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ಅಂತೆಯೇ ಬೇರೆಯೇ ಬಂಡವಾಳದಿಂದ ನಿರ್ಮಿಸಿದ ಮೃಣಾಲ್ ಸೇನ್ ನಿರ್ದೇಶಿತ 'ಏಕ್ ದಿನ ಪ್ರತಿದಿನ್' ಒಂದು ಉತ್ತಮ ಚಿತ್ರ. ಮಹಿಳೆಯರ ಮಾದರಿಗಳ ಬದಲು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸನ್ನಿವೇಶ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಇಟ್ಟು ಪರಿಶೀಲಿಸುವ ಶೋಧನಾತ್ಮಕತೆ ಇಲ್ಲಿದೆ. ಮೃಣಾಲ್ ಸೇನ್ ಅವರ 'ಏಕ್‌ದಿನ ಪ್ರತಿದಿನ್' ಮಧ್ಯಮವರ್ಗದ ಉದ್ಯೋಗಸ್ಥ ಮಹಿಳೆಯನ್ನು ತನ್ನೆಲ್ಲ ಸಾಮಾಜಿಕ ಆರ್ಥಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಶೋಧನೆಗೊಳಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಬಹುಪಾಲು ಸಿನಿಮಾಗಳಲ್ಲಿ ಯಾಕಿಲ್ಲವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಈಗಾಗಲೇ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದೇನೆ.

ಸಿನಿಮಾದ ಶಶಿಕಪೂರರಂತೆ ಪತ್ರಿಕಾರಂಗದಲ್ಲೂ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡ ವಿಶೇಷಾಸಕ್ತಿಯ ಫಲವಾಗಿಯೆಂಬಂತೆ 'ಹೆರಾಲ್ಡ್ ರಿವ್ಯೂ'ವಿನಂಥ ಪತ್ರಿಕೆಗಳು ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ. ಸಂಗ್ರಹಿತ ಬಂಡವಾಳದ ವಿನಿಯೋಗಕ್ಕೆ ಹಾದಿಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತವೆ. ಲಾಭವಿಲ್ಲದಾಗ ಸ್ಥಗಿತವಾಗುತ್ತವೆ. ('ಹೆರಾಲ್ಡ್ ರಿವ್ಯೂ'– ಪ್ರಜಾವಾಣಿ ಗುಂಪಿನ ಒಂದು ಪತ್ರಿಕೆಯಾಗಿ ಪ್ರಕಟವಾಗಿತ್ತು.)

ಇದಕ್ಕೆ ಹೊರತಾಗಿ ಚಿಕ್ಕ ಪತ್ರಿಕೆಗಳು ಅಂದರೆ ನಿಯತಕಾಲಿಕಗಳು ಹೆಣ್ಣಿನ ಸೂಕ್ಷ್ಮಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕತೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಮತ್ತು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಡಲು ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾಗಿ ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಿವೆ.

ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮಗಳ ಈ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಂಡಂತೆ ಅಲ್ಲಿನ ವೈರುಧ್ಯಗಳೂ ಹೊರಬರುತ್ತವೆ. ಪರ್ಯಾಯ ಸಿನಿಮಾಗಳು ಪರ್ಯಾಯ ವಿತರಣೆ ಮತ್ತು ಪ್ರದರ್ಶನ ಹುಡುಕಿಕೊಳ್ಳುವವರೆಗೆ ಇದೇ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯಲ್ಲೇ ಹೆಣಗಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಎದುರಿಸಿ ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ

ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಸಿನಿಮಾ ಶೈಲಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಕಾಣುತ್ತವೆ. ವಿತರಣೆ ಪ್ರದರ್ಶನಗಳ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟಿನಿಂದ ಪಾರಾಗುವ ಪ್ರಯತ್ನದ ಫಲವಾಗಿ 'ಬ್ರಿಜ್ ಸಿನಿಮಾ' ಶೈಲಿ ಹುಟ್ಟಿತು. ಇಂಥ ಚಿತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಮಹಿಳೆ ವಿಪ್ಲವಗೊಂಡ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನೇನೂ ತೋರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಮಧ್ಯಮವರ್ಗದ ನಯ ನಾಜೂಕು ಮತ್ತು ತಳಮಳವನ್ನುಳ್ಳ ಹೆಣ್ಣು ಇಂಥ ಚಿತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಸಿಗುತ್ತಾಳೆ. ಸಂಪೂರ್ಣ ಪರ್ಯಾಯ ಸಿನಿಮಾವೆಂದು ಭಾವಿಸಲ್ಪಡುವ 'ಚಕ್ರ'ದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಹೆಣ್ಣಿನ ಸ್ನಾನದ ದೃಶ್ಯ, 'ಅರ್ಧಸತ್ಯ'ದ ಕ್ಯಾಬರೆ ದೃಶ್ಯಗಳು ಚಿತ್ರಕ್ಕೆ ತೀರಾ ಅನಿವಾರ್ಯವಲ್ಲವಾದರೂ ಬಂದದ್ದೇಕೆಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ನಾನು ಮೇಲೆ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದ 'ಸಿನಿಮಾ ಶೈಲಿ'ಯ ಮಾತು ಉತ್ತರವಾದೀತೇನೋ. ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿಯೊ, ಅಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿಯೊ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆಗಳು ಕೆಲಸ ಮಾಡುವ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಇದು ಉದಾಹಣೆಯಾದೀತೆಂದು ನನ್ನ ಗ್ರಹಿಕೆ. ಕ್ಯಾಬರೆ ನರ್ತಕಿಯೇ ಅಥವಾ ಸಹನಟಿಯರ ಸಂಕಷ್ಟ, ಶೋಷಣೆ ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸುತ್ತಲೇ ಅರೆನಗ್ನ ಕ್ಯಾಬರೆ ಚಿತ್ರಗಳನ್ನು ಪತ್ರಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಿಸುವ ವಿಪರ್ಯಾಸವೂ ಇಂಥ ವೈರುಧ್ಯಗಳಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟಿದ್ದೆಂದು ನನ್ನ ಭಾವನೆ.

ನಮ್ಮ ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಳವರ್ಗದ ಮಹಿಳೆ ತನ್ನೆಲ್ಲಾ ದುಃಖ ದುಮ್ಮಾನಗಳೊಂದಿಗೆ ಚಿತ್ರಿತಗೊಂಡಿರುವುದು ತೀರಾ ಕಡಿಮೆ. ಪತ್ರಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಲೇಖನಗಳು ಬಂದಿವೆ, ಸಿನಿಮಾಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಪಾತ್ರಗಳು ಕಡೆಯಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ; ದೂರದರ್ಶನದಲ್ಲಂತೂ ಕೆಳವರ್ಗದ ಮತ್ತು ಆದಿವಾಸಿ ಮಹಿಳೆಯರ ಮುಖ ನೋಡಬೇಕಾದರೆ 'ಪ್ರಭು ಶಕ್ತಿ' ಅವರಲ್ಲಿಗೆ ಹೋಗಬೇಕು. ಆಗ ಮಾತ್ರ ದೂರದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಈ ವರ್ಗದ ಮಹಿಳೆಯರು 'ಮುಖ್ಯ'ವಾಗುತ್ತಾರೆ. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ನಿರ್ಲಕ್ಷಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿರುವ ಕೆಳವರ್ಗದ ಹೆಣ್ಣು, ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮಗಳಲ್ಲೂ ಅದೇ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿರುವುದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕ. ಸಿನಿಮಾಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಳವರ್ಗದ ಹೆಣ್ಣು ಪಾತ್ರಗಳು ಬಂದಿದ್ದರೂ ಅವು ಮುಗ್ಧತೆಯ ಮಾದರಿಗಳಾಗಿವೆ; ಇಲ್ಲವೆ ಅತ್ಯಾಚಾರಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಸೃಷ್ಟಿಯಾದ ಕೂಲಿ ಹೆಂಗಸಾಗಿವೆ. ಇದನ್ನು ಮೀರಿದ ಗ್ರಾಮೀಣ ಸಮಾಜದ ಸಂಬಂಧಗಳ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುವ ಸಂಪೂರ್ಣ ಸ್ತ್ರೀ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಗಳನ್ನು ನಾವಿನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಕಂಡಿಲ್ಲ.

ಇನ್ನೊಂದು ಮುಖ್ಯ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ – ನಮ್ಮ ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮಗಳು ಮುಸ್ಲಿಂ ಮಹಿಳೆಯರ ಬಗೆಗೆ ವಹಿಸಿರುವ ದೀರ್ಘಮೌನ. ಈ ಮೌನವನ್ನು ಮುರಿದ ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭಗಳಿರಬಹುದಾದರೂ 'ಷಾ ಬಾನು' ನಮ್ಮ ಸಿನಿಮಾಗಳ ನಾಯಕಿಯಾಗುವುದು ಯಾವಾಗ? ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತ ಮುಸ್ಲಿಮರನ್ನು ಕಾಡುವ ಅಭದ್ರ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸಿದ 'ಗರಂಹವಾ'ದಂತೆ ಬುರ್ಕಾ ಬದುಕಿನ ತೆರೆ ತೆರೆಯುವುದು ಯಾವಾಗ? ಇಂಥ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರ ಕೇವಲ ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮಗಳಲ್ಲಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂದರ್ಭ ಅತಿಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿರುವುದರಿಂದ 'ಹಿಂದೂವಾದಿಗಳು'

ಇಂಥ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರ ಕೊಡುವಂಥ ಸ್ಥಿತಿ ಬರುವುದು ಬೇಡ. ಈಗಾಗಲೇ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಪ್ರಗತಿಪರ ಹೆಜ್ಜೆಯಿಡುತ್ತಿರುವ ಮುಸ್ಲಿಂ ಮಹಿಳೆಯರು, ಪುರುಷರು ಒಟ್ಟು ಸಮಾಜ ಬದಲಾವಣೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮದಲ್ಲೂ ಬುರ್ಕಾ ಬದುಕಿನ ಅನಾವರಣಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಾಗುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಾತಾವರಣವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುವಂತಾಗಬೇಕು.

ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮ್ಮ ಬಹುಪಾಲು ಸಿನಿಮಾಗಳ ಹೆಣ್ಣು ಹಿಂದೂವೇ ಆಗಿದ್ದಾಳೆ. ಮುಸ್ಲಿಂ ಮಹಿಳೆ ಕ್ವಚಿತ್ತಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿರಬಹುದು. ಇನ್ನು, ಸ್ವಚ್ಛಂದ ಸ್ತ್ರೀಪಾತ್ರ ಬಂದರೆ ನಮ್ಮವರು ಕೂಡಲೇ ಕೊರಳಿಗೆ ಕ್ರಾಸ್ ಹಾಕಿ ಕೈ ತೊಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮುಸ್ಲಿಂ ಮತ್ತು ಕ್ರೈಸ್ತ ಮಹಿಳೆಯರ ಬದುಕು ಸೃಜನಶೀಲ ಶೋಧನೆಗೆ ಸಿಕ್ಕುವಂಥ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿಸರ ಮತ್ತು ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ತೀವ್ರಗತಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆಯಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮಗಳಿಗೆ ಪ್ರಧಾನ ಪ್ರವಾಹವನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ಉತ್ಸಾಹ ಹೆಚ್ಚಾಗಿರುವುದು ಮುಸ್ಲಿಂ ಮತ್ತು ಕ್ರೈಸ್ತ ಮಹಿಳೆಯರು ಮುಖ್ಯಪಾತ್ರಗಳಾಗದಿರಲು ಒಂದು ಕಾರಣವೆನ್ನಬಹುದು. ಇದರ ಮೂಲಪ್ರೇರಣೆ, ನಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿದೆ. ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಹಾಗೂ ಚಿಕ್ಕಪುಟ್ಟ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಗಳು, ವಿಕಾಸಗೊಳ್ಳುವ ಬದಲು, ಮ್ಯೂಜಿಯಂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಾಗುವ ಅಪಾಯವಿದೆ. ಈ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ನಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ–ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಪರಿಣಾಮ, ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮಗಳ ಮೇಲೂ ಆಗಿದೆ. ಇದನ್ನೇ ವಿಸ್ತರಿಸುವುದಾದರೆ ನಮ್ಮ ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮಗಳು ಆದಿವಾಸಿ ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಆಗಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಮಾಧ್ಯಮಗಳಿಗೆ ಬೇಕಾದ ಅನುಭವ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದ ಪ್ರಶ್ನೆ ಎದುರಾಗಬಹುದಾದರೂ ಇದು ಎಲ್ಲ ಮಾಧ್ಯಮಗಳಿಗೂ ಅನ್ವಯಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅತ್ಯಂತ ಆಧುನಿಕವೆಂದು ಕರೆಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಈ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ನಾವು ನಮ್ಮ ಪ್ರಾಚೀನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹಲವು ಪಳೆಯುಳಿಕೆಗಳನ್ನು ಹಾಗೇ ಬಿಟ್ಟು ಮುನ್ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. 'ಊರುಗಳು' ಘಟಕವಾಗಿರುವ ಆಧುನಿಕ ಸಮಾಜವು ಊರಾಚೆಗಿನ ತಾಂಡಗಳನ್ನು, ಹಟ್ಟಿಗಳನ್ನು, ಅರಣ್ಯವಾಸಿ ಆದಿವಾಸಿಗಳನ್ನು ತನ್ನ ತೆಕ್ಕೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳದೆ ಮುಂದೆ ಹೆಜ್ಜೆ ಹಾಕುತ್ತಿದೆ. ಈ ಹೆಜ್ಜೆ ಆಧುನಿಕವಾದ ಅರಿವಿನ ಮುನ್ನಡೆಯಾಗಿರುವಂತೆ ಮರೆವಿನ ಮುನ್ನಡೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಈ ಮರೆವಿನ ಮುನ್ನಡೆಯಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಒಂದು ಭಾಗವನ್ನು ಇರುವಲ್ಲೇ ಬಿಟ್ಟು ಹೋಗುವ ಕ್ರೂರ ಸಂಗತಿ ಅಡಗಿದೆ.

ಕಡೆಯದಾಗಿ ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಜಾಹಿರಾತುಗಳನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಬಯಸುತ್ತೇನೆ. ಜಾಹಿರಾತುಗಳು – ಪತ್ರಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಬರಲಿ, ದೂರದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಬರಲಿ, ಹೆಣ್ಣನ್ನು ನೋಡುವ ದೃಷ್ಟಿ ಈಗಾಗಲೇ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದ್ದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿಲ್ಲ. ಅದರ ಬದಲು ಹಿಂದಿನ ಪ್ರಸ್ತಾಪಗಳ ಪ್ರತೀಕದಂತೆಯೇ ಇದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಬೀಡಿ

ಸಿಗರೇಟಿನ ಜಾಹಿರಾತಿಗೂ ಅರೆಬೆತ್ತಲೆ ಹೆಣ್ಣು ಬೇಕು. ಸ್ಕೂಟರ್, ಮೋಟರ್ ಸೈಕಲ್‌ಗಳಂತೂ ಹೆಣ್ಣು ಹಿಂದೆ ಕುಳಿತುಕೊಳ್ಳದಿದ್ದರೆ ಮುಂದೆ ಹೋಗುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಮಾತ್ರ ಕೆಲವರು ಹೆಣ್ಣಿಗೇ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಡ್ರೈವ್ ಮಾಡುವ ಅವಕಾಶ ಕೊಡುವಷ್ಟು ಮುಂದುವರೆದಿದ್ದಾರೆ! ದೂರದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಬರುವ (ಸಿನಿಮಾ ಮಾಧ್ಯಮದಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವ) ಸೋಪಿನ ಜಾಹೀರಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಆ ಸೋಪು ಮಹಿಳೆಯ ಮೈಯನ್ನಲ್ಲದೆ, ಪುರುಷನ ಮೈಯನ್ನು ಮುಟ್ಟುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿರುವ ವ್ಯಾಪಾರಿ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ, ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮಗಳ ಜಾಹಿರಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಕೇತಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. "ಜಾಹಿರಾತು ಬೂರ್ಜ್ವಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಶೈಲಿಯನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ನೀತಿಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಇದು ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಗತ್ಯವಾದ ಹಾಗೂ ಪ್ರಮುಖವಾದ ಒಂದು ಅಂಶವಾಗಿದ್ದು, ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ ಸ್ವತಂತ್ರ ಸಾಧನವಾಗಿದೆ" ಎಂಬ A. Kukarkinನ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ನಮ್ಮ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಂಗತವಾಗಿದೆ.

ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಸಮೂಹ ಚಳುವಳಿಗಳು ಬಲವಾಗದೆ ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮಗಳ ಸ್ವರೂಪ ಹೆಚ್ಚು ಬದಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಈ ವೈರುಧ್ಯಗಳೊಳಗೇ ಕೆಲವು ಉತ್ತಮ ಆರೋಗ್ಯಕರ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ನಡೆಯುತ್ತವೆ. ಈ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಣಾಮವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವಂತೆಯೇ ಸಮೂಹ ಚಳುವಳಿಗಳ ಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಸಮಾಜವೇ ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮಗಳ ಮೇಲೆ ಗಾಢ ಪರಿಣಾಮವನ್ನುಂಟುಮಾಡಿ, ಪ್ರಗತಿಪರ ಪ್ರಯತ್ನಗಳನ್ನು ದೃಢಗೊಳಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮ ಮತ್ತು ಸಮೂಹ ಚಳುವಳಿಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಪೂರಕವಾಗುವ ತೀವ್ರಸ್ಥಿತಿಯ ನಿರ್ಮಾಣಕ್ಕಾಗಿ ನಾವು ಆಸೆಯಿಂದ ಎದುರು ನೋಡಬೇಕಾಗಿದೆ. ಇದು ಈಡೇರುವವರೆಗೆ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ–ಬೂರ್ಜ್ವಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳೇ 'ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಯ ಅಂತರಂಗವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಈ ನಡುವೆ ನಡೆಯುವ ಸಮುದಾಯ ಪರ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು 'ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಗೆ ಹೊಸ ನೆಲೆ ಒದಗಿಸುವ ಶಕ್ತಿಯಾಗುತ್ತವೆ.

೧೯೮೯

ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ – ಸಿನಿಮಾ ಮತ್ತು ಉಪಧಾರೆ

ಸಿನಿಮಾಕ್ಕೆ ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಂಬಂಧ ಇದ್ದೇ ಇದೆ. ಇದು ಸ್ವತಂತ್ರ ಸಾಹಿತ್ಯಕೃತಿಯೊಂದಿಗಿನ ಸಂಬಂಧವೂ ಆಗಬಹುದು; ಸಿನಿಮಾಕ್ಕೆಂದೇ ಸಿದ್ಧವಾದ ಸಾಹಿತ್ಯವಾಗಬಹುದು. ರೂಪಕ ಚಿತ್ರಗಳಿಗೆ ತನ್ನದೇ ಆದ ಒಂದು ಕಥಾಹಂದರ ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದರಿಂದ ವಿಶಾಲಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಸಿನಿಮಾಗಳಿಗೂ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅಗತ್ಯಬೀಳುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದಾಗ ಇಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ಶಾಬ್ದಿಕವಾದದ್ದೆಂಬ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಮಾತೇ ಇಲ್ಲದ ರೂಪಕಚಿತ್ರದಲ್ಲೂ ತನ್ನದೇ ಆದ ಕಥಾಹಂದರ ಇರುವುದರಿಂದ, ಸಿನಿಮಾದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯವೂ ಮಾತಿಲ್ಲದೆ ಸೇರಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ 'ಪುಷ್ಪಕವಿಮಾನ' ಚಿತ್ರವನ್ನೇ ನೋಡಬಹುದು. ಇದು ಶಾಬ್ದಿಕ ಭಾಷೆಯಿಲ್ಲದ ಚಿತ್ರ; ಆದ್ದರಿಂದ ಶಾಬ್ದಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯವಿಲ್ಲದ ಚಿತ್ರವೂ ಹೌದು.

ಕೆಲವು ನಿರ್ದೇಶಕರು ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಋಣಿಯಾಗಿರುತ್ತಿದ್ದರೆಂದರೆ ಫ್ರೆಡ್ ಜಿನ್ನರ್‌ಮನ್ ಎಂಬ ನಿರ್ದೇಶಕ ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: 'ಚಲನಚಿತ್ರದ ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಲೇಖಕನು ಅಪೂರ್ವ ಕೊಡುಗೆ ನೀಡುತ್ತಾನೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸತ್ವ ಹಾಗು ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ದೃಶ್ಯಾಂತರಗೊಳಿಸುವುದಷ್ಟೇ ನನ್ನ ಕರ್ತವ್ಯ. ನಾನು ಲೇಖಕನಿಗೆ (ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ) ತುಂಬಾ ಹತ್ತಿರವಾಗಿ ಕೆಲಸಮಾಡುತ್ತೇನೆ. (The work of the Director by A.J.Reynerston- ಪುಸ್ತಕದ ಪುಟ ೧೧೦ರಲ್ಲಿ ಉದ್ಧೃತವಾದಂತೆ). ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ 'ಉತ್ತಮ ಚಿತ್ರದ ನಿರ್ದೇಶನವೆಂದರೆ ಉತ್ತಮ ಕತೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯಷ್ಟೇ' ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ (ಅದೇ – ಪುಟ–೧೪).

ಹಿಚ್‌ಕಾಕ್‌ನಂಥವರು ಚಿತ್ರಕತೆಗೆ ತುಂಬಾ ಮಹತ್ವಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. 'ಚಿತ್ರಕತೆ ಮುಗಿದಾಗ ನನ್ನ ಚಿತ್ರವೂ ಮುಗಿದಂತೆ' ಎಂದು ಹಿಚ್‌ಕಾಕ್ ಹೇಳಿದರೆ, ಆಂಟನಿಮಾನ್ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಕತೆಯು ಕೇವಲ ಪ್ರಾರಂಭ.

ನೇರವಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಥವಾ ಸಾಹಿತಿಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಮತ್ತೊಂದು ತುದಿಯಲ್ಲಿ ನಿಂತು ಮಾತನಾಡಿದವನೆಂದರೆ ಜಾನ್‌ಬೂರ್‌ಮನ್. 'ಸಾಹಿತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ನನ್ನ ದೃಷ್ಟಿ ಸಂದೇಹಾತ್ಮಕವಾದದ್ದು' ಎಂದೇ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವ ಈತ ತಾನು ಸಾಹಿತಿಯೊಬ್ಬನ ಕೈಗೊಂಬೆಯಾಗಲು ಇಚ್ಛಿಸುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ " I just want to use writers, I just want to squeeze them, exploit them, steal their ideas and then discard them" ಎಂದು ಸಾರುತ್ತಾನೆ. ಉತ್ತಮ ಚಿತ್ರಕತೆಯನ್ನು ಓದಿದಾಗ, ಉತ್ತಮ ಲೇಖಕನನ್ನು ನೋಡಿದಾಗ ತಾನು

ತಳಮಳಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುವುದನ್ನು ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾಗಿ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವ ಈತನ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳ ಹಿಂದೆ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ತೊಳಲಾಟದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ವೈಪರೀತ್ಯಗಳನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು.

ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯೊಂದಕ್ಕೆ ತಾನು ಋಣಿಯೆಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳಲು ಇಷ್ಟಪಡದ ಪ್ರಕರಣಗಳು ಕನ್ನಡದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೂ ಇವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ೧೯೭೫ರಲ್ಲಿ ಬಿಡುಗಡೆಯಾದ 'ಶುಭಮಂಗಳ' ಚಿತ್ರದ ನಿರ್ದೇಶಕರಾದ ಪುಟ್ಟಣ್ಣ ಕಣಗಾಲ್ ಅವರು 'ನಾನು ಕಾದಂಬರಿಯ ಒಂದು ಹಾಳೆಯನ್ನಷ್ಟೇ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿದ್ದೇನೆ' ಎಂದು ಹೇಳುವ ಮೂಲಕ ನಿರ್ದೇಶಕನ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ವಿಪರೀತದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿದರು. ಸಾಹಿತಿ ಅಥವಾ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯೊಂದರ ಎದುರು ನಿರ್ದೇಶಕನಿಗೆ ಉಂಟಾದ ತಳಮಳವನ್ನು ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೂ ಕಾಣಬಹುದು. ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯೊಂದನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ಸಿನಿಮಾ ಮಾಡಿದಾಗ ಯಾವ ನಿರ್ದೇಶಕನೂ ಪ್ರತಿಪುಟಕ್ಕೂ ನಿಷ್ಠನಾಗಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಸಾಹಿತ್ಯಕೃತಿಯ ಅಂತರ್ಗತ ಆಶಯ ಅರ್ಥವಾದರೆ, ಆಧಾರವಾದರೆ ಅಷ್ಟು ಸಾಕು. ಆದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯಕೃತಿಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ಸಿನಿಮಾ ಮಾಡುತ್ತಲೇ ಮೂಲಕೃತಿಯ ಮಾನಕ್ಕೆ ಚ್ಯುತಿ ತರುವಂಥ ಹೇಳಿಕೆ ಕೊಡುವುದು ಹುಸಿಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯ ಫಲವಾಗಬಹುದು ಅಷ್ಟೆ.

ಕೆಲವು ನಿರ್ದೇಶಕರು ಸಾಹಿತ್ಯಕೃತಿಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿಯೂ ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದ್ದರೆ, ಸಾಹಿತ್ಯಕೃತಿಯ ಅಳವಡಿಕೆಯೇ ಬೇಡವೆಂದು ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾಗಿ ನಂಬಿದವರೂ ಉಂಟು. ವಾಚೆಲ್ ಲಿಂಡ್ಸೆ ಎಂಬ ನಿರ್ದೇಶಕ ಸಾಹಿತ್ಯಕೃತಿಯನ್ನು ಸಿನಿಮಾಕ್ಕೆ ಅಳವಡಿಸುವ ಕ್ರಮವನ್ನೇ ಖಂಡಿಸಿದ. 'ಸಿನಿಮಾಕ್ಕೆ ಸಾಹಿತ್ಯಕೃತಿಯನ್ನು ಅಳವಡಿಸುವ ಕ್ರಿಯೆಯು ಸಿನಿಮಾ ಮಾಧ್ಯಮದ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತದೆ' ಎಂದು ಎಚ್ಚರಿಸಿದ.

ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಿನಿಮಾದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇಷ್ಟಪಡದ ಲೇಖಕರೂ ಇದ್ದಾರೆ. ವರ್ಜೀನಿಯಾ ವುಲ್ಫ್ ಪ್ರಕಾರ 'ಸಿನಿಮಾ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯಗಳ ನಡುವಿನ ಒಪ್ಪಂದವು ಎರಡು ಮಾಧ್ಯಮಗಳಿಗೆ ಅಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದದ್ದು. ಮತ್ತು ಆಪತ್ಕಾರವಾದದ್ದು, ಎರಡು ಮಾಧ್ಯಮಗಳ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಪುಸ್ತಕಗಳು 'ನತದೃಷ್ಟ ಬಲಿಯಾದರೆ, ಚಲನಚಿತ್ರಗಳು ಪರಾವಲಂಬಿಯಾಗುತ್ತವೆ'. ಇದು ಎರಡು ಮಾಧ್ಯಮಗಳ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಆದರೂ ಸಹಜವಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬಗೆಗಿನ ಒಲವು ಒಡೆದು ಕಾಣುತ್ತದೆ.

ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಸಿಗುವ ಮನ್ನಣೆ ಸಿನಿಮಾಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲವೆಂಬ ಕೊರಗು ಸಹ ಹಿಂದೆ ಇದ್ದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ ಸಮಕಾಲೀನ ಸಂದರ್ಭವೂ ಹೊರತಾಗಿಲ್ಲ. ಕೆಲವು ಲೇಖಕರು ಸಿನಿಮಾಕ್ಕಾಗಿ ತಮ್ಮ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಕೊಡಲು ಹಿಂಜರಿಯುತ್ತಾರೆ. ಸಿನಿಮಾಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಸಾಹಿತ್ಯ ರಚನೆ ಮಾಡುವುದು ನೇರಸಾಹಿತ್ಯಕೃತಿಯ ರಚನೆಗಿರುವಷ್ಟು ಮೌಲಿಕತೆಯನ್ನು ತಂದುಕೊಡುತ್ತಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ತನ್ನದೇ ಆದ ಕಾರಣಗಳಿವೆ. ಸಾಹಿತ್ಯವು ಒಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಮಾಧ್ಯಮವಾಗಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಪಡೆಯುವುದಕ್ಕೂ ಬೇರೊಂದು ಮಾಧ್ಯಮಕ್ಕೆ

ಜೋಡಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಕ್ಕೂ ಇರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಅದೇನೇ ಇರಲಿ, ಸಾಹಿತಿಗೆ, ನಿರ್ದೇಶಕನಿಗಿಂತ ಕಿಮ್ಮತ್ತು ಜಾಸ್ತಿಯೆಂಬ ಭಾವನೆಯಂತೂ ಇತ್ತು. ಈ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಬದಲಾಗುತ್ತ ಬಂದಂತೆ ೧೯೪೦ರಲ್ಲಿ ಆ್ಯಂಡ್ರ್ಯೂರ ಬ್ರೆಝಿನ್ ತನ್ನ "The Evolution of the language of cinema" ಎಂಬ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ 'ಕೊನೆಗೂ ಚಿತ್ರ ನಿರ್ದೇಶಕನು ಕಾದಂಬರಿಕಾರನಿಗೆ ಸಮಾನವೆಂದು ಪರಿಗಣಿತನಾದ' ಎಂದು ಸಮಾಧಾನಪಡುತ್ತಾನೆ. ಈ ಮಾತು ಅಂದಿನ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಚನ್ನಾಗಿಯೇ ಪರಿಚಯಿಸುತ್ತದೆ.

ಕನ್ನಡದಲ್ಲೂ ನಿರ್ದೇಶಕನ 'ಪ್ರತಿಭೆ'ಯನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದ 'ಸಾಹಿತ್ಯಪ್ರಕರಣ'ಗಳು ಉಂಟು. ಸಾಹಿತ್ಯಕೃತಿಯೊಂದರ ಅಳವಡಿಕೆಯಿಂದ ಸಿನಿಮಾ ಮಾಧ್ಯಮಕ್ಕೆ ಭಂಗ ಬರುತ್ತದೆಯೆಂದು ಲಿಂಡ್ಸೆ ಭಾವಿಸಿದರೆ, ಇಂಥ ಅಳವಡಿಕೆಯಿಂದ ತಮ್ಮ ಸಾಹಿತ್ಯಕೃತಿಗಳಿಗೆ ಭಂಗವುಂಟಾಯಿತೆಂದು ಕನ್ನಡದ ಕಾದಂಬರಿಕಾರರಾದ ಶ್ರೀ ತ.ರಾ.ಸು ಸಿಡಿದರು; ಶ್ರೀಮತಿ ಎಂ.ಕೆ. ಇಂದಿರಾ ಅವರು ಸಾಹಿತಿಗೆ ಸಲ್ಲಬೇಕಾದ 'ಗೌರವ' ನಿರ್ದೇಶಕನಿಗೆ ಹೋಯಿತೆಂದು ಸಿಡಿಮಿಡಿಗೊಂಡರು. 'ಶುಭಮಂಗಳ'ದಂತೆ ಈ ಎರಡೂ ಪ್ರಕರಣಗಳೂ ನಿರ್ದೇಶಕ ಶ್ರೀ ಪುಟ್ಟಣ್ಣ ಕಣಗಾಲ್ ಅವರಿಗೇ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುವುದು ಒಂದು ವಿಶೇಷ. ತ.ರಾ.ಸು ಅವರ ಮೂರು ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ಪುಟ್ಟಣ್ಣ ಅವರು 'ನಾಗರಹಾವು' ಚಿತ್ರವನ್ನು ಮಾಡಿದಾಗ ಸಾಹಿತ್ಯಕೃತಿಗಳ ಮಾನವೀಯ ಕೇಂದ್ರ ಮಾಯವಾಗಿದೆಯೆಂದು ಭಾವಿಸಿದ ತ.ರಾ.ಸು. ಅವರು ಇದು 'ನಾಗರಹಾವಲ್ಲ ಕೇರೆ ಹಾವು' ಎಂದು ಸಿಡಿದರು. ಈ ಮುನಿಸು ಅನಂತರ ಮೌನವಾಯಿತು. ಎಂ.ಕೆ. ಇಂದಿರಾ ಅವರ ಪ್ರಕರಣದ ಸ್ವರೂಪವೇ ಬೇರೆ. ಅವರು ತಮ್ಮ ಸಾಹಿತ್ಯಕೃತಿಯ ಅಳವಡಿಸುವಿಕೆ ಸರಿಯಾಗಿಲ್ಲವೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲಿಲ್ಲ. ಪುಟ್ಟಣ್ಣ ಕಣಗಾಲ್ ಅವರಿಗೆ 'ಗೆಜ್ಜೆಪೂಜೆ'ಯ ಚಿತ್ರಕತೆಗಾಗಿ ರಾಷ್ಟ್ರಪ್ರಶಸ್ತಿ ಬಂದಾಗ ಚಿತ್ರದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಕತೆಯ ಪೂರ್ಣ ಪಡಿಯಚ್ಚು ಕಂಡ ಎಂ.ಕೆ. ಇಂದಿರಾ ಅವರಿಗೆ ತಮ್ಮ ಕತೆಗೇ ಈ ಪ್ರಶಸ್ತಿ ಸಲ್ಲಬೇಕಾಗಿತ್ತೆಂಬ ಭಾವನೆ. ಇದಕ್ಕಾಗಿ ಸಿಡಿಮಿಡಿಗೊಂಡು ಹೇಳಿಕೆ ಕೊಟ್ಟರು. ತ.ರಾ.ಸು ಅವರಿಗೆ ತಮ್ಮ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕೇಂದ್ರಕ್ಕೆ ಭಂಗವುಂಟಾದ ಭಾವನೆಯಾದರೆ, ಎಂ.ಕೆ. ಇಂದಿರಾ ಅವರಿಗೆ ತಮ್ಮ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಪೂರ್ಣಬದ್ಧವಾದ ಚಿತ್ರಕತೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಲಾಗಿದ್ದು ಪ್ರಶಸ್ತಿಯ ಗೌರವ ತಮಗೇ ಬರಬೇಕಾಗಿತ್ತೆಂಬ ಭಾವನೆ.

ಹೀಗೆ ಸಿನಿಮಾ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯಗಳ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಬಂಧುತ್ವ ಮತ್ತು ಬಿರುಕುಗಳೆರಡೂ ಉಂಟಾಗಿವೆ. ಅದೇನೇ ಇದ್ದರೂ ಎರಡೂ ಮಾಧ್ಯಮಗಳ ಅಂತಃಸತ್ವ ಮತ್ತು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿವಿಧಾನಗಳು ಬೇರೆ ಎಂಬುದಂತೂ ನಿಜ. ಆ್ಯಂಡ್ರೆ ಲಿವಿನ್ಸನ್ ಹೇಳುವ ಹಾಗೆ "ಸಿನಿಮಾದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಮಾರೂಪದ ಮೂಲಕ ಚಿಂತನೆಗಳು ಪ್ರಕಟಗೊಂಡರೆ, ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಚಿಂತನೆಯ ಮೂಲಕ ಪ್ರತಿಮಾರೂಪ ಪ್ರಕಟಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ." ಹೀಗೆಂದ ಕೂಡಲೆ ಸಿನಿಮಾವನ್ನು ಕೇವಲ ಪ್ರತಿಮಾರೂಪಗಳ ಭಾಷೆಯೆಂದು ಭಾಷ್ಯ ಬರೆಯಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಅದು ಶಾಬ್ದಿಕವೂ ಹೌದು. ಸಂಗೀತದ

ಮೂಲಕ ಶಾಬ್ದಿಕವಾಗಬಹುದು ಅಥವಾ ಸಾಹಿತ್ಯದಂತೆ ಪದಗಳ ಮೂಲಕ ಬರುವ ಶಾಬ್ದಿಕ ಭಾಷೆಯೂ ಆಗಿರಬಹುದು. ಇದು ನನ್ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಿನಿಮಾಗಳ ಗಾಢ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಹಾಲಿವುಡ್‌ನ ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನೂ ಕೊಡಲಾಗುತ್ತದೆ. 'ಹಾಲಿವುಡ್ ಯಾವತ್ತೂ ಸಾಕ್ಷರತೆಗೆ ಹೆಸರಾದುದಲ್ಲ' ಎಂದು ವ್ಯಂಗ್ಯವಾಡುತ್ತಲೇ 'ಆದರೂ ಪ್ರಾರಂಭದಿಂದಲೇ ಅದು ಸ್ಫೂರ್ತಿಗಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕಡೆ ತಿರುಗಿತು. ಪುಸ್ತಕಗಳನ್ನು ಸಿನಿಮಾಗಳಾಗಿ ದೃಶ್ಯಾಂತರ ಮಾಡಿತು' ಎಂಬ ಒಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯವು 'Proven property' ಎಂಬ ಭಾವನೆಯೂ ಇಂಥ ದೃಶ್ಯಾಂತರಕ್ಕೆ ಕುಮ್ಮಕ್ಕು ನೀಡಿರಬಹುದು.

ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಿನಿಮಾಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕುರಿತು ಚಿಂತನೆ ನಡೆಸುವಾಗ, ಸಿನಿಮಾಕ್ಕೆ ಸಾಹಿತ್ಯವಲ್ಲದೆ ಇತರೆ ಕಲಾಪ್ರಕಾರಗಳ ಜೊತೆಗಿರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಇದರಿಂದ ಸಿನಿಮಾ ಕೃತಿಯೊಂದರ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತವೆ. ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ಮಂಡಿಸಿರುವ Joy Gould Boyum ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಹಾಗೆಯೇ ದಾಖಲಿಸಬಯಸುತ್ತೇನೆ :

"Film shares its visual aspect with painting, its dependence on movement with dance, its ability to produce kinetic and emotional effects with music, its reliance on performance and spectacle with theatre, its technological basis with architecture. But the art with which film (or atleast narrative film) clearly shares most form its use of plot, characters,setting, dialogue and imagery through its manner of expressing theme to its tendency to manuplate space and time - is LITERATURE." (Double Exposure – ಎಂಬ ಪುಸ್ತಕದಲ್ಲಿ.)

– ವಿವಿಧ ಕಲಾಪ್ರಕಾರಗಳ ಅಂತರ್ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಪಡೆದಾಗಲೂ ಸಿನಿಮಾ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಉಪಕೃತವಾಗುವುದು ಸಾಹಿತ್ಯದಿಂದ ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ ಮೇಲ್ಕಂಡ ವಿವರಣೆಯಿಂದ ಬರಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಈಗ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಕನ್ನಡ ಸಿನಿಮಾಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಬಹುದು. ಕನ್ನಡದ ಪ್ರಾರಂಭಿಕ ಸಿನಿಮಾಗಳ ಕಥಾವಸ್ತು ಪೌರಾಣಿಕ ನೆಲೆಯಿಂದ ಸ್ವೀಕೃತವಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಜನಪ್ರಸಿದ್ಧ ಪುರಾಣಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸುವುದು ಯಶಸ್ಸಿನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮುಖ್ಯವಾಗಿರಬಹುದು. ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಿಂದ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಪುರಾಣ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸುವ ಬಗ್ಗೆ ಚಿತ್ರ ವಿಮರ್ಶಕ Stephen Bush ಹೇಳುವ ಮಾತು ಮನನೀಯವಾಗಿದೆ. "An epic that has pleased and charmed many generations is most likely to stand the test of cinematographic reproduction' (The Moving Picture World) ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಿಸುವ ಈತ ಅನೇಕ ಪೀಳಿಗೆಗಳಿಂದ ಪ್ರಶಂಸೆಗೊಳಗಾದ, ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ

ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಸಿನಿಮಾದಲ್ಲಿ ಪುನರ್‌ನಿರ್ಮಾಣಗೊಂಡು ಪರೀಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿ ಗೆಲ್ಲುವ ವಿಶ್ವಾಸವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ಕನ್ನಡದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೂ ಇದು ನಿಜವೆಂದು ಭಾವಿಸಬಹುದು.

ಆದರೆ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಕನ್ನಡ ಸಿನಿಮಾಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸುವಾಗ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಆಯಾಮದ ಕಡೆಗೆ ಗಮನ ಸೆಳೆಯಬಯಸುತ್ತೇನೆ. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ – ಕನ್ನಡದ ಪ್ರಾರಂಭಿಕ ಸಿನಿಮಾಗಳು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನೇರ ಲಿಖಿತ ಸಾಹಿತ್ಯಕೃತಿಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿಲ್ಲ; ಆದರೆ ಸಿನಿಮಾಕ್ಕೆಂದೇ ರಚಿತವಾದ ಕಲ್ಪಿತ ಕತೆಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿಲ್ಲ. ಅದು ಶಿಷ್ಟಸಾಹಿತ್ಯವಿರಬಹುದು; ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವಿರಬಹುದು. ಅವುಗಳ ಓದು ಅಥವಾ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಫಲಿತವಾಗಿ ಸಿನಿಮಾಕ್ಕೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ರಚನೆಯಾಗಿದೆ. ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಾಹಿತ್ಯಕೃತಿಯನ್ನು ಆಧರಿಸದಿದ್ದರೂ ಒಟ್ಟಾರೆ ಲಿಖಿತ ಅಥವಾ ಮೌಖಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯದಿಂದಲೇ ಕನ್ನಡ ಸಿನಿಮಾ ತನ್ನ ಪ್ರಾರಂಭಿಕ ಪ್ರೇರಣೆಗಳನ್ನು ಪಡೆದಿದೆ; ಮೂಲ ಎಳೆಗಳನ್ನು ಸೆಳೆದುಕೊಂಡಿದೆ.

ಎರಡನೆಯದಾಗಿ – ಈ ಪ್ರಾರಂಭಿಕ ಪ್ರೇರಣೆ ಅಥವಾ ಮೂಲ ಎಳೆಯ ಆಯ್ಕೆಯ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯಾದರೂ ಏನು? ಇದರ ಉತ್ತರದಲ್ಲಿ ನನಗೊಂದು ಹೊಸ ಆಯಾಮ ಕಾಣುತ್ತಿದೆ. ೧೯೩೪ರಲ್ಲಿ ಬಿಡುಗಡೆಗೊಂಡ ಕನ್ನಡದ ಮೊದಲ ವಾಕ್ಚಿತ್ರ 'ಸತಿ ಸುಲೋಚನ'ದಿಂದ ಹಿಡಿದು ಬಹಳಷ್ಟು ಪ್ರಾರಂಭಿಕ ಚಿತ್ರಗಳು ನಮ್ಮ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಉಪಧಾರೆಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿವೆ; ಪ್ರಧಾನ ಧಾರೆಗೆ ಬದಲು ಉಪಧಾರೆಯನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ ಕನ್ನಡ ಚಿತ್ರಗಳು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಮಹತ್ವದ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡಿವೆ. ನಮ್ಮ ಬದುಕು ಮತ್ತು ಬರಹದ – ಅಂದರೆ – ಒಟ್ಟಾರೆ ನಮ್ಮ 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಯ ಪ್ರಧಾನ ಧಾರೆಯೆಂದು ಪರಿಗಣಿತವಾದ ರಾಮಾಯಣ, ಮಹಾಭಾರತಗಳಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರಧಾನ ಪಾತ್ರ ಹಾಗೂ ಕಥಾಕೇಂದ್ರಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ ಉಪಪಾತ್ರ, ಉಪಕತೆಗಳ ನೆಲೆಯಿಂದ ಸ್ಫೂರ್ತಿಗೊಂಡು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡದ್ದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಸಾಮಾನ್ಯ ಸಂಗತಿಯಲ್ಲ. ನನ್ನ ಈ ನೋಟದ ಸಮರ್ಥನೆಗಾಗಿ ಕನ್ನಡದ ಮೊದಲ ವಾಕ್ಚಿತ್ರ 'ಸತಿ ಸುಲೋಚನ'ದ ಕಥಾಹಂದರವನ್ನೇ ಪರಿಶೀಲಿಸಬಹುದು.

"ದಶಕಂಠನ ಸೊಸೆ ಸುಲೋಚನೆಗೆ ರಾಮರಾವಣರ ಯುದ್ಧವನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸಿ ರಾಮನ ಪತ್ನಿ ಸೀತೆಗೆ ಕುಶಲವನ್ನುಂಟುಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ಹಂಬಲ. ತನ್ನ ಪತಿ ಇಂದ್ರಜಿತುವಿನ ಸಂಗಡ ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿ ಬಗೆಬಗೆಯಾಗಿ ಪ್ರಾರ್ಥಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಪತ್ನಿಯ ಕೋರಿಕೆ ಇಂದ್ರಜಿತುವಿನ ಕಿವಿಯ ಮೇಲೆ ಬೀಳಲೇ ಇಲ್ಲ. ಇಂದ್ರಜಿತು ಶಕ್ತಿ ವಶೀಕರಣ ಯಾಗವನ್ನು ಮಾಡಿ ಅದ್ಭುತ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಗಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಆ ಶಕ್ತಿಯ ಬಲದಿಂದ ರಾಮ ಲಕ್ಷ್ಮಣರನ್ನು ಹೊಡೆದು ಮೂರ್ಛೆಗೊಳಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇಂದ್ರಜಿತು ಸಂತೋಷದಿಂದ ಒಮ್ಮೆ ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ಘರ್ಜಿಸಿ ಲಂಕೆಗೆ ಹಿಂತಿರುಗುತ್ತಾನೆ. ವಾನರರೆಲ್ಲರೂ ಭಯಗ್ರಸ್ತರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಮಹಾವೀರನಾದ ಜಾಂಬವಂತ ಆಗ ಹನುಮಂತನನ್ನು ಕುರಿತು 'ಈಗ ನೀನು ಸಾಗರವನ್ನು ದಾಟಿ ಹಿಮಾಲಯ ಪರ್ವತಕ್ಕೆ ಹೋಗಬೇಕು. ಅಲ್ಲಿ ವೃಷಭ – ಕೈಲಾಸ ಎಂಬ ಎರಡು

ಪರ್ವತಗಳಿವೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಥಳಥಳ ಹೊಳೆಯುವ ಮೃತ ಸಂಜೀವಿನಿ, ವಿಷಲ್ಯಕರಣಿ, ಸಾವರ್ಣಕರಣಿ, ಸಂಧಾನ ಕರಣಿ ಎಂಬ ಮೂಲಿಕೆಗಳಿವೆ. ಆ ನಾಲ್ಕನ್ನೂ ನೀನು ತಂದರೆ ಮಾತ್ರ ವಾನರರೆಲ್ಲರೂ ಬದುಕುಳಿಯುತ್ತಾರೆ. ಇದು ನಿನ್ನೊಬ್ಬನಿಂದ ಮಾತ್ರ ಸಾಧ್ಯ; ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಹನುಮಂತ ಅದನ್ನು ತಂದು ರಾಮಲಕ್ಷ್ಮಣರ ಸಮೇತ ಸಹಸ್ರಾರು ವಾನರರನ್ನೆಲ್ಲ ಬದುಕಿಸುತ್ತಾನೆ. ಲಂಕೆಗೆ ಹಿಂತಿರುಗಿದ ಇಂದ್ರಜಿತು ಮಾಯೆಯ ಸೀತೆಯನ್ನು ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡಿಕೊಂಡು, ರಥದಲ್ಲಿ ಕೂರಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದು, ರಾಮಲಕ್ಷ್ಮಣರ ಎದುರಿನಲ್ಲಿ ಕೊಲ್ಲುತ್ತಾನೆ. ವಿಭೀಷಣನಿಂದ (ಮಾಯಾ) ಸೀತೆ ಸತ್ತ ನಿಜಸಂಗತಿ ತಿಳಿದು ಲಕ್ಷ್ಮಣನು ಪ್ರಚಂಡ ಕೋಪದಿಂದ ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಹೊರಡುತ್ತಾನೆ. ಇಂದ್ರಜಿತು ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಲಕ್ಷ್ಮಣನಿಂದ ಮಡಿಯುತ್ತಾನೆ. ಲಕ್ಷ್ಮಣನು ಇಂದ್ರಜಿತುವಿನ ಶಿರಸ್ಸನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಅಣ್ಣನ ಬಳಿ ಬರುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ಮಹಾಪತಿವ್ರತೆಯಾದ ಇಂದ್ರಜಿತುವಿನ ಪತ್ನಿ – ಸುಲೋಚನ – ಪತಿಯೊಡನೆ ಸಹಗಮನ ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಸಂಕಲ್ಪ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ರಾಮಲಕ್ಷ್ಮಣರನ್ನು ಭೇಟಿಮಾಡಿ ಪ್ರಾರ್ಥಿಸಿ ಪತಿಯ ಶಿರಸ್ಸನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾಳೆ. ಪುತ್ರಶೋಕದಿಂದ ಕೆರಳಿದ ರಾವಣ ರಾಮಲಕ್ಷ್ಮಣರನ್ನು ಕೊಂದೇ ತೀರುತ್ತೇನೆಂದು ಯುದ್ಧರಂಗಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಾನೆ. ಇತ್ತ ಸುಲೋಚನೆ ಪತಿಯ ಶರೀರದೊಡನೆ ಸಹಗಮನ ಮಾಡಿ ಸತಿಯಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಆಗ ಶ್ರೀರಾಮನು ವಿಷ್ಣುರೂಪದಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷನಾಗಿ ಆದಿಶೇಷನ ಅಂಶವೇ ಲಕ್ಷ್ಮಣನೆಂದೂ ಸುಲೋಚನೆ ಪುತ್ರಿಯೆಂದೂ ತಾನೇ ಮಹಾವಿಷ್ಣುವೆಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಇದು ಕನ್ನಡದ ಮೊಟ್ಟಮೊದಲನೆಯ ವಾಕ್ಚಿತ್ರ– 'ಸತಿ ಸುಲೋಚನ'ದ ಕಥಾ ಹಂದರ" (ಶ್ರೀ ಹ.ವೆಂ. ಸೀತಾರಾಮಯ್ಯನವರು 'ವಿಜಯ ಚಿತ್ರ' ವಿಶೇಷ ಸಂಚಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಬರೆದ ಲೇಖನದಿಂದ ಉದ್ಧೃತವಾದ ಕಥಾಸಾರ – ೧೯೮೪).

ಮೇಲ್ಕಂಡ ಕತೆಯಲ್ಲಿ ಕಡೆಗೆ ವಿಷ್ಣುವಿನ ಮಹಿಮೆಯನ್ನು ತಂದಿಡಲಾಗಿದೆಯಾದರೂ ಇಡೀ ಕತೆಯನ್ನು ವ್ಯಾಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಸುಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಇಂದ್ರಜಿತುವಿನ ವಿವರಗಳು ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಪತಿಯೇ ಪರದೈವವೆಂಬ ಪ್ರಧಾನ ಧಾರೆಯ ಅಂಶ ಈ ಕತೆಯಲ್ಲೂ ಇದೆಯಾದರೂ, ಪ್ರಧಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸೀತೆ ಈ ಚಿತ್ರದ ನಾಯಕಿಯಲ್ಲ; ಸೀತೆಯಂಥವರು ಮಾತ್ರ ಪತಿವ್ರತೆಯರಲ್ಲ; ರಾಕ್ಷಸರೆಂದು ಕರೆಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದವರ ಪತ್ನಿಯರೂ ಪತಿವ್ರತೆಯರು; ಅವರೂ ಕಥಾನಾಯಕಿಯರಾಗಬಲ್ಲರು – ಎಂಬ ಅಂಶ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ. ಉಪಧಾರೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ಮಾಣಗೊಂಡ ಚಿತ್ರಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮಹತ್ವ ಇರುವುದು ಉಪಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ನಾಯಕ – ನಾಯಕಿಯರನ್ನಾಗಿಸಿ ಉಪಕತೆಗಳನ್ನು ಮುಖ್ಯಕತೆಯನ್ನಾಗಿಸಿದ ಮಹತ್ವದ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ – ಎಂಬುದು ನನ್ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

ನನ್ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ ಮುಂದುವರಿದ ಸಮರ್ಥನೆಯಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಕನ್ನಡ ಚಿತ್ರಗಳನ್ನು ಹೆಸರಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಭಕ್ತಧ್ರುವ (೧೯೩೪), ಚಿರಂಜೀವಿ (೧೯೩೬), ಪುರಂದರದಾಸ (೧೯೩೭), ಸದಾರಮೆ (೧೯೩೫), ವಸಂತಸೇನಾ (೧೯೪೧), ಭಕ್ತಪ್ರಹ್ಲಾದ (೧೯೪೨), ಸತ್ಯಹರಿಶ್ಚಂದ್ರ (೧೯೪೩), ಹೇಮರೆಡ್ಡಿ ಮಲ್ಲಮ್ಮ (೧೯೪೫),

ಚಂದ್ರಹಾಸ ಮತ್ತು ಮಹಾತ್ಮ ಕಬೀರ್ (೧೯೪೭), ಭಕ್ತರಾಮದಾಸ್ (೧೯೪೮), ಭಕ್ತ ಕುಂಬಾರ (೧೯೪೯), ಗುಣಸಾಗರಿ(೧೯೫೩), ಬೇಡರಕಣ್ಣಪ್ಪ(೧೯೫೪), ಮಹಾಕವಿ ಕಾಳಿದಾಸ, ಶಿವಶರಣೆ ನಂಬೆಕ್ಕ, ಸಂತಸಕ್ಕು (೧೯೫೫), ಭಕ್ತವಿಜಯ, ಹರಿಭಕ್ತ ಮತ್ತು ರೇಣುಕಾ ಮಹಾತ್ಮೆ(೧೯೫೬), ನಳದಮಯಂತಿ (೧೯೫೭) – ಹೀಗೆ ಉದಾಹರಿಸುತ್ತ ಹೋಗಬಹುದು. ಈ ಪಟ್ಟಿಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ ಶಿವಭಕ್ತರಿಗಿಂತ ಹರಿಭಕ್ತರ ಕತೆಗಳುಳ್ಳ ಚಿತ್ರಗಳು ಜಾಸ್ತಿಯಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಇನ್ನೊಂದು ವಿಶೇಷವೆಂದರೆ ಮೊದಲ ಇಪ್ಪತ್ತೈದು ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಕೃಷ್ಣನಿಗೆ ನೇರವಾಗಿ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಚಿತ್ರಗಳು ಶಿವನ ಚಿತ್ರಗಳಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಬಂದಿವೆ. ೧೯೫೦ರಲ್ಲಿ 'ಶಿವಪಾರ್ವತಿ' ಎಂಬ ಒಂದು ಚಿತ್ರ ಬಂದಿದ್ದರೆ ಕೃಷ್ಣನ ಬಗ್ಗೆ ೧೯೫೮ರೊಳಗೆ ನಾಲ್ಕು ಚಿತ್ರಗಳು ಬಂದಿವೆ. (ಕೃಷ್ಣಸುದಾಮ–೧೯೪೩, ಕೃಷ್ಣಲೀಲಾ–೧೯೪೭, ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣ–೧೯೫೩, ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣಗಾರುಡಿ–೧೯೫೮). ಈ ಅಂಕಗಣಿತ ಏನಾದರೂ ಇರಲಿ – ಒಟ್ಟಾರೆ ಎಲ್ಲ ಕತೆಗಳೂ ಉಪಧಾರೆಯಿಂದ ಪ್ರೇರಿತವಾಗಿವೆಯೆನ್ನುವುದು ನನಗೆ ಮುಖ್ಯ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ. ಜೊತೆಗೆ ಭಕ್ತಿಪಂಥದ ನೆಲೆಗಳು ಒತ್ತಾಸೆಯಾಗಿ ನಿಂತಿರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಭಕ್ತಿಪಂಥದ ಪ್ರಮುಖರು ಜನಸಾಮಾನ್ಯ ನೆಲೆಯೊಂದಿಗೆ ಹೊಂದಿದ್ದ ಸಂಬಂಧ ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ. ಈ ಅಂಶವೂ ಚಿತ್ರನಿರ್ಮಿತಿಯ ಹಿಂದಿನ ಒಂದು ಒತ್ತಾಸೆಯಾಗಿರಬಹುದು.

ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಚಿತ್ರರಂಗದ ಮೊದಲ ಇಪ್ಪತ್ತೈದು ವರ್ಷಗಳು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಉಪಧಾರೆಗೆ ಹತ್ತಿರವಾಗಿರುವ ವಸ್ತುಗಳ ಆಯ್ಕೆಯಿಂದ ವಿಶಿಷ್ಟವೆನಿಸಿವೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ರಾಜಪ್ರಭುತ್ವದ ವೈಭವೀಕರಣವುಳ್ಳ ಸಿನಿಮಾಗಳು ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವಷ್ಟು ಕಡಿಮೆ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಇದ್ದರೂ ಪ್ರಭುತ್ವ ಪರವಲ್ಲದ ನೆಲೆಗಳಿಗೆ ವ್ಯಾಪಿಸುವ ಒತ್ತಾಸೆಯಿದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಸತ್ಯಹರಿಶ್ಚಂದ್ರ ಮತ್ತು ನಳದಮಯಂತಿ ಸಿನಿಮಾಗಳನ್ನು ನೋಡಬಹುದು.

ಈ ಎರಡು ಸಿನಿಮಾಗಳು ರಾಜನನ್ನು ಪ್ರಧಾನ ಪಾತ್ರವನ್ನಾಗಿ ಪಡೆದಿದ್ದರೂ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಪ್ರಧಾನ ಆಶಯವನ್ನಾಗಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸಿಲ್ಲ. ಜನಸಾಮಾನ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಮ್ಮತ ನೆಲೆಯಿಂದ ಮೂಡಿಬಂದ ಕಾಲು ಶತಮಾನದ ಕನ್ನಡ ಚಿತ್ರಗಳು ವಿಶೇಷ ಸಾಮಾಜಿಕ – ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಅರ್ಹವಾಗಿವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಸಮ್ಮತ ನೆಲೆ ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯ. ಜನ–ಸಾಮಾನ್ಯರಿಗೆ ಭಕ್ತಿ ಒಂದು ಸಮ್ಮತ ನೆಲೆ. ಸತಿಯರ ಪಾತಿವ್ರತ್ಯ – ಒಂದು ಒಪ್ಪಿತ ನೆಲೆ, ಆದರೆ ಇದೆ ನೆಲೆಯನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಶ್ರೀರಾಮ–ಸೀತೆ, ಧರ್ಮರಾಜ–ದ್ರೌಪದಿಯರನ್ನು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿಸಿಕೊಂಡ ಹೆಚ್ಚು ಕನ್ನಡ ಚಿತ್ರಗಳು ಈ ಕಾಲಾವಧಿಯಲ್ಲಿ ಮೂಡಿಬರಲಿಲ್ಲವೆಂಬ ಅಂಶವು ನನ್ನ 'ಉಪಧಾರೆ'ಯ ವಾದಕ್ಕೆ ಪುಷ್ಟಿಕೊಡುತ್ತದೆ.

ಇನ್ನೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕು. ಕನ್ನಡ ಚಿತ್ರರಂಗದ ಮೊದಲ ಕಾಲು ಶತಮಾನವು ನೇರವಾಗಿ ಬಿಡಿಬಿಡಿಯಾದ ಸಾಹಿತ್ಯಕೃತಿಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸದಿದ್ದರೂ ಒಟ್ಟಾರೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಧಾನತೆಯನ್ನು ಪಡೆದಿದೆ. ನಾನು ಮೊದಲೇ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿರುವಂತೆ

ಲಿಖಿತ ಅಥವಾ ಮೌಖಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಸಾಹಿತ್ಯವಲಯದಿಂದಲೇ ಕತೆಯ ಎಳೆಗಳನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಲಾಗಿದೆ. ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲೂ ಸಾಹಿತ್ಯ ನಿರೂಪಣೆಯ ವಿಧಾನವೇ ಪ್ರಧಾನತೆ ಪಡೆದು ತಾಂತ್ರಿಕ ಕಸರತ್ತು ಕಡಿಮೆಯಿದೆ. ತಾಂತ್ರಿಕ ಕೌಶಲವು ಕಥಾನಿರೂಪಣೆಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಬಂದಿದೆಯೇ ಹೊರತು ಅದೇ 'ಕತೆಯಾಗುವ' ಅತಿರೇಕವಿಲ್ಲ. ಜೊತೆಗೆ ಸಂಭಾಷಣೆಯ ಪ್ರಧಾನತೆಯನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬಹುದು. ಹೀಗೆ ಮೊದಲ ಕಾಲುಶತಮಾನದ ಕನ್ನಡ ಸಿನಿಮಾಕ್ಕೆ ಸಾಹಿತ್ಯದ ನಿಕಟಸಂಬಂಧವಿದೆ.

೧೯೬೨ರಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿಯಾಧಾರಿತ ಮೊದಲ ಕನ್ನಡ ಚಲನಚಿತ್ರ ಬಿಡುಗಡೆಯಾಯಿತು. ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಪುರಾಣಿಕರ ಕಾದಂಬರಿಯಾಧಾರಿತ 'ಕರುಣೆಯೇ ಕುಟುಂಬದ ಕಣ್ಣು' ಎಂಬ ಚಿತ್ರ ಬಂದ ನಂತರದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯಕೃತಿಯಾಧಾರಿತ ಅನೇಕ ಚಿತ್ರಗಳು ಬಂದಿವೆ. ಆದರೆ ಸಣ್ಣಕತೆ ಮತ್ತು ನಾಟಕಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿದ ಸಿನಿಮಾಗಳು ತೀರಾ ಕಡಿಮೆ. ಘಟಶ್ರಾದ್ಧ, ಕಥಾಸಂಗಮ, ಬರ, ಫೀನಿಕ್ಸ್, ಮುಯ್ಯಿ, ಗೀಜಗನ ಗೂಡು, ತಬರನ ಕತೆ, ಅಬಚೂರಿನ ಪೋಸ್ಟಾಫೀಸು – ಇಂಥ ಕೆಲವು ಸಿನಿಮಾಗಳು ಸಣ್ಣಕತೆಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ರೂಪುಗೊಂಡವು. ಕಾಕನಕೋಟೆ, ಋಷ್ಯಶೃಂಗ, ಸುಬ್ಬಾಶಾಸ್ತ್ರಿ, ಸಂಗೀತ – ಇಂಥ ಕೆಲವು ಸಿನಿಮಾಗಳು ನಾಟಕಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿವೆ. ಹೆಚ್ಚು ಸಿನಿಮಾಗಳು ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿವೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲೂ ವಿಭಿನ್ನ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

(ಅ) ಜನಪ್ರಿಯ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ಜನಪ್ರಿಯ ಶೈಲಿಯ ನಿರೂಪಣೆ ಮಾಡಿ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ಮೆಚ್ಚುಗೆ ಪಡೆದ ನಿರ್ದೇಶಕರಲ್ಲಿ ಎಂ.ಆರ್. ವಿಠಲ್, ಕಣಗಾಲ್, ಸಿದ್ಧಲಿಂಗಯ್ಯ, ಗೀತಪ್ರಿಯ, ದೊರೆ – ಭಗವಾನ್, ಕೆ.ವಿ. ಜಯರಾಂ, ಮಾರುತಿ ಶಿವರಾಂ, ರಾಜೇಂದ್ರಸಿಂಗ್ ಬಾಬು ಮುಂತಾದವರನ್ನು ಹೆಸರಿಸಬಹುದು. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಿನಿಮಾ ಎರಡಕ್ಕೂ ನ್ಯಾಯ ಸಲ್ಲಿಸುವ ಸಾಲಿಗೆ ಚಂದವಳ್ಳಿಯ ತೋಟ, ಹಣ್ಣೆಲೆ ಚಿಗುರಿದಾಗ, ಬೆಳ್ಳಿಮೋಡ, ಗೆಜ್ಜೆಪೂಜೆ, ಭೂತಯ್ಯನ ಮಗ ಅಯ್ಯು, ಬಂಗಾರದ ಮನುಷ್ಯ, ಎರಡು ಕನಸು, ಬೆತ್ತಲೆ ಸೇವೆ, ಹೊಂಬಿಸಿಲು, ಪರಸಂಗದ ಗೆಂಡೆತಿಮ್ಮ, ಮಿಸ್–ಲೀಲಾವತಿ ಮುಂತಾದ ಜನಪ್ರಿಯ ಶೈಲಿಯ ಸಿನಿಮಾಗಳನ್ನು ಉದಾಹರಿಸಬಹುದು.

(ಆ) ಜನಪ್ರಿಯ ಸಾಹಿತ್ಯಕೃತಿಗಳನ್ನು – ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿದ್ದರೂ ಜನಪ್ರಿಯ ಶೈಲಿಯ ಪ್ರಬುದ್ಧೀಕರಣಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದ ಕೆಲವು ಸಿನಿಮಾಗಳಿವೆ. ಎನ್. ಲಕ್ಷ್ಮೀನಾರಾಯಣ ಅವರ 'ಉಯ್ಯಾಲೆ' (ಚದುರಂಗ), ನರಸಿಂಹ ಮೂರ್ತಿಯವರ 'ಸಂಧ್ಯಾರಾಗ'(ಅನಕೃ), ಚದುರಂಗರ 'ಸರ್ವಮಂಗಳ' ಮುಂತಾದ ಸಿನಿಮಾಕೃತಿಗಳನ್ನು ಈ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿ ನಿಲ್ಲಿಸಬಹುದು. ಇಂಥ ಚಿತ್ರಗಳೂ ಜನಪ್ರಿಯ ಶೈಲಿಯನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣ ನಿರಾಕರಿಸಿಲ್ಲ; ಆದರೆ ಜನಪ್ರಿಯತೆ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಲಘುತ್ವದೋಷಕ್ಕೆ ಈಡಾಗಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಇಂಥ ಚಿತ್ರಗಳನ್ನು 'ಜನಪ್ರಿಯ ಶೈಲಿ ಪ್ರಬುದ್ಧೀಕರಣ' ಪಟ್ಟಿಗೆ ಸೇರಿಸಬಯಸುತ್ತೇನೆ.

(ಇ) ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಪ್ರಬುದ್ಧವೆಂದು ಪರಿಗಣಿತವಾದ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ನಿರ್ಮಾಣಗೊಂಡ ಕನ್ನಡ ಸಿನಿಮಾಗಳ ಸಂಖ್ಯೆ ಕಡಿಮೆಯೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು. ಪಟ್ಟಾಭಿರಾಮರೆಡ್ಡಿಯವರ 'ಸಂಸ್ಕಾರ' (ಯು.ಆರ್. ಅನಂತಮೂರ್ತಿ) ಗಿರೀಶ್ ಕಾರ್ನಾಡರ 'ಕಾಡು' (ಕೃಷ್ಣ ಆಲನಹಳ್ಳಿ), ಗಿರೀಶ್ ಕಾಸರವಳ್ಳಿಯವರ ಚಿತ್ರಗಳು ಹೀಗೆ ಉದಾಹರಿಸಬಹುದು. ಕಂಬಾರ್, ಲಂಕೇಶ್ ಮುಂತಾದ ಸಾಹಿತಿಗಳು ಸಿನಿಮಾ ನಿರ್ದೇಶನಕ್ಕೆ ಕೈಹಾಕಿದ್ದು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ.

(ಈ) ಸಾಹಿತ್ಯಕೃತಿಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿದ ಕೆಲವು ಸಿನಿಮಾಗಳು ಮೂಲಕೃತಿಯ ಅರ್ಥವಿಸ್ತಾರ ಹಾಗೂ ಪುನರ್‌ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಪ್ರಯತ್ನ ನಡೆಸಿ ಪ್ರಬುದ್ಧ ನೆಲೆ ಪಡೆದಿವೆ. ಕೆಲವು ಸಿನಿಮಾಗಳು ಅರ್ಥ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನೂ ಮಾಡಿವೆ.

ಪುಟ್ಟಣ್ಣಕಣಗಾಲ್ ಅವರ 'ಬೆಳ್ಳಿಮೋಡ'ವು ತ್ರಿವೇಣಿಯವರ ಜನಪ್ರಿಯ ಕಾದಂಬರಿಯಾಧಾರಿತ ಜನಪ್ರಿಯ ಶೈಲಿಯ ಸಿನಿಮಾ. ಆದರೂ ಅಂತ್ಯಭಾಗದಲ್ಲಿ ನಿರ್ದೇಶಕ ನಿರ್ವಹಿಸಿದ ರೀತಿ ಮೂಲಕೃತಿಯ ಅರ್ಥವಿಸ್ತಾರವನ್ನು ಮಾಡಿದೆ. ಕಥಾನಾಯಕಿ ನಾಯಕನ ಸಣ್ಣತನಕ್ಕೆ ಹೇಸಿ ವಿವಾಹದ ಒಪ್ಪಂದವನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತಾಳೆ. ತಮ್ಮ ಸಂಬಂಧದ ಸಂಕೇತವಾದ ಮರಕ್ಕೆ ಕೊಡಲಿಯೇಟು ಹಾಕುತ್ತಾಳೆ. ಈ ದೃಶ್ಯದ ಮೂಲಕ ವಿವಾಹವೆಂಬ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಸ್ಥೆಯನ್ನು ಎದುರಿಸಿ ದಿಟ್ಟವಾಗಿ ನಿಲ್ಲುವ ಹೆಣ್ಣಿನ ಚಿತ್ರಣವನ್ನು ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ಕೊಡಲಾಗಿದೆ. ಮೂಲ ಸಾಹಿತ್ಯಕೃತಿಯ ಅರ್ಥವಿಸ್ತಾರ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ.

ಎನ್. ಲಕ್ಷ್ಮೀನಾರಾಯಣ ಅವರ 'ಉಯ್ಯಾಲೆ' (ಚದುರಂಗ ರಚಿತ) ಸಿನಿಮಾ ಕೃತಿಯಲ್ಲೂ ಅಷ್ಟೆ. ಮೂಲ ಸಾಹಿತ್ಯಕೃತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಹೆಣ್ಣಿನ ತಳಮಳಗಳನ್ನು ಪ್ರಬುದ್ಧವಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸಿದ್ದು ಅರ್ಥವಿಸ್ತಾರಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಇವರ ನಿರ್ದೇಶನದ 'ಅಬಚೂರಿನ ಪೋಸ್ಟಾಫೀಸು' ಅಚ್ಚುಕಟ್ಟಾದ ಚಿತ್ರವಾಗಿದ್ದರೂ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವ ಬದಲಾವಣೆಯು ಮೂಲಕೃತಿಯ ಸತ್ವಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗದೆ ಸಪ್ಪೆಯಾಗಿದೆ. ಮೂಲ ಸಾಹಿತ್ಯಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ನಾಯಕನು ಭಯಾತಂಕಗಳಿಂದ ಜನಜಂಗುಳಿಯನ್ನು ಸೀಳಿಕೊಂಡು ಓಡುತ್ತಾನೆ. ಸಿನಿಮಾದಲ್ಲಿ ಗಂಟುಮೂಟೆ ಸಮೇತ ನಿಧಾನವಾಗಿ ಬಸ್ಸು ಹತ್ತಿ ಊರು ಬಿಡುತ್ತಾನೆ. ಇಲ್ಲಿ ಅರ್ಥವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗುತ್ತದೆ.

ಜಿ.ವಿ. ಅಯ್ಯರ್ ಅವರ 'ಹಂಸಗೀತೆ'(ತ.ರಾ.ಸು ಕೃತ)ಯನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಬೇಕು. 'ಹಂಸಗೀತೆ'ಯು ಉತ್ತಮವಾಗಿ ಹೆಣೆದ ಸಿನಿಮಾ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಎರಡುಮಾತಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಮೂಲ ಸಾಹಿತ್ಯಕೃತಿಯ ನಿರೂಪಣಾ ತಂತ್ರ ಇಲ್ಲಿ ಬದಲಾಗಿದ್ದರಿಂದ ಒಟ್ಟು ಶೈಲಿಯೇ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯಕೃತಿಯ ಶೋಧನಾತ್ಮಕ ತಂತ್ರಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ ನೇರ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ 'ಹಂಸಗೀತೆ' ರೂಪುಗೊಂಡಿದೆ. ಇದು ನಿರ್ದೇಶಕರಿಗೆ ಸೂಕ್ತವೆಂದು ಕಂಡಿರಬಹುದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದನ್ನು ಮುಖ್ಯ ತಕರಾರೆಂದು ನಾನು ದಾಖಲಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ. ಮೂಲಕೃತಿಯ ನಿರೂಪಣಾತಂತ್ರವಿದ್ದಿದ್ದರೆ 'ಹಂಸಗೀತೆ' ಸಿನಿಮಾ ಬೇರೆಯೇ ರೂಪ ಪಡೆಯಬೇಕಾಗುತ್ತಿತ್ತು ಎಂದು ಮಾತ್ರ ಹೇಳಬಯಸುತ್ತೇನೆ. ನನ್ನ

ಮುಖ್ಯ ಗಮನವಿರುವುದು–ಮೂಲಕೃತಿಯ ಮುಖ್ಯ ಸಂಘರ್ಷವೊಂದಕ್ಕೆ ಸಿನಿಮಾದಲ್ಲಿ ಒತ್ತು ಬಿದ್ದಿಲ್ಲ – ಎಂಬ ಅಂಶದ ಕಡೆಗೆ. ಮೂಲ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಗೀತಗಾರ ಮತ್ತು ಪಾಳ್ಳೇಗಾರನ ನಡುವೆ ಉಂಟಾಗುವ ಸೃಜನಶೀಲ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಪ್ರಭುತ್ವದ ನಡುವಿನ ಸಂಘರ್ಷದ ನೆಲೆಗಳು ಸ್ಫುಟವಾಗಿವೆ. ಆದರೆ ಈ ಮುಖ್ಯ ಅಂಶ 'ಹಂಸಗೀತೆ' ಸಿನಿಮಾದ ಕೇಂದ್ರಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಒಂದು ಅಂಶ ಮೂಲಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಅನುಭವ ವೇದ್ಯವಾದಷ್ಟು ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ಸಿನಿಮಾಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಅಂಶವನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ ನೋಡಿದರೆ 'ಹಂಸಗೀತೆ'ಯು ಒಂದು ಗಮನಾರ್ಹ ಸಂಗೀತ ಸಿನಿಮಾ. ಮೂಲಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಗೀತಗಾರನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ವ್ಯಾಪಿಸಿದಂತೆ ಸಿನಿಮಾದಲ್ಲಿ ಸಂಗೀತ ವ್ಯಾಪಿಸುವುದು ವಿಶೇಷ ವೈರುಧ್ಯವೂ ಆಗಿದೆ.

ಅದೇ 'ಮಾಡಿ ಮಡಿದವರು' (ಬಸವರಾಜ ಕಟ್ಟೀಮನಿಯವರಿಂದ ರಚಿತವಾದ ಕಾದಂಬರಿಯಾಧಾರಿತ) ಚಿತ್ರದಲ್ಲಿ ನಿರ್ದೇಶಕ ಕೆ.ಎಂ. ಶಂಕರಪ್ಪನವರು ಒಟ್ಟಾರೆ ವಿಫಲರಾದಂತೆ ಕಂಡರೂ ಅಂತ್ಯಭಾಗದ ಅನನ್ಯತೆಯಿಂದ ಮೂಲಕೃತಿಯ ಪುನರ್ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣಕರ್ತರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಕುಂಟುತ್ತಸಾಗುವ ಈ ಚಿತ್ರದ ಕೊನೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ 'ಹಿಂಸೆ'ಗೆ ಒಳಗಾಗಿ ಸತ್ತ ಹೆಣಗಳ ಮೇಲೆ ಅಡಿಗರ 'ನೆನೆ ನೆನೆ ಆ ದಿನವ' ಎಂಬ ಹಾಡನ್ನು ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅಳವಡಿಸಿ ತುಂಬಾ ಪರಿಣಾಮಕಾರಿ ಯಾಗಿಸುವ ನಿರ್ದೇಶಕರು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಸಂಗ್ರಾಮದ 'ಹಿಂಸೆ'ಯ ಮುಖದರ್ಶನ ಮಾಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅಹಿಂಸಾತ್ಮಕವೆಂದು ಹೊರಟ ಹೋರಾಟದಲ್ಲಿ ತಲೆಹಾಕಿದ ಅನಿವಾರ್ಯ 'ಹಿಂಸೆ'ಯ ಕಡೆ ಗಮನ ಸೆಳೆದು ಮೂಲಕೃತಿಯ ವಸ್ತುವನ್ನು ಪುನರ್‌ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಸಿದ್ಧಲಿಂಗಯ್ಯನವರು ನಿರ್ದೇಶಿಸಿದ 'ಭೂತಯ್ಯನ ಮಗ ಅಯ್ಯು' (ಗೊರೂರರಿಂದ ರಚಿತವಾದ ನೀಳ್ಗತೆ ಆಧಾರಿತ) ಸಿನಿಮಾದ ಅಂತ್ಯ ಭಾಗಗಳನ್ನು ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಬಹುದು. ಮೂಲಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಭೂತಯ್ಯನು ಮನಃ ಪರಿವರ್ತನೆ ಹೊಂದುವ ಗಾಂಧಿಮಾರ್ಗದ ಆಶಯವಿದ್ದರೆ ಸಿನಿಮಾದಲ್ಲಿ ಜನಸಮೂಹದ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯಿಂದ ಪರಿವರ್ತನೆಗೊಳ್ಳುವ ಭೂತಯ್ಯನಿದ್ದಾನೆ. ಮೂಲವಸ್ತುವು ಪುನರ್‌ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುವ ಈ ಸನ್ನಿವೇಶ ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾಗಿ ಚಿತ್ರಿತವಾಗಿದ್ದು ಸಮಕಾಲೀನ ಆಶಯಗಳ ಒತ್ತಾಸೆ ಹೊಂದಿರುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ.

ಗಿರೀಶ್ ಕಾಸರವಳ್ಳಿಯವರ 'ಮನೆ'(ಟಿ.ಜಿ. ರಾಘವರ ಕಾದಂಬರಿ ಯಾಧಾರಿತ) ಸಿನಿಮಾದಲ್ಲಿ ಮೂಲಕೃತಿಯ ಸಮರ್ಥ ಅರ್ಥ ವಿಸ್ತಾರವನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ನಗರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ತಳಮಳ ಹಾಗೂ ಏಕಾಕಿತನವನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯಕೃತಿಯ ಆಶಯಕ್ಕೆ ಧಕ್ಕೆ ತರದಂತೆ ಮತ್ತಷ್ಟು ಪ್ರಬುದ್ಧವಾಗಿ ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾಗಿ ಗಿರೀಶ್ ಕಾಸರವಳ್ಳಿಯವರು ಕಟ್ಟಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ; ಒಂದು ಉತ್ತಮ ಸಿನಿಮಾಕೃತಿಯನ್ನಾಗಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರ ಸಣ್ಣ ಕತೆಯಾಧಾರಿತ 'ಘಟಶ್ರಾದ್ಧ'ದಲ್ಲಿ ಗಿರೀಶ್

ಕಾಸರವಳ್ಳಿಯವರು ಸಾಹಿತ್ಯಕೃತಿಯ ವಿವರಗಳನ್ನು ಸಿನಿಮಾ ವ್ಯಾಕರಣಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಸುವತ್ತಲೇ ಹೆಚ್ಚು ಗಮನಿಸಿದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. 'ಮನೆ'ಯಲ್ಲಿ ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಮೀರಿದ್ದಾರೆ.

ಈಗ, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಕವಿತೆಗಳನ್ನು ಸಿನಿಮಾಕ್ಕೆ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ರೀತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಚರ್ಚಿಸೋಣ. ಕನ್ನಡದ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಕವಿಗಳಾದ ಕುವೆಂಪು, ಬೇಂದ್ರೆ, ಕೆ.ಎಸ್.ನ. ಮುಂತಾದವರ ಕವಿತೆಗಳನ್ನು ಕನ್ನಡ ಸಿನಿಮಾಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದ್ದು ಅವುಗಳ ಚಿತ್ರಣ ವಿಧಾನದಿಂದ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣತೆ ಹೆಚ್ಚಿರುವುದೂ ಉಂಟು, ಅರ್ಥಭಂಗವಾಗಿರುವುದೂ ಉಂಟು. ಕೆಲವು ಕವಿತೆಗಳನ್ನು ಪಾತ್ರವೊಂದು ಹಾಡುವ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಅಳವಡಿಸಿ ಅರ್ಥವಿಸ್ತಾರವಾಗಲಿ, ಅರ್ಥಭಂಗವಾಗಲಿ ಉಂಟಾಗಿಲ್ಲ. ಕೆ.ಎಸ್.ನ. ಅವರ 'ಅಂತಿಂಥ ಹೆಣ್ಣು ನೀನಲ್ಲ' ಎಂಬುದನ್ನು ಪಿ. ಕಾಳಿಂಗರಾಯರು 'ತುಂಬಿದ ಕೊಡ' ಚಿತ್ರದಲ್ಲಿ ಹಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಅ.ನ.ಕೃ. ಮತ್ತು ಕಾಳಿಂಗರಾಯರು ಸಮಾರಂಭವೊಂದರಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸುವ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿ ಹಾಡನ್ನು ಹಾಡಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಹಾಡಿನ ಧಾಟಿಯಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆ ಅಷ್ಟರೊಳಗೇ ಪರಿಶೀಲನಾರ್ಹವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇನ್ನು ಕೆಲವು ಕವಿತೆಗಳ ಚಿತ್ರೀಕರಣ ಈ ರೀತಿಯದಲ್ಲ. ಸಿನಿಮಾದ ಸನ್ನಿವೇಶಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡ ಕವಿತೆಗಳು ಹೆಚ್ಚಾಗಿವೆ. ನನ್ನ ಚರ್ಚೆಗಾಗಿ ಎರಡು ಕವಿತೆಗಳ ಚಿತ್ರೀಕರಣ ಶೈಲಿಯನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಬಯಸುತ್ತೇನೆ.

ಮೊದಲನೆಯದು ಬೇಂದ್ರೆಯವರ 'ಮೂಡಲ ಮನೆಯ ಮುತ್ತಿನ ನೀರಿನ ಎರಕವ ಹೊಯ್ದ' ಎಂಬ ಸಾಲಿನಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುವ ಕವಿತೆ. ಇದನ್ನು 'ಬೆಳ್ಳಿಮೋಡ'ದಲ್ಲಿ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಬೆಳಗಿನ ದೃಶ್ಯಕ್ಕೆ ಸಂಗತವಾಗುವಂತೆ ಹಾಡಲಾಗಿದೆ. ಚಿತ್ರೀಕರಣದಲ್ಲಿ ಕವಿತೆಯ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಭಂಗವುಂಟಾಗುವುದಿಲ್ಲ; ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿರುವ ಎಲ್ಲ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ದೃಶ್ಯೀಕರಿಸುವುದು ಕಷ್ಟವೆಂಬ ಅಂಶವನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ ನಿರ್ದೇಶಕ ಪುಟ್ಟಣ್ಣ ಕಣಗಾಲ್ ಅವರು ಈ ಕವಿತೆಯ ಚಿತ್ರೀಕರಣದಲ್ಲಿ ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿದ್ದಾರೆ ಎನ್ನಬಹುದು. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ 'ಬೆಳ್ಳಿಮೋಡ'ವೇ ಪುಟ್ಟಣ್ಣನವರ ಉತ್ತಮ ಸಿನಿಮಾ. ಇವರು ಅನೇಕ ಕಾದಂಬರಿಯಾಧಾರಿತ ಸಿನಿಮಾಗಳನ್ನು ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದರೂ 'ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳ ಭಾವೋದ್ರೇಕೀಕರಣ'ವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಭಾವನಾತ್ಮಕತೆ ಬೇರೆ; ಭಾವೋದ್ರೇಕೀರಣ ಬೇರೆ. ಸ್ವತಂತ್ರ ಕತೆಗಳನ್ನು ಹೆಣೆದು ಸಿನಿಮಾ ಮಾಡಿದಾಗ ಸೋಲು ಕಂಡದ್ದು ಪುಟ್ಟಣ್ಣನವರ ಪ್ರತಿಭೆಯ ಒಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಕತೆಯ ಲಯವನ್ನು ಸಂಯಮದಿಂದ ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ನಿರ್ವಹಿಸುವ ನಿರ್ದೇಶಕ ಉತ್ತಮವಾದದ್ದನ್ನು ಕೊಡಬಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ ಪುಟ್ಟಣ್ಣನವರ ಸೋಲುಗೆಲುವುಗಳ ಸ್ಪಷ್ಟ ಚಿತ್ರಣ ಸಿಗುತ್ತದೆ. ಪುಟ್ಟಣ್ಣನವರಷ್ಟೆ ಸಿನಿಮಾ ಕಲೆಯನ್ನು ಕರಗತ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದ ಕನ್ನಡ ನಿರ್ದೇಶಕರಿದ್ದರೂ ಕಾದಂಬರಿಯಾಧಾರಿತ ಚಿತ್ರಗಳಿಂದ ಪುಟ್ಟಣ್ಣ ಕಣಗಾಲ್ ಪ್ರಸಿದ್ಧರಾದರು. ಭಾವೋದ್ರೇಕೀಕರಣದ ನೆಲೆಯಿಂದ ವಿಜೃಂಭಿಸಿದರು; ಪ್ರೇಕ್ಷಕರನ್ನು ಸೆಳೆದರು. ಈ ಅಂಶಗಳು ಕಡಿಮೆಯಿರುವ 'ಬೆಳ್ಳಿಮೋಡ' ಚಿತ್ರದ ಮೊದಲಭಾಗದಲ್ಲಿ ಬರುವ

ಬೇಂದ್ರೆಯವರ ಹಾಡು ಇಡೀ ಚಿತ್ರದ ಶೈಲಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ಸಂಕೇತದಂತಿದೆ. ಕವಿತೆಗೆ ಅನ್ಯಾಯವಾಗಿಲ್ಲ ಎಂಬುದಿಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಬೇಕೆಂದಿರುವ ಕುವೆಂಪು ಅವರ 'ದೋಣಿಸಾಗಲಿ' ಕವಿತೆಯನ್ನು 'ಮಿಸ್ ಲೀಲಾವತಿ' ಚಿತ್ರದಲ್ಲಿ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಕವಿತೆಯನ್ನು ಹಾಡಾಗಿ ಮಾಡಿದ ಧಾಟಿ ಮತ್ತು ಹಾಡಿರುವ ರೀತಿ ನಿಜಕ್ಕೂ ಚೆನ್ನಾಗಿದೆ. ಆದರೆ 'ದೋಣಿ ಸಾಗಲಿ' ಎಂದು ಕವಿ ಹೇಳುವುದು ಒಟ್ಟು ಜೀವನವನ್ನು ಕುರಿತು ಎಂಬ ಅಂಶವನ್ನು ಚಿತ್ರೀಕರಣದಲ್ಲಿ ಗೌಣವಾಗಿ ಪ್ರೇಮಿಗಳು ದೋಣಿಯಾನ ಮಾಡುವುದಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಅರ್ಥ ಸಂಕುಚಿತತೆ ಉಂಟಾಗಿದೆ. ದೋಣಿಯು ಬದುಕಿನ ಪ್ರತೀಕವಾಗುವ ಅನುಭವವುಂಟಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ದೃಶ್ಯರಹಿತವಾಗಿ ಹಾಡನ್ನು ಕೇಳಿದಾಗ ಆಗುವ ಸಮಾಧಾನ ಚಿತ್ರೀಕೃತ ಸನ್ನಿವೇಶದಿಂದ ಲಭ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಕವಿತೆಯ ಅರ್ಥಾಂತರಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗದೆ ಅದರ ಮೇಲ್ಪದರವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗಮನಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಮೇಲಿನ ಎರಡು ಉದಾಹರಣೆಗಳಿಂದ ಕವಿತೆಯನ್ನು ಸಿನಿಮಾಕ್ಕೆ ಅಳವಡಿಸುವಾಗಿನ ಸಂಬಂಧಾಂತರಗಳು ಮನವರಿಕೆಯಾಗುತ್ತವೆಯೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತೇನೆ. ನಿರ್ದೇಶಕರು ಮೂಲ ಕವಿತೆಯ ಆಶಯವು ಸಿನಿಮಾದ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಸರಿಹೊಂದುವಾಗ ಮಾತ್ರವೇ ಕವಿತೆಯನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಮತ್ತು ಕವಿತೆಯ ಕೇಂದ್ರವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಂಡು ಚಿತ್ರೀಕರಿಸುವುದು ಅಗತ್ಯ.

ಇದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕೆ.ಎಸ್.ನ. ಅವರ 'ಮೈಸೂರು ಮಲ್ಲಿಗೆ'ಯ ಕವಿತೆಗಳನ್ನು ಆಧಾರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ನಾಗಾಭರಣ ಅವರು ನಿರ್ದೇಶಿಸಿದ ಅದೇ ಹೆಸರಿನ ಚಿತ್ರವನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬಹುದು. ಮೇಲಿನ ಎರಡು ಕವಿತೆಗಳ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ನಡೆಸಿದ ಚರ್ಚೆಯ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಈ ಚಿತ್ರಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸುವುದಲ್ಲದೆ, ಒಟ್ಟು ಚಿತ್ರಕತೆ – ಚಿತ್ರೀಕರಣಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಚರ್ಚೆಯನ್ನೇ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಸಿನಿಮಾಕ್ಕೆಂದು ಸ್ವೀಕರಿಸುವಾಗ ಜನಪ್ರಿಯ ಶೈಲಿಯ ಕೃತಿಗಳನ್ನೇ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಆಯ್ಕೆಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದ್ದು, ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಚರ್ಚಿತವಾದ ಕೃತಿಗಳ ಆಯ್ಕೆ ಗಮನಾರ್ಹ ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿಲ್ಲ, ಏಕೆ ಹೀಗಾಗಿದೆ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಮುಖ್ಯವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಕೈಗಾರಿಕೀಕರಣ ವಿಸ್ತಾರಗೊಳ್ಳುತ್ತ ಬಂದಂತೆ ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರದ ಮೇಲೂ ಆಗಿವೆ. ಬೃಹತ್ ಕೈಗಾರಿಕೆಯೆನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುವ ಕ್ರಿಯಾಯೋಜನೆ. ಇಲ್ಲಿ ಕರಕುಶಲತೆಯ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಸಿದ್ಧ ಮಾದರಿಗಳಿಗನುಗುಣವಾಗಿ ಸರಕುಗಳು ನಿರ್ಮಾಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಕೈಗಾರಿಕೀಕರಣದ ಫಲವಾಗಿ ಜೀವನ ಶೈಲಿಯಲ್ಲುಂಟಾದ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಗಳು ಮಧ್ಯಮ ಹಾಗು ಮೇಲ್‌ಮಧ್ಯಮವರ್ಗದವರ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ 'ಮಾದರಿ'ಗಳನ್ನು ತುಂಬುತ್ತ ಬಂದಿವೆ. ಬಿಡುವಿನ ವೇಳೆಯಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಮಾದರಿಗಳ ಕತೆ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಓದಿ ಕಾಲ ತಳ್ಳುವ ಮನೋಧರ್ಮವೊಂದು ರೂಪುಗೊಂಡಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮನೆಲೆಗಿಂತ ಸ್ಥೂಲನೆಲೆಯದೇ ಸಾರ್ವಭೌಮತ್ವ

ಕೈಗಾರಿಕೀಕರಣ ಒಂದು ಮನೋಧರ್ಮವಾಗುತ್ತಿರುವ ಸನ್ನಿವೇಶದ ವೈರುಧ್ಯವನ್ನು ನಾವಿಂದು ಕಾಣಬಹುದು. ಮನುಷ್ಯ ಮೂಲತಃ ಸೂಕ್ಷ್ಮಜೀವಿ, ಆದರೆ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಯಂತ್ರನಾಗರಿಕತೆಯ ಇಕ್ಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ 'ಯಂತ್ರ'ದ ನೆಲೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡು ಒಳಗೇ ಒದ್ದಾಡುತ್ತಾನೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ – ಸಿನಿಮಾಗಳ ಸಿದ್ಧಮಾದರಿಗಳು 'ಮಾನವಯಂತ್ರಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಯಂತ್ರ'ಗಳಾಗಿ ಕೆಲಸ ನಿರ್ವಹಿಸಿದರೆ ಸಾಕೆಂಬ ಅಪೇಕ್ಷೆ ಹಬ್ಬುತ್ತಿದೆ. ಇದು ಅನಾರೋಗ್ಯಕರ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಾದರೂ ಯಂತ್ರನಾಗರಿಕತೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಎದುರಿಸಲೇಬೇಕಾದ ಸವಾಲು.

ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಾದರೆ ಬಂಡವಾಳ ಹೂಡಿಕೆಯ ಗಾತ್ರ ಮತ್ತು ಪಾತ್ರ ಗುರುತರವಾದುದಲ್ಲ. ಪುಸ್ತಕವು ಒಂದು ಉದ್ಯಮವಾಗಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿದ್ದರೂ ಚಲನಚಿತ್ರೋದ್ಯಮದಷ್ಟು ಬಂಡವಾಳ ಹೂಡಿಕೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಧಾನತೆ ಇಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಸಿನಿಮಾದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಉದ್ಯಮದ ಪಾತ್ರ ಮತ್ತು ಗಾತ್ರ ಹೆಚ್ಚು. ಸಿದ್ಧ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯೂ ಹೆಚ್ಚು. ಸ್ಥೂಲ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಸರಳ ದಾರಿಗಳ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಅಗಾಧ ಮನ್ನಣೆ. ಜನರ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲೂ ಸಿದ್ಧಮಾದರಿಗಳಿಗೆ ಸ್ಪಂದಿಸುವ ನೆಲೆಗಳಿವೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಅರಿತ ಉದ್ಯಮವು ಅವರನ್ನು ಚಿಂತನೆಗೆ ಹಚ್ಚುವ ಬದಲು ಇರುವುದನ್ನೇ ಉದ್ರೇಕಿಸುವ, ವಿಸ್ತರಿಸುವ ಮೂಲಕ ಲಾಭಕ್ಕೆ ಆಸೆಪಡುವುದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿದೆ. ಇದು ಯಾವುದೇ ಉದ್ಯಮದ ಗುಣಲಕ್ಷಣವಾಗುತ್ತಿದೆ. 'ಮಾಧ್ಯಮ'ಗಳನ್ನು 'ಉದ್ಯಮ'ಗೊಳಿಸಿದಾಗಲೇ ಲಾಭಗಳಿಕೆ ಸಾಧ್ಯವೆಂಬ ಲೆಕ್ಕಾಚಾರವನ್ನು ಆಧರಿಸಿರುವುದರಿಂದ ಜೀವನದ ಸೂಕ್ಷ್ಮಗ್ರಹಿಕೆಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳಿಗಿಂತ ಸಿದ್ಧಮಾದರಿಯ ಸಾಹಿತ್ಯರಚನೆಗಳು ಸಿನಿಮಾ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಹತ್ತಿರವಾಗಿವೆ. ಈ ನಡುವೆಯೂ ಪ್ರಬುದ್ಧ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ನಡೆಯುತ್ತಿವೆಯೆನ್ನುವುದು ಸಮಾಧಾನದ, ಸಂತೋಷದ ಸಂಗತಿ. ಜನಪ್ರಿಯ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದರೂ ಪರವಾಗಿಲ್ಲ. ಅಗ್ಗದ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದರೂ ಪರವಾಗಿಲ್ಲ. ಅಗ್ಗದ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸದಿದ್ದರೆ ಸಾಕು ಎಂದು ಆಶಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ.*

---

* ಈ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಸಿನಿಮಾ ಹಾಗೂ ಸಾಹಿತ್ಯಕೃತಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ವಿವರವಾದ ಚರ್ಚೆ ಅಸಾಧ್ಯವಾದುದರಿಂದ ಅಗತ್ಯವಾದಷ್ಟು ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಇದು ಇತರೆ ಸಿನಿಮಾ ಹಾಗೂ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳ ಬಗೆಗೆ ತೋರಿದ ಅನಾದರವಲ್ಲ.

೧೯೯೪

ಭಾಗ – ೪

479

ಗುಪ್ತ ಗುಲಾಮಗಿರಿ

ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವವೆಂದರೆ ಸಾಕು, ಬಹಳಷ್ಟು ಜನರು ಅಬ್ರಾಹಾಂ ಲಿಂಕನ್ನನ 'Government of the people, by the people and for the people' ಎಂಬ ಸೂತ್ರವನ್ನು ಉದ್ಧರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅಸಮಾನತೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಹೋರಾಡಿದ ಲಿಂಕನ್ನನ ಈ ಸಾಲೊಂದೇ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ಸರ್ವಾಂಗ ಸ್ಪಷ್ಟನೆಯೆಂದು ಭ್ರಮಿಸುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಈ ಸಾಲು ನಾವು ತಲುಪಬೇಕಾದ ಗುರಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿದೆ; ಈ ಗುರಿ ಮುಟ್ಟುವ ಮಾರ್ಗ ಮತ್ತು ಕಾರ್ಯಾಚರಣೆಯ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಆಯಾ ದೇಶದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೊಳಗಾಗಬೇಕು.

ಹಿಂದೆ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ಬಗ್ಗೆ ಮುಕ್ತವಾಗಿ ಮಾತನಾಡಿದ ಮತ್ತು ಬಲವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ಕೆಲಮಹನೀಯರ – ಉದ್ದೇಶ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ಉದ್ಧಾರವಾಗಿತ್ತು. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ, ಸಮಾನತೆಗಳ ಪರವಾಗಿ ದನಿಯೆತ್ತಿದ ಒಬ್ಬ ಮುಖ್ಯವ್ಯಕ್ತಿ ರೂಸೊ (Rousseau). "ಮಾನವರು ಜನ್ಮತಃ ಸ್ವತಂತ್ರರು; ಅನಿರ್ಬಂಧಿತರಾಗಿ ಬಾಳಲು ಅವರಿಗೆ ಎಲ್ಲ ಹಕ್ಕೂ ಇದೆ" ಎಂದು ಸಾರಿದ ಆತ "ಆದರೆ ಅವರು ಶೃಂಖಲಿತರಾಗಿದ್ದಾರೆ; ಪ್ರತಿಹೆಜ್ಜೆಯಲ್ಲೂ ನಿರ್ಬಂಧಿತರಾಗಿದ್ದಾರೆ" ಎಂಬ ಸ್ಥಿತಿ ಸತ್ಯವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದ. ಮುಂದುವರಿದು, ರೂಸೊ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳಿದ ಮಾತುಗಳು ಇವತ್ತಿಗೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿವೆ: "ಯಾರನ್ನು ನಾವು ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸಿದ್ದೇವೆಯೋ, ಯಾರು ತನ್ನ ಹಕ್ಕುಗಳಿಂದ ವಂಚಿತನಾಗಿದ್ದಾನೊ, ಯಾರು ತುಳಿತಕ್ಕೊಳಗಾಗಿದ್ದಾನೊ ಆ ಶ್ರೀಸಾಮಾನ್ಯನೇ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕ್ರಮಬದ್ಧತೆಯ ನಿಜವಾದ ನಿರ್ಮಾತೃ.... ಯಾರನ್ನು ನಾವು ಬಡವ ಎನ್ನುತ್ತೇವೆಯೊ, ಯಾರಿಗೆ ಈ ಭಾಗಶಃ ನಿರ್ಮಿತ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾನವಿಲ್ಲವೊ ಆತನೇ ಸಮಾಜದ ಬೆನ್ನೆಲುಬು, ರಾಷ್ಟ್ರದ ಸತ್ವಸಾರ" ಎಂಬ ರೂಸೊವಿನ ಮಾತುಗಳು ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿವೆ. ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ಮೂಲಭೂತ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಮಹತ್ವದ ಮಾತುಗಳಾಗಿವೆ.

ನಮ್ಮ ನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಕೆಲವೇ ಜನ ಹಕ್ಕು ಆಸ್ತಿ ಹಣ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಲಪಟಾಯಿಸಿಕೊಂಡು ಕೊಬ್ಬಿ ಕೂತಿದ್ದಾರೆ. ಬರೀ ಕೂತಿರದೆ ಜನತೆಯ ಹಕ್ಕುಬಾಧ್ಯತೆಗಳ ಬಗ್ಗೆಯೇ ಮಾತನಾಡುತ್ತ 'ದೊಡ್ಡವರ' ಪಟ್ಟಿಗೆ ಸೇರಿದ್ದಾರೆ. ಸ್ವಾರಸ್ಯವೆಂದರೆ ಭಾರತೀಯ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಇಂಥವರಿಗೇ ಅಮಿತ ಅವಕಾಶಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದೆ. ಆಗಾಗ್ಗೆ ನಡೆಯುವ ಚುನಾವಣೆಗಳು, ಮತದಾನ, ದೊಡ್ಡ ಸಂವಿಧಾನ – ಇದಿಷ್ಟೇ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವವೆಂದು ಭ್ರಮಿಸಿದ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿ ವರ್ಗವೂ ಇಲ್ಲಿದೆ. ರಾಜಕೀಯ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳು ಹೇಳುವ

ಪ್ರಕಾರ ಜನರು ಮತ ಚಲಾಯಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ತಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯ, ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಉಮೇದುವಾರನಿಗೆ ವರ್ಗಾಯಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅನಂತರ ಪ್ರತಿನಿಧಿ ಆಯಾಕ್ಷೇತ್ರದ ಸರ್ವಾಧಿಕಾರಿಯಷ್ಟೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಓಟು ಕೊಟ್ಟಮೇಲೆ ಆತನನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವ, ಸೇವಾಮನೋಭಾವಕ್ಕೆ ಒಗ್ಗಿಸುವ ಅಥವಾ ಬಗ್ಗಿಸುವ ಯಾವುದೇ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಆತ ಏನೋ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ; ಯಾವುದಕ್ಕೊ ಕೈಯೆತ್ತುತ್ತಾನೆ; ಕಾನೂನು ಆಗುತ್ತದೆ; ಕಪಾಟು ತುಂಬುತ್ತದೆ; ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ಕಷ್ಟ ಮಾತ್ರ ಹಾಗೇ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ.

ಇಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಚುನಾವಣೆಗಳ ವೈಖರಿ ಎಂಥದೆಂದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಗೊತ್ತು.

ಚುನಾವಣೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ಪರ್ಧಿಸಲು ನಿಷ್ಠಾವಂತ ಶ್ರೀಸಾಮಾನ್ಯನಿಗೆ ಕಷ್ಟ; ಆತ ನಿಲ್ಲುವುದೇ ಅಸಂಭವ; ನಿಂತರೂ ಗೆಲ್ಲುವುದಂತೂ ಗಗನಕುಸುಮ. ಹಿಂದೆಯೇ ಹೇಳಿದಂತೆ ಜಾತಿ, ಹಣ ಎಲ್ಲವೂ ಮೇಲುಗೈಯಾದವನಿಗೇ ಸ್ಥಾನ. ಇಂಥವರೇ ಬಹುಪಾಲು ಗೆಲ್ಲಲು ಸಾಧ್ಯವಿರುವಾಗ, ಗೆದ್ದು ಬಂದ ಇವರು ಸಂವಿಧಾನಾತ್ಮಕ ಕಾನೂನುಗಳನ್ನು ರಚಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವಾದಷ್ಟು ಮಟ್ಟಿಗೆ ಬಡವರು ಬಾಯಿಬಿಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ಕಾದಿರುವಂತಹ, ಆದರೆ ತಮ್ಮಂಥವರಿಗೆ (ಅಂದರೆ ತಮ್ಮ ವರ್ಗಕ್ಕೆ) ತೊಂದರೆಯಾಗದಂತಹ ಎಚ್ಚರವಹಿಸದಿರುತ್ತಾರೆಯೆ? ಆದ್ದರಿಂದ ಈಗಿನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾರಂಭಿಕ ಹಂತವಾದ ಚುನಾವಣೆಯು ಜಾತಿಯ ಭಾವನೆ ಮತ್ತು ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಯನ್ನು ಭದ್ರಗೊಳಿಸಲು ಬೀಜ ಹಾಕುತ್ತದೆ. ಈ ಬೀಜ ಶಾಸನಸಭೆ, ಸರಕಾರ, ಮಸೂದೆ, ಶಾಸನ, ಅನುಷ್ಠಾನ – ಹೀಗೆ ವಿವಿಧ ಹಂತಗಳಲ್ಲಿ ಗಿಡವಾಗಿ, ಮರವಾಗಿ ಬಲಿತು ಬಿಳಲುಬಿಡುತ್ತದೆ. ಕೆಲವೇ ಜನ, ಈಗಾಗಲೇ ಹೇಗೋ ಎಂತೋ ಸೌಲಭ್ಯ ಸವಲತ್ತುಗಳನ್ನು ಪಡೆದ ಜನ, ದೇಶದ ಬಹುಪಾಲು ಜನರನ್ನು ಪಾರ್ಲಿಮೆಂಟರಿ ಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲೇ ನಿಯಂತ್ರಿಸುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಸಂಪತ್ತಿಗನನ್ನು ಬಹುಪಾಲು ಶ್ರೀಸಾಮಾನ್ಯರು ಅವಲಂಬಿಸಬೇಕಾದ ಸ್ಥಿತಿಯಿರುವುದರಿಂದ ಇದಿಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಪಾರ್ಲಿಮೆಂಟರಿ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ಪದ್ಧತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಗಾಂಧೀಜಿಯವರು "It relies too much on the numerical strength of voters" ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದನ್ನಿಲ್ಲಿ ನೆನೆಸಬಹುದು. ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ರಾಷ್ಟ್ರವೊಂದರ ಚುನಾವಣೆಗೆ ಇರಬೇಕಾದ ನೈತಿಕ ಅಂಶಗಳೆಲ್ಲ ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ಕಾರಣದಿಂದ ಗಾಳಿಪಾಲಾಗಿ ಅದಕ್ಕೆ ತದ್ವಿರುದ್ಧ ಅಂಶಗಳೇ ಬಲವಾಗಿವೆ. ನೆಲ ಅಗೆದು ಅವುಗಳ ಬೇರು ಕೀಳಹೋದಷ್ಟೂ ಭೂಗರ್ಭದಲ್ಲೆ ಅಕ್ಷಯವಾಗಿ ಹರಡುತ್ತವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ಹಿತ ಅಲಕ್ಷಿತವಾಗುತ್ತಲೇ ಬಂದಿದೆ.

ಇದಕ್ಕಾಗಿ ಕೇವಲ ಸರ್ಕಾರವನ್ನು ತೆಗಳುವುದರಲ್ಲಿ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲ. ಸರ್ಕಾರ, ಪಕ್ಷಗಳನ್ನು ಟೀಕಿಸಿದಾಕ್ಷಣ ಇದು ಮುಗಿಯವಂಥದಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಗಣರಾಜ್ಯದ ಉದ್ಘಾಟನೆಯೊಂದಿಗೇ ಇಂಥ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿದೆ. ಸಂವಿಧಾನ ಕರ್ತೃಗಳು ಈ ನಾಡಿಗೆ ಸರ್ವಸಮಾನತೆಯ ಸಮಾಜ ನಿರ್ಮಾಣಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಉದ್ದೇಶಿತ

ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ಕಡೆ ಮನಸ್ಸು ಕೊಡಲಿಲ್ಲ. ಅವರಿಗೆ ಬಡವ– ಬಲ್ಲಿದ, ಉಚ್ಚ – ನೀಚ ಮುಂತಾದ ಅಸಮತೆಗಳೂ ಹೋಗಬೇಕು; ಆದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಅಂಗಗಳನ್ನು ಮುಟ್ಟದೆಯೂ ಇರಬೇಕು. ಹಾವೂ ಸಾಯದ, ಕೋಲೂ ಮುರಿಯದ ರಾಷ್ಟ್ರನೀತಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿ 'ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರವೀಣ'ರಿಂದ 'ವಿಶಾಲ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ಪದ್ಧತಿ'ಯೆಂಬ ಪ್ರಶಂಸೆ ಗಳಿಸುವಲ್ಲಿ ಯಶಸ್ವಿಯಾದರು.

ಈ ಪ್ರಶಂಸೆ ಗಿಟ್ಟಿಸುವುದಕ್ಕೆ – ಮೂಲಭೂತ ಹಕ್ಕುಗಳ ಪಟ್ಟಿ ಸಾಕಷ್ಟು ಸಹಾಯ ಮಾಡಿದೆ. ಆದರೆ ಈ ಮೂಲಭೂತ ಹಕ್ಕುಗಳು ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಜನತೆಯನ್ನು ತಲುಪಿವೆ? ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಜನತೆಯ ಮೂಲಭೂತ ಅಗತ್ಯಗಳನ್ನು ಪೂರೈಸುವ ಹಕ್ಕುಗಳಾಗಿವೆ?– ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ದೊರೆಯುವ ನಿಜವಾದ ಉತ್ತರ ಅವುಗಳ ಬಣ್ಣ ಬಯಲು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆ ಬಗ್ಗೆ ಈಗ ವಿವೇಚಿಸಬೇಕು.

ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಮೂಲಭೂತ ಹಕ್ಕುಗಳ ಬಗೆಗಿನ ಒಲವು ನಿಲುವು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಪೂರ್ವದಿಂದಲೂ ಬೆಳೆದುಬಂದಿದೆ. ಆಗ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಎದ್ದುನಿಂತಿದ್ದ ವಿರೋಧ, ಮತ್ತಿತರ ಸಂಗತಿಗಳ ಪರಿಶೀಲನೆ ಮಾಡಿ ಸಲಹೆ ಸೂಚಿಸಲು ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಸರಕಾರ ೧೯೨೭ರಲ್ಲಿ ಸೈಮನ್ ಅವರ ನೇತೃತ್ವದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಆಯೋಗವನ್ನು ನೇಮಿಸಿತು. ಈ ಸೈಮನ್ ಆಯೋಗದಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯರಾರೂ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಈ ಆಯೋಗಕ್ಕೆ ವಿರೋಧ ವ್ಯಕ್ತಪಟ್ಟಿತು; ಬಹಿಷ್ಕರಿಸಲಾಯಿತು. ಆಗ ಮೋತಿಲಾಲ್ ನೆಹರೂ ಅವರ ನೇತೃತ್ವದಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ಆಯೋಗವೊಂದು ಕಾರ್ಯಪ್ರವೃತ್ತವಾಯಿತು. ಬ್ರಿಟಿಷರು ತರಬೇಕೆಂದಿದ್ದ ಸಂವಿಧಾನಾತ್ಮಕ ಸುಧಾರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಮೂಲಭೂತ ಹಕ್ಕುಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸಬೇಕೆಂಬ ತೀವ್ರ ಒತ್ತಾಯ ಈ ನೆಹರೂ ಆಯೋಗದಿಂದ ಬಂದಿತಾದರೂ ಸೈಮನ್ ಆಯೋಗ ಈ ಬೇಡಿಕೆಯನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿತು; ೧೯೩೦ರಲ್ಲಿ ತದ್ವಿರುದ್ಧ ವರದಿಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಸಿತು. ಆದಾಗ್ಯೂ ೧೯೩೧ರಲ್ಲಿ ಲಂಡನ್ನಿನಲ್ಲಿ ನಡೆದ ದುಂಡುಮೇಜಿನ ಪರಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಮೂಲಭೂತ ಹಕ್ಕುಗಳ ವಿಷಯ ಚರ್ಚೆಗೆ ಬಂತು. ಆಗ ಬ್ರಿಟನ್ ಪ್ರಧಾನಿಯಾಗಿದ್ದ ಮ್ಯಾಕ್ ಡೊನಾಲ್ಡ್ ಅವರು ಮೂಲಭೂತಹಕ್ಕುಗಳ ಪಟ್ಟಿ ಸೇರ್ಪಡೆಗೆ ತಮ್ಮ ಒಪ್ಪಿಗೆಯಿತ್ತರು. ಆದರೆ ಸ್ವಲ್ಪ ಕಾಲದಲ್ಲೇ ಕನ್ಸರ್‌ವೇಟಿವ್ ನಾಯಕರ ವಿರೋಧ ವ್ಯಕ್ತಪಟ್ಟಿತು. ಲಾರ್ಡ್ ರೀಡಿಂಗ್, ಸೈಮನ್ ಮುಂತಾದವರ ವಿರೋಧ ಇದ್ದೇ ಇತ್ತು. ಕಡೆಗೆ ಇಂಥ ಹಕ್ಕುಗಳ ಪಟ್ಟಿಯಿಲ್ಲದೆ ೧೯೩೫ರಲ್ಲಿ ಸಂವಿಧಾನಾತ್ಮಕ ಸುಧಾರಣಾ ಮಸೂದೆ ಬಂದಿತು.

ಹೀಗೆ ಭಾರತೀಯ ನಾಯಕರು ತಾವು ಮೂಲಭೂತ ಹಕ್ಕು ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದ ಅಂಶಗಳಿಗಾಗಿ ಸಾಕಷ್ಟು ತಗಾದೆ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ನಮ್ಮ ಸ್ವತಂತ್ರ ಭಾರತದ ಸಂವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಈ ಹಕ್ಕುಗಳಿಗೆ ಆದ್ಯಗಮನ ಕೊಡಲಾಗಿದೆ. ಈ ಹಕ್ಕುಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ಒಟ್ಟು ಇಪ್ಪತ್ತನಾಲ್ಕು ವಿಧಿಗಳೇ ಇವೆ. ಮೂಲಭೂತ ಹಕ್ಕುಗಳನ್ನು ಸಂವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸುವ ಮೂಲ ಉದ್ದೇಶ; ಕಾಲಕಾಲಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗುವ ಸರ್ಕಾರದ

ಧೋರಣೆಗಳಿಂದ ದೇಶದ ಜನತೆಯ 'ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ'ಕ್ಕೆ ಧಕ್ಕೆ ಬರದಂತೆ ರಕ್ಷಣೆ ನೀಡುವುದು; ಯಾವುದೇ ಸರ್ಕಾರ ಬಂದರೂ ಈ ಹಕ್ಕುಗಳು ಜನತೆಯ ಸ್ವಂತ ಸವಲತ್ತುಗಳಾಗಿ ಉಳಿಯುವುದು. ಈ ಉದ್ದೇಶವೇನೂ ಸರಿಯಾಗಿದೆ.

ಆದರೆ, ಹಕ್ಕುಗಳನ್ನು ಹಾಳೆಮೇಲೆ ಹಾಕಿಬಿಟ್ಟ ಕೂಡಲೆ ಎಲ್ಲ ಚೆನ್ನಾಯಿತೆಂದು ಆನಂದಿಸುವುದು ಅನುಚಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಜೊತೆಗೆ ಯಾವುದು ಜನತೆಯ ಮೂಲಭೂತ ಅಗತ್ಯಗಳನ್ನು ಪೂರೈಸಲಾರದೆ ಕೇವಲ 'ಹಕ್ಕು' ಎಂದು ರಂಗುರಂಗಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆಯೊ ಅದು ಉಪಕಾರಕ್ಕಿಂತ ಅಪಕಾರ ಮಾಡುವುದೇ ಹೆಚ್ಚು. ಯಾಕೆಂದರೆ, ಇತ್ತಕಡೆ ಹಕ್ಕು ಕೊಟ್ಟಂತೆಯೂ ಮಾಡಿ ಅತ್ತಕಡೆ ಯಾರಿಗೆ ತಲುಪಬೇಕೊ ಅವರಿಗೆ ತಲುಪದಂತೆ ಮಾಡುವ ಬುದ್ಧಿಜಾಲ ನಮ್ಮ ಸಂವಿಧಾನ ರೂಪಿಸಿದ ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿದೆ. ನನ್ನ ಮುಂದಿನ ಒಟ್ಟು ವಿವರಣೆ ಇದೆಲ್ಲವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತದೆ.

ಹೊಸದಾಗಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಪಡೆದ ಭಾರತದಂಥ ದೇಶದ ಮುಂದೆ ಬರೀ ಹಸಿರು ತೋರಣ, ಚಪ್ಪರ, ನಿದ್ದೆ ಬರಿಸುವ ನಾಗಸ್ವರಗಳ ಸಮೂಹವಷ್ಟೆ ಇರುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿರಲಿಲ್ಲ. ಇದೆಲ್ಲವನ್ನು ದಾಟಿ ನೋಡಿದಾಗ ಹಸಿದ ಹೊಟ್ಟೆ, ಮೂಳೆ ಮೈ, ಕಷ್ಟ ಕಟ್ಟಿನಿಂತ ಕೊಂಪೆಗಳು, ಹೊಗೆ ನಿಂತ ಕಾರ್ಖಾನೆಯ ಕೊಳವೆಗಳು, ಸಮೃದ್ಧಿಯನ್ನು ಧಾರೆಯೆರಲು ಭೂಗರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕಾದು ಕುಳಿತು ಸುಸ್ತಾಗಿ ಕುಂಭಕರ್ಣ ನಿದ್ದೆಗೆ ಸಂದ ಸಂಪನ್ಮೂಲಗಳು, ಸಂಭ್ರಮಾವೇಶದಲ್ಲಿ ಎತ್ತೆಂದರತ್ತ ಹರಿಯುವ ನದಿಗಳು – ಹೀಗೆ ಒಂದಲ್ಲ ಅನೇಕ ಪ್ರೇರಕಗಳು ಕಣ್ಣಿಗೆ ಬೀಳುತ್ತವೆ. ಈ ಮಧ್ಯೆ ಬ್ರಿಟಿಷರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾರಂಭವಾದ ಜಮೀನ್ದಾರಿಕೆ ಹೊಟ್ಟೆ ಬಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಹೊಡೆಯುವ ಗೊರಕೆ ಸದ್ದಿಗೆ ಸುತ್ತಮುತ್ತಲು ಬಡಮಂದಿಗೆ ನಿದ್ದೆ ಹತ್ತದೆ ನಿಟ್ಟು ಬೀಳುತ್ತಿರುವ ದೃಶ್ಯವನ್ನು ದಾಟಿ ಹೋಗುವುದಾದರೂ ಹೇಗೆ? ಭೂಕಂದಾಯವನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಲು ಅನುಕೂಲವಾಗಲೆಂದು ಬ್ರಿಟಿಷರು ಜಮೀನನ್ನು ಪ್ಲಾಟುಗಳಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಿ ಕೆಲವರಿಗೆ ಕೊಟ್ಟರು; ಅವರೇ ಜಮೀನ್ದಾರರಾದರು. ಬರಬರುತ್ತ ಜಮೀನ್ದಾರರು ಮತ್ತು ಗೇಣಿದಾರರು ಎಂಬ ಭೇದ ಬೆಳೆದು ಬಲಿಯಿತು. ಇವೆಲ್ಲ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗಳನ್ನು ಜಯಿಸಿ ಈ ದೇಶದ ಬಹುಪಾಲು ಜನರಾದ ಬಡವರ ಉದ್ಧಾರಕ್ಕೆ ಟೊಂಕ ಕಟ್ಟಿ ಸಮೃದ್ಧ ರಾಷ್ಟ್ರ ನಿರ್ಮಾಣಕ್ಕೆ ಸಹಾಯಕವಾಗುವ ಸಂವಿಧಾನ, ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ರಚಿತವಾಗಬೇಕು. ಯಾವುದೇ ಹಕ್ಕುಗಳು ಇಂಥ ನಿಲುವಿಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿರಬೇಕು. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಹಕ್ಕುಗಳ ದುರುಪಯೋಗವೇ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಇಡೀ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೇ ದೋಷದ ದೊಕ್ಕರುಗಳಿಂದ ಕೂಡುತ್ತದೆ. ಆ ದೊಕ್ಕರುಗಳಲ್ಲಿ ಎಂತೆಂಥ ಹೆಗ್ಗಣಗಳೊ!

ವಾಕ್ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ, ಲೇಖನ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮುಂತಾದ ಹಕ್ಕುಗಳು ಮಾನವನ ಮಾನಸಿಕ ವಿಕಾಸದ ಸಾಧನಗಳೆಂದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಭಾವಿಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ; ಅದು ಸರಿ, ಆದರೆ ಮಾನವನ ಮಾನಸಿಕ ವಿಕಾಸ ಯಾವಾಗ ಆಗುತ್ತದೆ? ವಿದ್ಯಾವಂತನೊಬ್ಬ ಬಾಳಬೇಕೆಂಬ ಅಭೀಪ್ಸೆಯಿಂದ ಉದ್ಯೋಗಕ್ಕಾಗಿ ಬೀದಿಬೀದಿ ಅಲೆದು ಕಡೆಗೆ

ಬೀದಿಪಾಲೇ ಆಗುವ ಸ್ಥಿತಿಯಿರುವಾಗ ಸಾಧ್ಯವೆ? ರೈತ ತನ್ನ ಬೆವರಿಗೆ ಬೆಲೆಯಿಲ್ಲದ ಸೋರುವ ಗುಡಿಸಲ ಪ್ರತೀಕದಲ್ಲಿ ಉಸಿರು ಹಿಡಿದಿರುವಾಗ ಸಾಧ್ಯವೆ? ನಮ್ಮ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಮುಕ್ಕಾಲಿಗೂ ಹೆಚ್ಚು ಪಾಲು ಇರುವ ಇಂಥ ಜನರ ಜೀವನ ಭದ್ರತೆಗೆ ಪೂರಕವಾಗದ ಹಕ್ಕು ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಹಕ್ಕು ಎನ್ನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯ? ಆಸ್ತಿಯ ಹಕ್ಕು, ಮತದಾನದ ಹಕ್ಕು – ಇವೆಲ್ಲ ಒಂದು ರೀತಿ ವಂಚನೆ ಮಾಡುವ ಬಂಗಾರದ ಕತ್ತಿಗಳಾಗಿರುವುದು ವಿಷಾದನೀಯ. ಯಾರು ಎಷ್ಟಾದರೂ ಆಸ್ತಿಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಹಕ್ಕಿದೆ; ನಿಜ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಎಂಥವರಿಗೆ ಆಸ್ತಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ನಿಲುಕುವ ವಿಷಯ. ಈ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಈಗ ಶೇಕಡ ನಲವತ್ತು ಜನಕ್ಕೆ ಕನಿಷ್ಠ ಆದಾಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ಅವರ ಆದಾಯ ಎರಡುಹೊತ್ತು ಊಟಕ್ಕೆ ಸಾಕಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇನ್ನು ಅನೇಕರಿಗೆ ಹೊಟ್ಟೆಬಟ್ಟೆಗೆ ಹೇಗೊ ಕಷ್ಟಬಿದ್ದು ಹೊಂದಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸ್ಥಿತಿ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಇಲ್ಲದವನು ಮತ್ತಷ್ಟು ಇಲ್ಲದವನೇ ಆಗುತ್ತಾನೆ. ಇದ್ದವನು ಮತ್ತಷ್ಟು ಬೆಳೆಯುತ್ತಾನೆ. ತಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೇ ಹೋರಾಟ ನಡೆಸುವ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿರುವ 'ಇಲ್ಲದವರನ್ನು' 'ಇದ್ದವರು' ಶೋಷಿಸಲು ಇದಕ್ಕಿಂತ ಒಳ್ಳೆಯ ಅವಕಾಶ ಇನ್ನೇನು ಬೇಕು? ಜನತೆಯ ಕಲ್ಯಾಣಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ವಾಸ್ತವಿಕ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮ ಹಾಕಿಕೊಂಡು ಅದರಲ್ಲಿ ತೊಡಗದೆ, 'ಇಗೊ ತೆಗೆದುಕೊ ಆಸ್ತಿ ಹಕ್ಕು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದೇವೆ' ಎಂದರೆ ಈಗಾಗಲೇ ಭದ್ರವಾಗಿರುವವನೇ ಆ ಹಕ್ಕನ್ನು 'ಸದುಪಯೋಗ' ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ.

ಇನ್ನು 'ಮತದಾನದ ಹಕ್ಕು' ನಮ್ಮ 'ರಾಷ್ಟ್ರೋದ್ಧಾರಕರ' ನಾಲಿಗೆ ಮೇಲೆ ಹಾವಭಾವ ವಿಲಾಸ ವಿಭ್ರಮೆಗಳಿಂದ ನರ್ತಿಸುವ ನರ್ತಕಿ. ನಿಜ, ಮತದಾನದ ಹಕ್ಕಿದೆ. ಅದು ಇರಬೇಕಾದದ್ದೂ ಸರಿ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಚುನಾವಣೆ ಎಂಬುದು ಕೇವಲ ಕಣ್ಣೊರೆಸುವ ತಂತ್ರಸ್ಪರ್ಧೆಯಾಗಬಾರದು. ಆದರೆ ಮೇಲೆಯೇ ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಈ ದೇಶದ ಬಹುಪಾಲು ಜನಕ್ಕೆ ಹೊಟ್ಟೆಬಟ್ಟೆಗೇ ಕಷ್ಟವಾಗಿರುವಾಗ ಅವರು 'ಉಳ್ಳವರ' ಹಿಡಿತಕ್ಕೆ ಸಿಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆಗ ಮತದಾನದ ನಿರ್ಧಾರ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಉಳ್ಳವರ ಕೈಗೇ ಹೋಗುವುದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕ. ಅಸಮಾನತೆ, ಅನಕ್ಷರತೆಗಳು ತುಂಬಿರುವ ಈ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಳೀಯ ರಾಜಕೀಯ, ಜಾತಿ ಮುಂತಾದ ಅಂಶಗಳು ಸಾಕಷ್ಟು ಪ್ರಭಾವ ಬೀರುವುದೂ ಸ್ವಾಭಾವಿಕ. ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ನಿಲುವಿಗೆ ಪರ ಅಥವಾ ವಿರೋಧವಾಗಿ ಓಟು ಬೀಳುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಅಪರೂಪ. 'ಅಸಮಾನತೆ' ಪಟ್ಟಭದ್ರರಿಗೆ ಒಂದು ಸಹಾಯಕ ಅಸ್ತ್ರವಾಗುವುದೇ ಹೆಚ್ಚು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅಸಮಾನತೆ ಹೆಚ್ಚಾಗಿದ್ದಾಗ ಅಂಥವರ ಹಿಡಿತ ಸಾಧ್ಯ. ಅಸಮಾನತೆ ಅಳಿಯುವುದಕ್ಕೂ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣ ಚುನಾವಣೆಗೂ ಸಂಬಂಧವಿರುವುದು ಇದರಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜನತೆಗೆ ಮೂಲಭೂತ ಅಗತ್ಯಗಳನ್ನು ಪೂರೈಸಲಾಗದಂಥ ವ್ಯವಸ್ಥೆ, ಅದರ ಸಂವಿಧಾನ, ಮೂಲಭೂತ ಹಕ್ಕುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತನಾಡುವುದರಲ್ಲಿ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲ. ಈ ದೇಶವನ್ನು ತುಂಬಿರುವ ಬಡಜನ 'ಈ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ್ದೇವೆ; ದುಡಿಯುತ್ತೇವೆ; ಅನ್ನ ಕೊಡಿ;

ವಸತಿ ಕೊಡಿ' ಎಂದು ಕೇಳುವುದು ಮೂಲಭೂತ ಹಕ್ಕು ಎಂದು ನಮ್ಮ ಸಂವಿಧಾನ ಎಲ್ಲಿ ಪರಿಗಣಿಸಿದೆ?

ನಮ್ಮ ಸಂವಿಧಾನ ರೂಪಿತವಾದಾಗ ಭಾರತ ನಲವತ್ತು ಕೋಟಿ ಜನರ ನಾಡಾಗಿದ್ದು, ಅದರಲ್ಲಿ ಮೂವತ್ತು ಕೋಟಿ ಜನರು ನೇಗಿಲನ್ನೇ ನಂಬಿದ್ದವರು. ಇದನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸಿದ M.V.PYLEE ಅವರು ತಮ್ಮ Constitutional Government in India ಎಂಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಮಾತುಗಳು ಗಮನೀಯವಾಗಿವೆ. ಅವು ಹೀಗಿವೆ: 'If the 300 million or so people who depend upon Land for their sustenance are satisfied, Indian democracy will soon finds its roots on firm ground,' ಅಂದರೆ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ಉಳಿವು ಈ ದೇಶದ ಹಳ್ಳಿಗರ ಅರ್ಥಾತ್ ರೈತರ ಮೇಲೆ ಅವಲಂಬಿತವಾಗಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನಿಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ಉಳಿಯುವುದು ಕೇವಲ ಶಾಸನಸಭೆ, ಲೋಕಸಭೆಗಳ ಹಂತದಲ್ಲಲ್ಲ, ಕೆಳಕ್ಕೆ ದೂಡಲ್ಪಟ್ಟ ಈ ದೇಶದ ಬಹು ಮುಖ್ಯಭಾಗವಾದ ಶ್ರಮಜೀವಿಗಳ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕ ಪ್ರಗತಿಯಲ್ಲಿ ಎಂಬುದನ್ನಿಲ್ಲಿ ನೆನಪಿಡಬೇಕು. ಸಂವಿಧಾನದ ಹದಿನಾಲ್ಕನೇ ವಿಧಿ ಹೇಳುವ 'Equality before the law'ಎಂಬುದಷ್ಟೇ ಸಮಾನತೆ 'ಅಸ್ತಿತ್ವ'ಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಬೇಕೆ? ಮೂಲಭೂತ ಹಕ್ಕುಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಎಲ್ಲ ಸಂವಿಧಾನಗಳಲ್ಲೂ 'Equality before the law' ಎಂಬ ಮಾತು ಇದೆಯೆಂತೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ನಮ್ಮ ಸಂವಿಧಾನದಲ್ಲೂ ಆ ಸಾಲು ಇದೆಯೆಂದು ಭಾವಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆ? ಇಡೀ ಬಡಜನತೆಗೆ ಯಾವ ಸಂರಕ್ಷಣೆಯೂ ಬೇಡವೆ? ಅಂದರೆ ನನ್ನ ಮಾತುಗಳ ಹಿಂದಿನ ಒತ್ತಾಸೆ ಇದು:

ನಿಜವಾದ ಮೂಲಭೂತ ಹಕ್ಕುಗಳು ಯಾವುವೆಂಬುದನ್ನು ನಮ್ಮ ದೇಶದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ, ಸಂವಿಧಾನ ಕರ್ತೃಗಳು, ನಾಯಕರು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕಿತ್ತು. ಯಾರು ಅನ್ನ, ವಸತಿ, ಉದ್ಯೋಗಗಳಿಂದ ವಂಚಿತರಾಗುತ್ತಾರೊ ಅಂಥವರು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಾನುಭವದಿಂದಲೂ ವಂಚಿತರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಅವರಿಗೆ ಹಕ್ಕುಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ, ಆಲೋಚಿಸುವ, ಅನುಭವಿಸುವ ಅವಕಾಶವೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾರಿಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ನಿಲ್ಲುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವೊ ಅಂಥವರು ಹಕ್ಕುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಆಲೋಚಿಸಬಲ್ಲರು; ಅನುಭವಿಸಬಲ್ಲರು. ಆದರೆ ಈ ದೇಶದ ಬಹುಪಾಲು ಜನ ಅಂಥ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ.

ಸಂವಿಧಾನದ ಪ್ರಕಾರ ಇದು ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ರಾಷ್ಟ್ರ; ಕಾನೂನಿನ ಎದುರು ನಾವೆಲ್ಲ ಸಮಾನರೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಈಗ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸದ ವಿಚಾರವನ್ನೇ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಿ. ನಾಡಿನ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಉತ್ತಮವಾದ ಒಂದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಸುವ ಪದ್ಧತಿ ಇಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ. ಹಣವಿದ್ದರೆ ಉತ್ತಮ ಶಾಲೆಯಲ್ಲಿ, ಉತ್ತಮ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಉತ್ತಮ ಜ್ಞಾನ ಸಂಪಾದಿಸಬಹುದು. ಹಣವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ದೊಡ್ಡಿಯಂಥ 'ಜನತಾ ಶಾಲೆ'ಗಳೇ ಗತಿ. ಪ್ರಾಥಮಿಕ ಪೂರ್ವ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಥಮಿಕ ಶಾಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಬೀಳುವ

ತಳಹದಿ ಒಂದು ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ವಿಕಾಸದಲ್ಲಿ ಪರಿಣಾಮಕಾರಿ ಪಾತ್ರವಹಿಸುತ್ತದೆ. ಈಗ, ನಗರಗಳಲ್ಲಿ ಅಪಾರ ಹಣ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ವಿದ್ಯೆ ನೀಡುವ ನರ್ಸರಿ, ಕಾನ್ವೆಂಟ್ ಶಾಲೆಗಳಿವೆ. ಇವುಗಳ ಮತ್ತು ಇತರೆ ಶಾಲೆಗಳ ವಿದ್ಯಾನೀತಿ – ರೀತಿಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಹಳ್ಳಿಗರಿಗಂತೂ 'ಜನತಾ ಶಾಲೆ'ಗಳೇ ದಿಕ್ಕು. ಕೇವಲ ಕೆಲವೇ ಜನರನ್ನು ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡು, ಅವರಿಂದ ಅಗತ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಹಣಗಳಿಸಿ ವಿಶೇಷ ಆಸ್ಥೆಯಿಂದ ವಿದ್ಯೆ ಕಲಿಸುವ ನರ್ಸರಿ, ಕಾನ್ವೆಂಟುಗಳಿಗೆ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಸೇರಿಸಲು ಈ ದೇಶದ ಎಷ್ಟು ಜನಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯ? ಈ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಮುಕ್ಕಾಲಿಗೂ ಹೆಚ್ಚಿರುವ ಹಳ್ಳಿಗರಿಗೆ ಅವು ಕನಸಿನ ಮಾತೇ ಸರಿ. ಇನ್ನು ಪಟ್ಟಣಗಳಲ್ಲಿರುವವರೆಲ್ಲರಲ್ಲೂ ಇಷ್ಟು ಹಣ ತೆರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಇದರಿಂದ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದಿಷ್ಟು; ಅಪಾರ ಹಣ ತರಲು ಸಾಧ್ಯವಿರುವವರಿಗೆ ಉತ್ತಮ ವಿದ್ಯಾ ತಳಹದಿ; ದೇಶದ ಬಹುಪಾಲು ಜನರಾದ ದುರ್ಬಲರಿಗೆ ವಿದ್ಯೆ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಅದರ ಅಣಕು. ಕಾಲೇಜು ಮಟ್ಟಕ್ಕೆ ಬಂದರೂ ಅದೇ. ಇನ್ನು ಇಂಜಿನಿಯರಿಂಗ್, ಮೆಡಿಕಲ್ ಕಾಲೇಜುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಬಿಡಿಸಿ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. (ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಶಿಕ್ಷಣ ಪದ್ಧತಿಯೇ ಸರಿಯಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನೂ ಮರೆಯುವಂತಿಲ್ಲ).

ಈ ರಾಷ್ಟ್ರದಲ್ಲಿ ಹಣದ ಬೆಂಬಲವಿಲ್ಲದ ಜನಕ್ಕೆ 'ಉತ್ತಮ' ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸ ಪಡೆಯುವ ಹಕ್ಕು ಇಲ್ಲ ಅಂದಾಗ ಇದೆಂಥ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ರಾಷ್ಟ್ರ? ಬಡವರನ್ನು ಇಂಥ ಅಗತ್ಯಗಳಿಂದ ವಂಚಿಸುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಏನನ್ನಬೇಕು? ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳು ಅನೇಕರನ್ನು ವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ವಂಚಿಸಿದರೆ ಈ ಆಧುನಿಕ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಹಣ ಅಧಿಕಾರ ಪ್ರಮುಖ ಪಾತ್ರವಹಿಸಿ ವಂಚಿಸುತ್ತಿವೆ. ಹಾಗೆಂದು ಎಲ್ಲಿ ನ್ಯಾಯ ಕೇಳುವುದು? ಎಲ್ಲರೂ ಸಂವಿಧಾನದ ಮೊರೆ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಅದರ ಆಶ್ರಯ ಪಡೆಯಬಯಸುತ್ತಾರೆ. ಇಂಥ ಸಾಮೂಹಿಕ ಅನ್ಯಾಯಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತಿರುವ ಬಡಜನ ಇಂದಿನ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಸಂವಿಧಾನದ ತೌಡು ಕುಟ್ಟುತ್ತ ಕೂತಿರಲು ಸಾಧ್ಯವೆ ? ಒಂದು ವೇಳೆ ನ್ಯಾಯ ಬೇಡಲು ಹೋದರೂ 'ಹದ್ದುಗಳು' ಚಕ್ರಬಿಂಬವ್ಯೂಹ ರಚಿಸದೆ ಬಿಟ್ಟಾವೆ? ಕಾನೂನು ಮಾಡುವ ಯಂತ್ರವೇ ಹದ್ದುಗಳ ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿರುವಾಗ, ಇದಕ್ಕೆ ಆಡಳಿತ ಪದ್ಧತಿಯೂ ಅವಕಾಶ ಕೊಟ್ಟಿರುವಾಗ, ಕಾನೂನು ಬಲವಿದ್ದ ಕಡೆ ಬರುವ ರಬ್ಬರಾಗದಿರುತ್ತದೆಯೇ? ಬಡಜನಕ್ಕೆ ಏನು ತಾನೆ ದಕ್ಕೀತು?

ಹೀಗೆ ಆಗಲು ಕಾರಣವಾದದ್ದು ಬರೀ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳೊ ಅಥವಾ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಹಾದಿ ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟ ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ತಪ್ಪೊ ಇದೆಯೊ? ಈ ಕುರಿತು ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು, ಎಲ್ಲ ಜನರು ತೀವ್ರವಾಗಿ ಯೋಚಿಸಬೇಕು.

ಆದರೆ ನಮ್ಮ ನಾಡಿನಲ್ಲೊ – ಇಂಥ ವಿಷಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ತೀವ್ರಾಲೋಚನೆ ಮಾಡದೆ, ಕಳೆದುಹೋದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾಗಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತಲೊ, ಪರಲೋಕ ಸುಖದ ಗುಣಕಾರ ಹಾಕುತ್ತಲೊ ಕೂರುವ 'ದಾರ್ಶನಿಕ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಿ'ಗಳೂ

'ಬುದ್ಧಿಜೀವಿ'ಗಳೂ ದಂಡಿಯಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಅಂಥವರಿಗೆ ಈ ದೇಶದ ಕೆಲವು ಮಾಧ್ಯಮಗಳ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹವೂ ಇದೆ. ಇಂತಹ ಜನ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಯಾರನ್ನೂ – ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಶೋಷಕರನ್ನು – ನೋಯಿಸಲಾರರು. ಹೊಟ್ಟೆತುಂಬಿದ ತತ್ತ್ವ ಹೇಳುತ್ತ 'ಬೃಹತ್ ಗ್ರಂಥ' ರಚಿಸುತ್ತ ಹೊಟ್ಟೆ ಬಿಟ್ಟವರ ಮುಂದೆ ದೊಡ್ಡ ದಾರ್ಶನಿಕರಾಗಿ ಮೆರೆಯುವುದು ಇವರಿಗೆ ಸುಲಭ. ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ರೀತಿ ಈ ಹೊಟ್ಟೆ ಬಿಟ್ಟವರ ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿರುವ ಹೊಟ್ಟೆ ಹಸಿದವರೂ ಅವರ ಜಾಡಿಗೆ ಬೀಳುತ್ತಾರೆ. ತಮ್ಮ ದಣಿಗಳು ಒಪ್ಪಿದ್ದು ಇವರಿಗೂ ಒಪ್ಪಿತವಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಇದು ಒಂದು ದುರಂತವಾದರೆ ಪ್ರಗತಿಪರರೆಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಆಕ್ರೋಶದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ತಮ್ಮ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಗೆ ಅನುಕೂಲಕರವಾದ 'ಸಿದ್ಧಾಂತ'ಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ಬುದ್ಧಿವಂತರು ನಮ್ಮ ನಾಡಿನ ಇನ್ನೊಂದು ದುರಂತದ ವಕ್ತಾರರು. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯ ದಿಕ್ಕನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ.

ನನಗನ್ನಿಸಿದಂತೆ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಹಿಡಿದು ನಿಯಂತ್ರಿಸಿ ಬಡವರನ್ನು ಸರ್ವತೋಮುಖ ಬಡವರನ್ನಾಗಿಯೇ ಇಡುವ ವರ್ಗದ ವಿರುದ್ಧ ಪ್ರತಿಭಟನೆ ಅಗತ್ಯ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಈ ವರ್ಗ ಯಾವುದು ಎಂಬುದೂ ಮುಖ್ಯ. ಕೆಲವರಿಗೆ ವರ್ಣಾಶ್ರಮ ಧರ್ಮದ 'ಉಚ್ಚವರ್ಗ'(ವೈದಿಕ)ವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವ ಆಕ್ರೋಶ ಹೆಚ್ಚು. ವರ್ಣಾಶ್ರಮ ಧರ್ಮ ಈ ಸಮಾಜಕ್ಕೊಂದು ಶಾಪ. ಅದನ್ನು ಮೂಲೋತ್ಪಾಟನೆ ಮಾಡದೆ ವಿಧಿಯಿಲ್ಲ. ಮುಂದೆಂದೂ ಉಚ್ಚ–ನೀಚ ಪದ್ಧತಿ ಇರಬಾರದು. ಆದ್ದರಿಂದ ವೈದಿಕರನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿ ಅಥವಾ ಉರುಳಿಸಿ ಬೇರೆಯವರು ಆ ಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಏರುವಷ್ಟರಿಂದ ಸಮಸ್ಯೆಯೆಲ್ಲ ಪರಿಹಾರವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಇದು ಈಗಿನ ಎಷ್ಟೋ ಸತ್ಯಗಳನ್ನು ಹೊರತುಮಾಡುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜದ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಸಾಕಷ್ಟು ಬದಲಾವಣೆಯಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಒಂದು ಮಾತನ್ನಿಲ್ಲಿ ನೆನಪಿಡಬೇಕು: ಪೂರ್ಣ ಪ್ರಮಾಣದ ಬದಲಾವಣೆ ಬಯಸುವ ಸಮತಾವಾದಿಗಳ ಗುರಿ ವರ್ಗರಹಿತ ಸಮಾಜ; ಬಡವ–ಬಲ್ಲಿದ, ಉಚ್ಚ–ನೀಚ ಭಾವನೆಗಳಿಗೆ ಆಸ್ಪದವಿಲ್ಲದ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣ ಸಮಾನತೆಯ ಸಮಾಜ; ಇದಕ್ಕಾಗಿ ಒಟ್ಟು ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ವಿರೋಧ; ಕೇವಲ ಜಾತಿಮಟ್ಟದ ವಿರೋಧವಲ್ಲ. ಹೀಗೆನ್ನುವಾಗ ಜಾತಿಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಶೋಷಣೆಯೇ ನಡೆಯುತ್ತಿಲ್ಲವೆಂದು ನಾನಿಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಜಾತಿಮಟ್ಟದ ಶೋಷಣೆ ಈಗ್ಗೆ ಕೇವಲ ವೈದಿಕರಿಂದ ನಡೆಯುತ್ತಿಲ್ಲ. ವೈದಿಕರನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವ 'ನವ್ಯ ವೈದಿಕ'ರಿಗೇನೂ ಇಲ್ಲಿ ಕಡಮೆಯಿಲ್ಲ; ಅಷ್ಟೇಕೆ ಜಾತಿಮಟ್ಟದ ಶೋಷಣೆಯ ಅವಕಾಶವನ್ನು ನಮ್ಮ ನಾಡಿನ ಪ್ರಮುಖ ಜಾತಿಗಳಾವುವೂ ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟಿಲ್ಲವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ನಿದರ್ಶನವನ್ನೇ ಕೊಡಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ; ನಿಷ್ಪಕ್ಷಪಾತವಾಗಿ ನೋಡುವ ಕಣ್ಣಿದ್ದವರಿಗೆ ಆ ಚಿತ್ರ ನಿಚ್ಚಳವಾಗಿದೆ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ – ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಶೋಷಣೆ ಜಾತಿಗಿಂತ ವರ್ಗ ಸ್ವರೂಪದ್ದಾಗಿದೆ. ಇದರ ಸ್ಪಷ್ಟನೆಗೆ ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆ ಕೊಡಬಹುದು. ಒಂದೂರಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ, ಒಕ್ಕಲಿಗ ಮತ್ತು ಲಿಂಗಾಯತ ಭೂಮಾಲೀಕರಿದ್ದಾರೆಂದುಕೊಳ್ಳಿ

ಒಂದು ಜಾತಿ ಭೂಮಾಲೀಕ ಇನ್ನೊಬ್ಬ ಜಾತಿಯ ಭೂಮಾಲೀಕನೊಂದಿಗೆ ಸ್ಪರ್ಧೆಗಿಳಿದಾಗ ತನ್ನ ಜಾತಿಯ ಗೇಣಿದಾರರನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ಅವನಿಗೆ ಜಾತಿ ಮುಖ್ಯ; ಯಾಕೆಂದರೆ ಅವನು ತನ್ನ ವರ್ಗಕ್ಕೇ ಸೇರಿದ ತನ್ನಷ್ಟೇ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯುಳ್ಳ ಇನ್ನೊಬ್ಬನಿಗೆ ಎದುರಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಭೂಮಾಲೀಕರ ಹಿತಕ್ಕೆ ಧಕ್ಕೆ ಬರುವಂತಹ ಸ್ಥಿತಿ ಉದ್ಭವಿಸಿದರೆ ಈ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಜಾತಿಯ ಭೂಮಾಲೀಕರು ತಂತಮ್ಮ ಜಾತಿಯ ಗೇಣಿದಾರರನ್ನು ಹಿಂದಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆಯೆ? ಖಂಡಿತ ಇಲ್ಲ. ಆಗ ಗೇಣಿದಾರರ ವಿರುದ್ಧ ತಮ್ಮ ಹಿತರಕ್ಷಣೆಗಾಗಿ ಭೂಮಾಲೀಕರು ಜಾತ್ಯತೀತವಾಗಿ ಒಂದಾಗುತ್ತಾರೆ. ಅಂದರೆ ಇಲ್ಲಿ ವರ್ಗವೇ ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು; ಜಾತಿಮಟ್ಟದಲ್ಲೂ ಶೋಷಣೆ ನಡೆಯುತ್ತಿದೆಯಾದರೂ ಅದನ್ನು ವರ್ಗಸ್ವರೂಪದ ಶೋಷಣೆಯ ಒಳಪದರೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಬಹುದು. ಇದಕ್ಕೆ ನಾನು ಕೊಟ್ಟ ನಿದರ್ಶನದಲ್ಲೇ ಸ್ಪಷ್ಟನೆಯಿದೆ.

ಆದರೆ ಅನೇಕ ಬುದ್ಧಿವಂತರು (ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು?) ನಗರಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆಸುವ ಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ ಅವುಗಳ ಹಿಂದೆ, ಇಡೀ ದೇಶ ತನ್ನ ಮುಖ್ಯ ಗಮನವನ್ನು ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸಬೇಕಾದ ಹಳ್ಳಿಗರ ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ಅರಿವಿನ ಅಭಾವವನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಅವರು ಬುದ್ಧಿವಂತರಾದ್ದರಿಂದ 'ಕೃತಕ ಅಭಾವ'ವನ್ನೂ ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಂಡಿರಬಹುದು. ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ ವರ್ಣಾಶ್ರಮ ಧರ್ಮದ ಉಚ್ಚವರ್ಣಕ್ಕೆ ವೈದಿಕರಿಗೆ ಗೌರವ ಮರ್ಯಾದೆಗಳಿದ್ದರೂ ಹಳ್ಳಿಯ ಸಂಪೂರ್ಣ ನಿಯಂತ್ರಣ ಈಗ ಅವರ ಕೈಗಳಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಜಾತಿಯ ದೊಡ್ಡಸ್ತಿಕೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಆಸ್ತಿ ಹಣಗಳು ಇದ್ದರೆ ಆಗ ಹೆಚ್ಚು ಶಕ್ತಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಈಗೀಗ ಜಾತ್ಯತೀತವಾಗಿ 'ದೊಡ್ಡಕುಳ'ಗಳು ನಿಯಂತ್ರಕ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಹೇಗೊ ಅಂತೂ ಒಬ್ಬ ಆಸ್ತಿವಂತನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ; ಬಂಡವಾಳಿಗನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಇಂಥವರ ಮನೆಗಳು ಊರಿಗೆ ಐದು ಇದ್ದರೂ ಸರಿ, ಒಂದು ಇದ್ದರೂ ಸರಿ, ಅದೇ ಊರನ್ನು ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಎದುರು ದನಿಗಳಿದ್ದರೂ ಅವಕ್ಕೆ 'ಬಲ' ಇದ್ದರೆ ಬಹುಕಾಲ ನಿಲ್ಲಬಹುದು; ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಬೇಗ ಕುಗ್ಗಿಹೋಗುತ್ತವೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಪಂಚಾಯಿತಿ, ತಾಲ್ಲೂಕ್ ಬೋರ್ಡ್, ವಿಧಾನಸಭೆ, ಲೋಕಸಭೆ ಮುಂತಾದ ಎಲ್ಲಾ ಚುನಾವಣೆಗಳಲ್ಲೂ ಈ ದೊಡ್ಡಕುಳಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸುತ್ತಾರೆ. ದೊಡ್ಡ ಕುಳಗಳು ಅನ್ಯಾಯ ಮಾಡಿದರೂ, ಅವರ ವಿರುದ್ಧ ಹೋದರೆ ನಾಳೆ ಎಂತೋ ಏನೋ ಎಂಬ ಅಳುಕು. ಜೀವನದ ಹೊಟ್ಟೆ ಬಟ್ಟೆ ಪ್ರಶ್ನೆ ಕಾಡುತ್ತದೆ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಎದುರು ಬೀಳಬೇಕಾದರೂ ಅವರಿಗೆ ಇನ್ನೊಬ್ಬ ದೊಡ್ಡಕುಳ ನೇತಾರನಾಗಿರಬೇಕು. ಅವನಿಂದ 'ನಾನಿದ್ದೇನೆ ಹೆದರಬೇಡ' ಎಂಬ ಕುಮ್ಮಕ್ಕು ಇರಬೇಕು. ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬಡವರು ಒಬ್ಬನ ಹಿಡಿತದಿಂದ ಇನ್ನೊಬ್ಬನ ಹಿಡಿತಕ್ಕೆ ಬೀಳುತ್ತಾರೆ. ತಾತ್ತ್ವಿಕವಾಗಿ ಪ್ರತಿಭಟನೆ ಸ್ವಾವಲಂಬಿತನವುಳ್ಳವರು ಸಿಕ್ಕುವುದೇ ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟ.

ಹೀಗೆ ಹಳ್ಳಿಗರು ದೊಡ್ಡಕುಳಗಳ ಬಾಗಿಲಬಳಿ ದಿನಬೆಳಿಗ್ಗೆ ನಡುಬಗ್ಗಿಸಿ ಕಾಯುವ ಸ್ಥಿತಿಯಿದೆ. ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಉಚ್ಚರಾದ ಈ ದೊಡ್ಡವರು ಸಾಮಾಜಿಕ, ರಾಜಕೀಯ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳಲ್ಲೂ ಉಚ್ಚರಾಗಿಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ಹಳ್ಳಿಯ ಆಗುಹೋಗುಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಇವರದೇ ಮುಖ್ಯಪಾತ್ರ ಎಂದು ಮೊದಲೇ ಹೇಳಿದೆ. ರಾಷ್ಟ್ರದ ಸಂಪತ್ತೂ ಕೆಲವರ ಸ್ವತ್ತೇ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ಆ ಕೆಲವರು ದೇಶದ ಆಗುಹೋಗುಗಳಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯಪಾತ್ರ ವಹಿಸುತ್ತಾರೆ; ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಇನ್ನೊಂದು ಸಂಗತಿ : ಇದ್ದವರು ದಾನಧರ್ಮ ಮಾಡುವುದರ ಮೂಲಕ ಈ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ದಿಢೀರನೆ ಹರಿಶ್ಚಂದ್ರ, ಕರ್ಣರ ಪಟ್ಟಿಗೆ ಸೇರುವ ಪವಾಡವೂ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಜನರು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಜಾತೀಯವಾದ, ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ವಿಶಾಲಭಾವನೆ ತೋರುವ ಅನೇಕ ಮಠಮಾನ್ಯಗಳ ಕಟ್ಟಾ ಬೆಂಬಲಿಗರೂ ಆಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಬೇರೆ ಜಾತಿಯ ಜನರು ಸಮಾನತೆಗಾಗಿ ಬಾಯಿಬಿಡದೆ ಇರುವವರೆಗೆ, ಅಂಥವರಿಗೆಲ್ಲ ಆಶ್ರಯ ಕೊಟ್ಟು ತನ್ಮೂಲಕ ಪ್ರಶಂಸೆ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಗಳನ್ನು ಇಂಥ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ಪಡೆಯುತ್ತವೆ. ಈ ಬೇರೆಯವರೇನಾದರೂ ಬಲವಾಗಿ ಉಸಿರಾಡಿದರೆ ಆಗ ಇಂಥ ಸಂಸ್ಥೆಗಳ ಜಾತಿ ಬಣ್ಣ ಬಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗಿದ್ದೂ ಈ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ಮೇಲೆ ಮಾಡಿರುವ ಪರಿಣಾಮ ಅಸಹ್ಯಕರವಾದುದು. ತಮಗೆ ಒಪ್ಪತ್ತಿಗೆ ಅನ್ನವಿಲ್ಲದಿರುವ ಬವಣೆ – ಕೆಲವರಿಗೆ ತಿಂದೆಸೆಯುವಷ್ಟು ಕೊಬ್ಬು. ತಮಗೆ ಹರಕಲು ಬಟ್ಟೆಗೂ ದಿಕ್ಕಿಲ್ಲದ ದುಸ್ಥಿತಿ, ಕೆಲವರಿಗೆ ಕಾರುತುಂಬಾ ಖರೀದಿ ಮಾಡುವ ಉನ್ನತ ಸ್ಥಿತಿ, ತಮಗೆ ತೀವ್ರ ಬಡತನ – ಕೆಲವೇ ಜನಕ್ಕೆ ಸಂಪತ್ತಿನ ಸಿಂಹಾಸನ – ಮುಂತಾದುವೆಲ್ಲ ನಮ್ಮ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರಿಗೆ 'ವಿಧಿಲೀಲೆ', 'ಪೂರ್ವಜನ್ಮದ ಪುಣ್ಯ', 'ಸಂಸ್ಕಾರಫಲ'ಗಳಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತವೆ. ಇದು ಜನರ ತಪ್ಪಲ್ಲ. ಈ ರೀತಿಯ ಆಲೋಚನೆ, ನಂಬಿಕೆ ನಿಷ್ಠೆಗಳು ಬಲಿಯುವಂತೆ ನಮ್ಮ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿಸರ ಬೆಳೆಯುತ್ತ ಬಂದಿದೆ. ಹಿಂದಿನಿಂದ ಪಟ್ಟಭದ್ರರು ತಮಗನುಕೂಲವಾಗುವಂಥ ಸಮಾಜದ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಯಶಸ್ವಿಯಾಗುತ್ತ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗಾಗಿ ನಮ್ಮ ಜನರ ಆಲೋಚನಾವಿಧಾನ, ನಂಬಿಕೆ, ಶ್ರದ್ಧೆಗಳು ಅವರನ್ನು ಅಶಾಂತಿ ಸಮಾಧಾನದ ಶಿಲ್ಪಮೂರ್ತಿಗಳನ್ನಾಗಿಸಿವೆ. ಇದು ಅವರ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಕುಗ್ಗಿಸಲು ಸಹಾಯಕವಾಗಿದೆ.

ಈಗ ನೋಡಿ : ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಮಾನವನು ಮೊದಲಬಾರಿಗೆ ಹುಟ್ಟಿದಾಗ ಯಾವ ಸಂಪತ್ತನ್ನೂ ಬೆನ್ನಿಗೆ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ಬಂದಿಲ್ಲ. ಎಲ್ಲರೂ ಬರಿಗೈಯಲ್ಲೇ ಬಂದವರು. ಅಂದರೆ ಈ ನೆಲ, ಸಂಪನ್ಮೂಲ, ಯಾರದೂ ಆಗಿರಲಿಲ್ಲ ಅಥವಾ ಎಲ್ಲರದೂ ಆಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಅದೇಕೆ ಕೆಲವೇ ಜನರಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ದಕ್ಕಿತು? ಬಹಳಷ್ಟು ಜನಕ್ಕೇಕೆ ಬರಿಗೈಯಾಯಿತು? ಆಮೇಲೆ ಮಾನವನು ಉತ್ಪಾದನೆಗೆ ತೊಡಗಿದಾಗ ಸಮಾನತೆಯ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ವಿತರಣೆಯಾಗಿದ್ದರೆ ಈ ಆರ್ಥಿಕ ಅಸಮತೆ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿತ್ತೆ? ಒಬ್ಬ ನೂರಾರು ಜನರಿಗಿಂತ ಹೇಗೆ ಮೇಲಕ್ಕೇರಿದ? ಅವನೊಬ್ಬನೇ

ಸಂಪತ್ತಿಗನಾಗಿರಬೇಕಾದರೆ ಉಳಿದ ಯಾರದಕ್ಕಾದರೂ ಊನವಾಗಿರಬೇಕಲ್ಲವೆ? ಅವನ ಹತ್ತಿರ ಇರುವುದೂ ಈ ದೇಶದ ಆಸ್ತಿಯಲ್ಲವೆ? ಅಂದ ಮೇಲೆ ಇವತ್ತು ಅವನಿಗೆ ಬಂದಿರುವ ಬಂಡವಾಳ್ತನ ಬೇರೆಯವರ ಬಡತನಕ್ಕೂ ಕಾರಣವಲ್ಲವೆ? – ಹೀಗೆಲ್ಲ ಮೂಲಭೂತ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಕೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಪೂರಕವಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬಂಡವಾಳಗಾರರಿಗೆ ಅನುಕೂಲವೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಅವರಾದರೂ ದಾನಧರ್ಮದ ನೆಪದಲ್ಲಿ ಇಂಥದನ್ನೇ ಮತ್ತಷ್ಟು ಬಲಗೊಳಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇಂಥವರ ದಾನಬುದ್ಧಿಯೂ ಸ್ವಾರಸ್ಯವಾದದ್ದು. ಜನತೆಯ ಜೀವನಮಟ್ಟ ಹೆಚ್ಚಿಸುವ ತೀವ್ರತೆ ಇವರ ದಾನಬುದ್ಧಿಯ ಹಿಂದಿರುತ್ತದೆಯೆಂದು ಹೇಳಲಾಗದು. ತಮ್ಮ ಸ್ಥಾನಮಾನ ಹೆಚ್ಚಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ದಾನ ಒಂದು ಸಾಧನ. ಈ ದಾನದಿಂದ ಅವರು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕಿಂತ ಗಳಿಸುವುದೇ ಹೆಚ್ಚು. ಜನರ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಮೂಡಬಹುದಾದ ಬೇರು ಕೀಳುವ ಬದಲಾವಣೆಯ ತೀವ್ರತೆಯನ್ನು ಇಂಥ ಉಪಾಯಗಳು ತಗ್ಗಿಸುತ್ತವೆ; ದೊಡ್ಡ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನಾಗಿಯೂ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಒಂದೇ ಏಟಿಗೆ ಎರಡು ಹಕ್ಕಿ.

ಧರ್ಮಪ್ರಭುಗಳು ಹಿಂದೆ ಆಗಿಹೋದ ಮಹನೀಯರ ಸಾಲುಗಳ ಮೇಲೆ ತಮ್ಮ ರೈಲು ಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅಂಥ 'ಮಹನೀಯರು' ಅಪರೂಪಕ್ಕೊಮ್ಮೆ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳಿದ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಮರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ವಿವೇಕಾನಂದರನ್ನು ಜ್ಞಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹದು. ಅವರ ಧಾರ್ಮಿಕವಾದ ನಂಬಿಕೆ ನಿಷ್ಠೆಗಳೇನೆ ಇರಲಿ, ಅವರ ಮನಸ್ಸು ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ಸಂಕಷ್ಟಗಳಿಗೆ ಸ್ಪಂದಿಸಿದ್ದುಂಟು. ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆ, ಸಮತೆಗಳನ್ನು ಟೀಕಿಸಿದ ಅವರು "...no religion on earth treads upon the necks of the poor and the low in such a fashion as Hindusim" ಎಂದು ಘೋಷಿಸಿದರು. ಜೊತೆಗೆ "ಇಂಡಿಯಾದಲ್ಲಿ 'ನಾವು ಬಡವರು' ಎಂಬ ಕೂಗು ತೀವ್ರವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಬಡವರ ಒಳಿತಾಗಿ ಎಷ್ಟು ಸಂಘಸಂಸ್ಥೆಗಳಿವೆ? ಇಂಡಿಯಾದ ಕೋಟ್ಯಾಂತರ ಜನರ ಸಂಕಷ್ಟಗಳಿಗಾಗಿ ಅವರ ನೋವಿಗಾಗಿ ನಿಜಕ್ಕೂ ಎಷ್ಟು ಜನ ದುಃಖಿಸುತ್ತಾರೆ? ನಾವು ಮನುಷ್ಯರೆ? ಅವರ ಜೀವನಕ್ಕಾಗಿ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಗಾಗಿ ನಾವೇನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದೇವೆ? ನಾವು ಅವರನ್ನು ಮುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ; ಅವರ ಜೊತೆಯನ್ನು ನಾವು ಬಯಸುವುದಿಲ್ಲ; ನಾವು ಮನುಷ್ಯರೇ?"– ಹೀಗೆಲ್ಲ ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದರು. ಇವತ್ತೂ ಇಂಥ ಕೆಲವು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಕೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಕಾಲಕಳೆಯುವುದಕ್ಕೆಂದು ಜನೋದ್ಧಾರದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಶ್ರೀಮಂತ ಸಂಘ ಸಂಸ್ಥೆಗಳಿವೆ. ಎಲ್ಲೊ ಒಂದು ಮಾದರಿ ಗ್ರಾಮ, ಒಂದು ಬಸ್ ಷೆಲ್ಟರ್, ಎಂದೊ ಒಂದು ದಿನ ಯಾವುದೋ ಆಸ್ಪತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಹಣ್ಣು ಹಂಚಿಕೆ – ಹೀಗೆ 'ಸೇವೆ' ನಡೆಯುತ್ತದೆ; ಜನರಿಗೆ ಇವರೇನೊ ಬದಲಾವಣೆ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆಂಬ ಭ್ರಮೆ ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ಅಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಮೂಲಭೂತ ಬದಲಾವಣೆಯ ತೀವ್ರತೆಯನ್ನು ಕಡಿಮೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಹಿಂದೆ 'ಸೇವಾಸಕ್ತರು' ತಮ್ಮ ಸ್ಥಾನಮಾನ ಹೆಚ್ಚಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ಸಫಲರಾಗುತ್ತಾರೆ.

ಇನ್ನೊಂದು ವಿಷಯವನ್ನಿಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕು: ಆಗ ವಿವೇಕಾನಂದರು ಧಾರ್ಮಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಚಿಕಿತ್ಸೆ ಕೊಡುವ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಹೇಳಿದರು: (ಅದು ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಸಾಧಿತವಾಗಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅವರ ಹೆಸರು ಹೇಳಿ ಆನಂದಿಸುವವರು ವಸ್ತುನಿಷ್ಠವಾಗಿ ಯೋಚಿಸಬೇಕು) ಅಂದು ಆ ಪರಿಧಿಯಲ್ಲೆ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ಜೀವನಮಟ್ಟ ಹೆಚ್ಚಿಸುವ ತವಕ ಅವರಿಗೆ ಇದ್ದಂತಿದೆ. ಆದರೆ ಈಗ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಅಷ್ಟು ಸರಳವಲ್ಲ; ಸುಲಭವಲ್ಲ. ಇಡೀ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೇ ದೋಷಪೂರಿತವಾದ್ದರಿಂದ ಅದರ ಆಶ್ರಯದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಯಾವುದೇ ಸೇವೆ ಸುಧಾರಣೆಗಳಿಗೆ ಸ್ವಹಿತವೊಂದು ಇರುವ ಸಂಭವವೇ ಹೆಚ್ಚು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಯಾರಾದರೊಬ್ಬರು ಆರ್ಥಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಬಡವರಾದವರ ಮೈದಡವಿದ್ದಕ್ಕೊ, ಕೂಳಿಗಿರುವ ಕೂಗನ್ನು 'ಸದುಪಯೋಗ' ಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆಂದು ಹಿಂಡುಹಿಂಡು ಮಂದಿಗೆ 'ಊಟ ಹಾಕುತ್ತಿರುವುದಕ್ಕೊ; ಸಕ್ಕರೆ ಸವಿ ಬಳಿದುಕೊಂಡ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಪಠಣಕ್ಕೊ, ನಾವು ಪೂರ್ವಾಪರ ಯೋಚಿಸದೆ ಆತ್ಮಾನಂದ ಪಡಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಸಕ್ಕರೆಯಂತೆ ಸಿಹಿಯಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಅದಕ್ಕೆ ನಾಲಿಗೆ ಚಾಚಿ ಚಪ್ಪರಿಸುವ ಜನರಿನ್ನೂ ತುಂಬಿದ್ದಾರೆಂದೇ ಇಂದಿನ ಧಾರ್ಮಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಮರ್ಮವನ್ನು ಭೇದಿಸದೆ ಬಾಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ. ನನ್ನ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ – ಅನೇಕರು ಹೊರಡಿಸುವ ಹೇಳಿಕೆಗಳು ಹೇಗಾದರೂ ಇರಲಿ, ಇವತ್ತು ಇಲ್ಲಿ ಬೇರುಬಿಟ್ಟಿರುವ ಕಲ್ಪನೆ, ಹಬ್ಬಿರುವ ಧೋರಣೆ ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದುಕಿಗೆ ಪೂರಕ ಅಥವಾ ಮಾರಕ ಎಂಬುದು ಮುಖ್ಯವಾದ ವಿಷಯ.

ಭಕ್ತಿ, ನಂಬಿಕೆ, ನಿಷ್ಠೆಗಳು ಕೇವಲ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಅಂಶಗಳಾಗಿ ಉಳಿದಾಗ ಆ ಮಾತು ಬೇರೆ. ಅದು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವಿಷಯ. ಅದನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಯಾರೋ ಒಬ್ಬ ತನ್ನಾರಕ್ಕೆ ತಾನು ಏನನ್ನೊ ನಂಬುತ್ತ ನಡೆಯುತ್ತ ಹೋದಾಗ ಅದು ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಒಳ್ಳೆಯದು, ಕೆಟ್ಟದ್ದು– ಎರಡನ್ನೂ ಮಾಡದೆ ಇರಬಹುದು. ಆದರೆ ಅದೇ ಅಂಶಗಳು ಒಂದು ಸಂಸ್ಥೆಯ, ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾದಾಗ ಅದರ ಒಳಿತು ಕೆಡಕುಗಳನ್ನು ಯೋಚಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಯಾಗ, ಯೋಗ, ಧೂಪ ದೀಪಾದಿಗಳಿಗೆ ಕೊಡುಗೈ ದೊರೆಗಳೂ ಸಂಘಟನಾಶೀಲ ಸ್ವಯಂ ಮುಂದಾಳುಗಳೂ ಕಿಕ್ಕಿರಿದಿರುವ ಈ ದೇಶದಲ್ಲಿ ದೌರ್ಭಾಗ್ಯಕ್ಕೆ ತುತ್ತಾಗಿ ತುತ್ತು ಅನ್ನಕ್ಕೂ ತುಟಕರಿಸುತ್ತಿರುವ ಜಾತ್ಯತೀತ ದೀನದಲಿತವರ್ಗದ ಬಗ್ಗೆ ನಿಜಕ್ಕೂ ತೀವ್ರವಾಗಿ ತುಡಿಯುವ ಜನರು ಎಷ್ಟಿದ್ದಾರೆ? ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳೆಂದು ಪುರಸ್ಕೃತರಾದವರಲ್ಲೂ ಶವಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಗುದ್ದವವರಿದ್ದಾರೆಂದಾಗ, ಮುಗ್ಧ ಶ್ರದ್ಧೆಯುಳ್ಳ ಸಾಮಾನ್ಯರ ಪಾಡೇನು? ಪಾಡು ಇನ್ನೇನು, ಇವರ ನಂಬಿಕೆ ಶ್ರದ್ಧೆಗಳನ್ನು ಸೊಗಸಾಗಿ ಯಾರಾರು ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೊ ಅವರಿಗೆ ಯಜ್ಞಪಶುಗಳಾಗುತ್ತಾರೆ; ಅಷ್ಟೆ. ಶತಶತಮಾನಗಳಿಂದ ಅಜ್ಞಾನದಲ್ಲೆ ಬೆಳೆದುಬಂದ ಜನಕ್ಕೆ 'ನಿಮ್ಮ ಕಷ್ಟಕ್ಕೆ, ಸುಖಕ್ಕೆ ಅಷ್ಟೇಕೆ ಎಲ್ಲದಕ್ಕೂ ಆ ಅವನೇ ಕಾರಣ' ಎಂದು 'ತಿಳಿದವರು' ಹೇಳಿದರೆ ಸಾಕು

ನಂಬುತ್ತಾರೆ; ನಂಬುತ್ತ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ; ಅಪಾರ ಶ್ರದ್ಧೆ ಇಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಈ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿನ ಧಾರ್ಮಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿ ಬೆಳೆಸಿ, ಬಲಿಸುತ್ತಲೇ ಇದೆ. 'ಆ ಮನು' ಇದ್ದಾನೊ ಇಲ್ಲವೊ ಒತ್ತಟ್ಟಿಗಿರಲಿ. ಈ ರೀತಿ ಶ್ರದ್ಧೆಯನ್ನು ಬಲಿಸುವುದರಿಂದ ಆಗುವ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಯೋಚಿಸಿ: ಈಗ ಯಾವನೊ ಒಬ್ಬ ನೂರಾರು, ಸಾವಿರಾರು ಜನರನ್ನು ಶೋಷಿಸಿದ್ದಾನೆ ಎಂದಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳೋಣ. ಈ ದೇಶದ ಶೋಷಿತರು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಅಜ್ಞಾನವೇ ಹಡೆದಂತೆ ಇರುವವರು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವರು ತಮ್ಮ ದುಸ್ಥಿತಿಗೆ ನಿಜಕ್ಕೂ ಶೋಷಣೆ ಮಾಡಿರುವವನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ದೇವರನ್ನೇ ಆರೋಪಿಸುತ್ತಾರೆ; ವಿಧಿಯ ಕೈವಾಡ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಆಗ ಶೋಷಣೆ ಮಾಡಿದವನು ಪಾರಾಗುತ್ತಾನೆ; ಸುಖವಾಗಿರುತ್ತಾನೆ; ಮತ್ತಷ್ಟು ಭದ್ರವಾಗುತ್ತಾನೆ; ಶೋಷಿತರು ಮತ್ತಷ್ಟು ಶೋಷಣೆಗೆ ಈಡಾಗುತ್ತ ಅದೇ ಬದುಕಾಗುತ್ತ, ಕಾಲ ತಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತೆ. ಇದರಿಂದ ಶೋಷಿತರು ತಮ್ಮ ನಿಜವಾದ ಶೋಷಕನನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳದೆ ಹೋಗುವ ಸಂಭವ ಹೆಚ್ಚು. ಆಗ ಈ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಶೋಷಕರಿಗೆ ಅನುಕೂಲವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುತ್ತದೆ. ಧಾರ್ಮಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಇಂಥ ಕಾರಣಗಳಿಂದಾಗಿ ಪ್ರಶ್ನಾರ್ಹವಾದುದು.

ನಮ್ಮ ನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಇರುವ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಂಸ್ಥೆ ಮತ್ತು ಮಠಮಾನ್ಯಗಳನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ನೋಡಿದಾಗ ಒಂದೊಂದು ಧರ್ಮದ ಹಿಂದೆಯೂ ಒಂದೊಂದು ಕೋಮು ಪ್ರಬಲವಾಗಿ ನಿಂತಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕೋಮುಗಳ ಜನ ತಮಗೊಂದು ಮಠ, ಒಬ್ಬ ಮಠಾಧೀಶ ಇಲ್ಲದ್ದಕ್ಕೊ ಅಥವಾ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಮಠದ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಗೆ ಒಳಗಾಗಿಯೊ ಮುಖ್ಯ ಮಠಮಾನ್ಯಗಳಿಗೆ ಬಂದು ಭಯಭಕ್ತಿ ತೋರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಮುಖ್ಯ ಮಠಮಾನ್ಯಗಳವರು ಇವರನ್ನೆಲ್ಲ ತಮ್ಮ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಒಳಗುಮಾಡಿಕೊಂಡು ತಾವು ಪ್ರಬಲರಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಸಕಲ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಧರ್ಮ ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಏನನ್ನು ಹೇಳಿದರೂ ನಡೆಯುತ್ತದೆಂದು ತಮಗೆ ವಿವಿಧ ಕ್ಷೇತ್ರದ ತಮ್ಮಂಥ ಪಟ್ಟಭದ್ರ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಅನುಕೂಲವಾಗುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಒಲವು ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಬಿತ್ತಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಸಿದ್ಧವಾದ ಜನರೂ ಸಿಕ್ಕುತ್ತಾರೆ; ಹಳೆಯ ಸರಕನ್ನು ಶಬ್ದಜಾಲದಲ್ಲಿ ಬಣ್ಣ ಕಟ್ಟಿಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಎಲ್ಲ ವಿಷಯವನ್ನೂ ಮರೆಯದೆ ಭೂತಗನ್ನಡಿಯಲ್ಲಿ ತೋರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಳವ ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿರುವ ಜನರನ್ನು ಸೆಳೆಯುವುದರ ಮೂಲಕ ಭಯಭಕ್ತಿ ಹೆಚ್ಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಜನ ಹೌದಪ್ಪಗಳಾಗಿರುವುದನ್ನೇ ಇಂಥ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ಬಯಸುವುದರಿಂದ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯನ್ನೂ ಸಹಿಸುವ ಸಹನೆ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಹೇಳಿದ್ದನ್ನೆಲ್ಲ ನಂಬಿಯೇ ಬಿಡುವ ಹಳವ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಡುವ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ಆ ಮೂಲಕ ಮತ್ತಷ್ಟು ಬೇರು ಬಲಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತ ಸಾಗುತ್ತವೆ. ಜನತೆಯ ಉಳಿವಿಗಿಂತ ಅವುಗಳ ಉಳಿವೇ ಅವಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯ. ಆದ್ದರಿಂದ ಉಳಿದು ಬೆಳೆಯುವುದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮವನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳುವುದು, ಅನುಷ್ಠಾನಕ್ಕೆ ತರುವುದು ಅವಕ್ಕೆ ಅನಿವಾರ್ಯ! ಹೀಗಾಗಿ ಅನೇಕ ಮಠಗಳೂ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಂಸ್ಥೆಗಳೂ ಮಾಡುತ್ತಿರುವ

ಮತ್ತೊಂದು ಕಾರ್ಯವೆಂದರೆ 'ವಿದ್ಯಾಭಿವೃದ್ಧಿ'. ಈ ವಿದ್ಯಾಭಿವೃದ್ಧಿಯನ್ನು ಮುಂದುಮಾಡಿ 'ಧರ್ಮಕಾರ್ಯ ತತ್ಪರತೆ'ಯನ್ನು ಆಕಾಶದೆತ್ತರಕ್ಕೆ ಹಾರಿಸುವ ಜನರೂ ಇದ್ದಾರೆ. ವಿದ್ಯಾಸಂಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿ ಓದಲು ಅವಕಾಶ ಕಲ್ಪಿಸಿದ ಕಾರ್ಯ ಸ್ಮರಣೀಯವೇ. ಅದರಲ್ಲೂ ಉಚಿತವಾಗಿ ಊಟ ಹಾಕುವ ಸಂಸ್ಥೆಗಳ ಸೇವೆ ಸ್ತುತ್ಯವಾದದ್ದೇ. ಆದರೆ ಇವೆಲ್ಲವುಗಳ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಸೂಕ್ಷ್ಮವನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು. ನಮ್ಮ ಬಹುಪಾಲುಜನ ಅಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದಂತೆಯೇ ಹಸಿವಿನಲ್ಲಿ ಕಂಗೆಟ್ಟವರು. ಆಗ ಅವರ ಬಾಯಿಗೆ ಬೀಳುವ ಒಂದೊಂದು ತುತ್ತೂ ಕೃತಜ್ಞತೆಯ ಋಣಭಾರ ಹೊರಿಸುತ್ತ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಅನ್ನ ಕೊಟ್ಟವರ ಮಾತು ವೇದವಾಕ್ಯವಾಗಬಹುದು. ಇಂಥ ಫಲವತ್ತಾದ ಸ್ಥಿತಿ, ತಮಗೆ ಬೇಕಾದ ಬೀಜಬಿತ್ತಿ ಬೆಳೆಯಲು ಸಹಾಯಕವಾಗುತ್ತದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಅನ್ನದಾತ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ಬಹುಶಃ ಮರೆಯಲಾರವು. ಆದ್ದರಿಂದ ಜನತೆಯ ಹಸಿವು, ಅನಕ್ಷರತೆ, ಆರ್ಥಿಕ ದುಸ್ಥಿತಿಗಳು ಇಂಥವರಿಗೆ ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಒದಗಿಸಿಕೊಡುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲದವರ ಸ್ಥಿತಿ ಇದ್ದವರ ನಿಯಂತ್ರಣ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸುತ್ತದೆ. ಪರಿಣಾಮ ಗೊತ್ತೇ ಇದೆ.

ಮುಂಚೆಯೇ ಹೇಳಿದಂತೆ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಮತಮಾನ್ಯಗಳ ಹಿಂದೆ ಕೋಮುಶಕ್ತಿಗಳು ಪ್ರಬಲವಾಗಿರುವುದುಂಟು. ನಾನಾ ಕೋಮಿನ ಜ್ಞಾನಾರ್ಥಿಗಳು ಒಂದೇ ಕಡೆ ಕಲೆತು ಇರಬೇಕಾದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಜಾತ್ಯತೀತ ಭಾವನೆ ಬಿತ್ತುವುದಕ್ಕೆ, ಬೆಳೆಯುವುದಕ್ಕೆ ಒಳ್ಳೆಯ ಅವಕಾಶವಿರುತ್ತದೆ – ಅನ್ನದಾತರಿಗೆ. ಆದರೆ ಕೆಲವರಿಗೆ ಸಹಪಂಕ್ತಿ ಭೋಜನವೂ ಅಪಥ್ಯವಾಗಿರುವುದು ಧಾರ್ಮಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಹಿಡಿದ ಒಂದು ಕನ್ನಡಿ ಎನ್ನಬೇಕಾಗಿದೆ. ಒಂದೊಂದು ಕಡೆ ಒಂದೊಂದು ಕೋಮು ಪ್ರಬಲವಾಗಿ ಧರ್ಮವನ್ನು 'ದತ್ತು' ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿದ್ದರೂ ಸದಾ ವಿಶಾಲತೆ ವಿಶ್ವಧರ್ಮ ಮುಂತಾದ ಮಾತುಗಳೇ ಕೇಳಿಬರುತ್ತವೆ ಎಂಬುದು ಜಾಲದ ಒಳಸೂಕ್ಷ್ಮವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ಅಂಶ. ಜನತೆಯ ಹಸಿವು, ಅಜ್ಞಾನಗಳು ಇಂಥವರಿಗೆ ಬಹಳ ನಾಜೂಕಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಂಚನೆಯ ವೇದಿಕೆ ನಿರ್ಮಿಸಲು ಸಹಾಯಮಾಡಿವೆ. ಈ ಮಾತನ್ನು ಯಾವುದೇ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಸೀಮಿತಗೊಳಿಸಿ ನಾನು ಹೇಳುತ್ತಿಲ್ಲ. ಇಂಥ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ನಮ್ಮ ದೇಶದ ಆರ್ಥಿಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಸಮಾನತೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಸಹಾಯಕವಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ಇದು ನಮ್ಮ ಚರಿತ್ರೆಯ ಸತ್ಯವಾಗಿದೆ.

ಹಿಂದಿನಿಂದಲೂ ಆಳುವ ವರ್ಗ ಮತ್ತು ಪುರೋಹಿತ ವರ್ಗ ಪೂರಕವಾಗಿಯೇ ಇವೆ. ಆಳುವ ವರ್ಗದ ಬಲ, ಪುರೋಹಿತ ವರ್ಗದ ಬುದ್ಧಿ ಸೇರಿಕೊಂಡು ಸಮಾಜವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತ ಬಂದಿವೆ. ಈ ನಿಯಂತ್ರಣದ ಸಲುವಾಗಿ ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದ ಕಲ್ಪನೆ, ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳು ಬರುಬರುತ್ತ ಸಮಾಜದ ಸಂವಿಧಾನದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೇ ಪಡೆದಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಈಗ ಆರ್ಥಿಕ ಶಕ್ತರು, ಪುರೋಹಿತರು ವಿಶಾಲಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಯಾವುದೊ ಒಂದು ಕೋಮಿಗೆ ಸೀಮಿತವಾಗಿಲ್ಲ. ಎಲ್ಲ ಕೋಮುಗಳಲ್ಲೂ – ತೀರಾ ಹಿಂದುಳಿದ ಕೋಮುಗಳಲ್ಲೂ– ಈ ಗುಣ, ಸ್ವಭಾವ,

ಶಕ್ತಿಗಳ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಅವರೇ ಒಟ್ಟು ಒಂದು ವರ್ಗವಾಗುತ್ತಾರೆ. ಇವರೆಲ್ಲ ಸೇರಿಯೇ ಧಾರ್ಮಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ರೂಪುಗೊಂಡಿರುವುದರಿಂದ ಎಲ್ಲ ಹಂತಗಳಲ್ಲಿ ಶೋಷಣೆಯ ಮಾರ್ಗ ಸುಗಮವಾಗಿದೆ.

ಈ ಮಾತು ಕೇಳಿದ ಕೂಡಲೆ ಕೆಲವರು – ಧರ್ಮದಿಂದಲೇ ಈ ದೇಶದಲ್ಲಿ ನೀತಿ ನಿಯತ್ತು ಉಳಿದಿವೆ. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಏನೇನೊ ಆಗಬಾರದ್ದೆಲ್ಲ ಆಗುತ್ತಿತ್ತು– ಎಂದು ಹೇಳಿಬಿಡುತ್ತಾರೆಂದು ಗೊತ್ತು. ಮಾನವನ ಸಣ್ಣಪುಟ್ಟ ನಡವಳಿಕೆಯನ್ನೆಲ್ಲ ನಾನು ಧಾರ್ಮಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಹೇಳುತ್ತ ಹೋದರೆ ನಮ್ಮ ದಿನನಿತ್ಯದ ಒಂದೊಂದು ಹೆಜ್ಜೆಯನ್ನೂ ಧರ್ಮ ಎನ್ನಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ದಿನನಿತ್ಯ 'ಧರ್ಮ' ಎಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನು ಧಾರಾಳವಾಗಿ ನಾವು ಬಳಸುತ್ತೇವೆ. 'ನನ್ನ ಕೆಲಸ ಮಾಡೋದು ನನ್ನ ಧರ್ಮ' 'ಅವ್ನಿಗೆ ಹಣ ಕೊಡ್ತೇನೆ ಅಂತ ಹೇಳಿರೋದ್ರಿಂದ ಇವತ್ತು ಕೊಡೋದು ನನ್ನ ಧರ್ಮ' ಹೀಗೆ ನಾವು ಮಾತಾಡುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ನಾನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿರುವುದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಮೂಲಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು. ನಮ್ಮ ಕೆಲಸ ನಾವು ಮಾಡುವುದು, ಕೊಟ್ಟ ಮಾತಿನಂತೆ ನಡೆಯುವುದು, ನೀತಿ,ನಿಯತ್ತು, ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತೆಯಿಂದ ಬದುಕುವುದು– ಇವನ್ನು ಧಾರ್ಮಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೇ ಕಲಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅವು ಮನುಷ್ಯನೊಬ್ಬನ ಮೂಲಭೂತ ಮೌಲ್ಯಗಳು. ನಡವಳಿಕೆಯ ಮುಖ್ಯ ಅಂಗಗಳು. ಅವನ್ನೆಲ್ಲ ಗಾಳಿಗೆ ತೂರಬೇಕೆಂದು ಯಾರೂ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಇಂಥ ಮೌಲ್ಯಗಳೂ ಮನುಷ್ಯನಲ್ಲಿ ಬೇರೂರಲು ಧಾರ್ಮಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕ ಕೊಡುಗೆಯೂ ಇದೆ; ನಿಜ. ಆದರೆ ನಮ್ಮ ನಾಡಿನ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಸಮಕಾಲೀನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇದಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಮಗ್ಗಲುಗಳೂ ಲಭ್ಯವಾಗಿವೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು. ಜನರನ್ನು ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಲು ನೆರವಾದ ಮೂಢಕಲ್ಪನೆಗಳು ಧಾರ್ಮಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಮುಖ್ಯಾಂಗಗಳಾಗಿದ್ದು, ಶೋಷಣೆಗೆ ಸಹಾಯಕವಾಗಿರುವುದನ್ನು ನಾವಿಂದು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಮತ್ತು ಭಾವಾವೇಶದಿಂದ ದೂರಸರಿದು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಹಾಗೂ ಸಮಕಾಲೀನ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಿಂದ ಒರೆಗೆ ಹಚ್ಚಬೇಕು – ಎಂಬುದು ನನ್ನ ಮುಖ್ಯ ಕಳಕಳಿ.

ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗಿನ ವಿವರಣೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ಮತ್ತು ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಪರಸ್ಪರ ಪೂರಕಶಕ್ತಿಗಳೆಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ; ಧಾರ್ಮಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೆಂದು ಮಾತನಾಡುವಾಗ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಇಷ್ಟಾನಿಷ್ಟಗಳನ್ನು ನಾನು ಪ್ರಶ್ನಿಸಬಯಸುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಮೊದಲೇ ಸೂಚಿಸಿದ್ದೇನೆ. ಧರ್ಮ ಈ ದೇಶದ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ, ಸಮಾಜದ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಅವಿಭಾಜ್ಯ ಅಂಗವಾಗಿ ಬೆಸೆದು, ಬೆಳೆದುಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವುದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಇದ್ದಕ್ಕಿದ್ದಂತೆ ಮೂಲೋತ್ಪಾಟನೆ ಮಾಡುವುದು ಕಷ್ಟ. ಅದರಲ್ಲೂ ಮನುಷ್ಯನ ಭಾವನಾತ್ಮಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಅಮಾನವೀಯವಾಗಿ ಹತ್ತಿಕ್ಕುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ; ಹೀಗೆ ಹತ್ತಿಕ್ಕುವುದರಿಂದ ಶಾಶ್ವತ ಪ್ರಯೋಜನವೂ ಇಲ್ಲ. ಹೊಸ ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು

ರೂಪಿಸುವ ಹೋರಾಟದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಟೊಳ್ಳುತನವನ್ನು ಬಯಲಿಗೆಳೆಯಬೇಕೇ ಹೊರತು, ಅದನ್ನೇ ಪ್ರಧಾನಗೊಳಿಸಿ ಮೂಲ ಹೋರಾಟವನ್ನು ಗೌಣಗೊಳಿಸುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ.

ಈ ಎಲ್ಲ ವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾದಂತೆ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗುವ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ಶೋಷಕ ಶಕ್ತಿಯೇ ಇಂದಿನ ಉಚ್ಚವರ್ಗ. ಈ ವರ್ಗ ಬಡವರನ್ನು ಭದ್ರವಾಗಿ ಹಿಡಿದುಕೊಂಡಿದೆ. ಈ ಹಿಡಿತವನ್ನು 'ಭಾರತೀಯ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ' ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ತಪ್ಪಿಸಲಾಗಲಿಲ್ಲ. ಇಂಥ ಬಿಗಿಮುಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮುಕ್ತವಾಗಿಸಿ ಯಾವುದು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಾನುಭವ ತಂದುಕೊಡಬೇಕಾಗಿತ್ತೊ ಅಂಥ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲೇ ಬಡಸಮುದಾಯ 'ಗುಪ್ತ ಗುಲಾಮಗಿರಿ'ಗೆ ಒಳಗಾಗಿದೆ. ಈ ಸಮುದಾಯ ತನ್ನ ಗುಲಾಮಗಿರಿಯ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಪದರಗಳನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳದಂತೆ ಪ್ರತಿಗಾಮಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಸರಾಗವಾಗಿ ಕೆಲಸಮಾಡುತ್ತ ಬಂದಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಕೇಳಬೇಕಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ : ಇದನ್ನೆಲ್ಲ ಹತ್ತಿಕ್ಕಲಾಗದ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ಅರ್ಥವೇನು?

ಗಣರಾಜ್ಯವಾಗಿ ಇಷ್ಟು ವರ್ಷಗಳಾದ ಮೇಲೂ ಆಗಬೇಕಾದಷ್ಟು ಪ್ರಗತಿ ಆಗಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಎಲ್ಲರೂ ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ. ಫುಟ್‌ಪಾತಿನಲ್ಲಿ ಮನೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡವರು, ಗೋಡೆಮಗ್ಗುಲಲ್ಲಿ 'ಅರ–ಮನೆ' ನಿರ್ಮಿಸಿಕೊಂಡವರು, ಬೀದಿಬೀದಿಗಳು ಹೆತ್ತ ಭಿಕ್ಷುಕರು, ಜೀವನದ ವಿಕಾಸದಿಂದ ನಿರ್ದಾಕ್ಷಿಣ್ಯವಾಗಿ ವಂಚಿತರಾಗಿ ಕಂಡ ಕಂಡವರ ಕೈಕಾಲು ಕಟ್ಟುವ ಕಂದಮ್ಮಗಳು, ಸುಮಾರು ಅಷ್ಟೇ ವಯಸ್ಸಿನ ದುಡಿದು ತಿನ್ನುವ ಕ್ಲೀನರ್ ಕಂದಗಳು – ಇವೆಲ್ಲ ನೋಡಿ ಮಾನವಿದ್ದವರು ನಾಚಬೇಕು. ಅಂಕಿ ಅಂಶಗಳ ಪ್ರಗತಿಗೆ ಬೀಗುವ ಜನ ಬಾಯಿಗೆ ಬೀಗ ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು.

ಪ್ರಗತಿಯಾಗುತ್ತಾ ಹೋದಂತೆ ಇದೆಲ್ಲ ಸರಿಯಾಗುತ್ತದೆಯೆಂಬ ಮಾತು ಹಳೆಯದು; ಹಳಸಿದ್ದು. 'ಮೇಲ್‌ಮಂದಿ'ಯ ಮಟ್ಟಕ್ಕೆ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರನ್ನು ಮೇಲೆತ್ತುವ ಕಾರ್ಯ ನಡೆದೇ ಇದೆ; ನಿಜ. ಆದರೆ ಅದೇಕೆ ಸಫಲವಾಗಿಲ್ಲ? ಜನಸಾಮಾನ್ಯರನ್ನು ತಮ್ಮ ಮಟ್ಟಕ್ಕೇರಿಸುವವರೆಗೆ ಮೇಲ್‌ಮಂದಿ ನಿದ್ದೆ ಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆಯೆ? ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ಬಗ್ಗೆಯೇ ಮಾತಾಡುತ್ತಾ ತಮ್ಮ ಸ್ಥಾನಭದ್ರತೆಗೆ ತೊಡಗದಿರುತ್ತಾರೆಯೇ? ಬಡವರು ಎತ್ತರಕ್ಕೇರುವಂಥ ತಾತ್ವಿಕ ನಿಲುವಿನ ಅನುಷ್ಠಾನಕ್ಕೆ ಆಸ್ಪದ ಕೊಡುವಷ್ಟು ದಡ್ಡರಿದ್ದಾರೆಯೇ ಈ ಗತ ವೈಭವೋಪೇತ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದಲ್ಲಿ? ಇದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ನೋಡಬಹುದು.

ಇಲ್ಲಿ ಸರ್ಕಾರ ಮಾಡುವ ಎಷ್ಟೋ ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ಖಾಸಗಿ ಸ್ವಾಮ್ಯವೂ ಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಸರ್ಕಾರದಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಷತೆ ಇದ್ದರೆ, ಅದು ಖಾಸಗಿಯವರಿಗೆ ವರವಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಸರ್ಕಾರ ದಕ್ಷವಾಗಿದ್ದರೂ ಈಗಿನ ಆಡಳಿತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಖಾಸಗಿಯವರು ಬಚಾವಾಗುವುದು ಸಾಧ್ಯ. ಈಗ ಸಗಟು

ವ್ಯಾಪಾರವನ್ನೇ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳೋಣ. ಬಿಗಿ ಆಡಳಿತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಿಂದ ಸಮರ್ಥ ಸರ್ಕಾರವೊಂದು ಸಗಟು ವ್ಯಾಪಾರವನ್ನು ವಹಿಸಿಕೊಂಡಾಗ ಅದು ಉತ್ತಮ ಫಲಿತಾಂಶ ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ದೇಶಾದ್ಯಂತ ಹಬ್ಬಿರುವ ಹುತ್ತದಲ್ಲಿ ಬುಸುಬುಸು ಸದ್ದು ಜಾಸ್ತಿ. ಖಾಸಗಿ ಸ್ವಾಮ್ಯದ ಭಯಾನಕ ಬೆಳವಣಿಗೆ, ಇದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶಕೊಟ್ಟ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮತ್ತು ಸರ್ಕಾರದ ಅಸಾಮರ್ಥ್ಯ – ಇಷ್ಟೂ ಸೇರಿದಾಗ ಅದು ಸಲೀಸಾಗಿ ವಿಫಲವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ಇದ್ದುದರಲ್ಲಿ ಕಡಿಮೆ ಬೆಲೆಗೆ ಸಿಗುತ್ತಿದ್ದ ಸರಕುಗಳೂ ಮಾಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಅದೃಷ್ಟವಂತರಾದರೆ ಒಂದಕ್ಕೆರಡು, ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚು ತೆತ್ತುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ! ಇಂಥ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಸಗಟು ವ್ಯಾಪಾರವೇ ತಾತ್ತ್ವಿಕವಾಗಿ ಸರಿಯಲ್ಲವೆಂದು ನಂಬಿಸಲು 'ಅಸಾಮಾನ್ಯ'ರಿಗೆ ಸುಲಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಸ್ವತಂತ್ರ ನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಅನ್ನವಿಲ್ಲದೆ ಕಂಗಾಲಾದ ಜನರಿಗೆ ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿ ತಪ್ಪಿದೆ ಎಂದು ಯೋಚಿಸಲು ಮಾನಸಿಕ ವಿರಾಮವೆಲ್ಲಿದೆ? ಬ್ಯಾಂಕ್ ರಾಷ್ಟ್ರೀಕರಣ, ಸಾರಿಗೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಕರಣ ಮುಂತಾದ ತಾತ್ತ್ವಿಕ ನಿಲುವುಗಳಿಗೂ ಇದೇ ರೀತಿಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯನ್ನು ಅನ್ವಯಿಸಬಹುದು. ಇದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ನೀತಿಗಳ ವಿಫಲತೆಗೆ ನೌಕರಶಾಹಿಯ 'ಅಪೂರ್ವ ಕೊಡುಗೆ'ಯನ್ನು ಸ್ಮರಿಸಬೇಕು. ಅವರಲ್ಲೂ ಪಕ್ಷ, ಜಾತಿ ಎಲ್ಲವೂ ಕೆಲಸ ಮಾಡುವುದರಿಂದ ತಮಗೆ ಬೇಡದ ಪಕ್ಷ ಅಧಿಕಾರಕ್ಕೆ ಬಂದಾಗ, ತಮಗೆ ಹಿಡಿಸದ ಜಾತಿಯವನೊಬ್ಬ ಆಜ್ಞೆ ಹೊರಡಿಸಿದಾಗ, ಅವುಗಳನ್ನು ಅರೆಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಮಾಡುವ ಜನರಿದ್ದಾರೆ. ಜೊತೆಗೆ ಸರ್ಕಾರಿ ಕೆಲಸ ಸೋಮಾರಿ ಕೆಲಸವೆಂದೂ ಭಾವಿಸಿಬಿಡುವುದುಂಟು. ಇದೆಲ್ಲ ಕಟ್ಟುನಿಟ್ಟಾದ ಆಜ್ಞೆಗಳನ್ನು ಹೊರಡಿಸುವಷ್ಟರಿಂದ ರಿಪೇರಿ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಹೀಗೆ ನಮ್ಮ ಇಡೀ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ದೋಷಪೂರಿತ ತಳಹದಿಯ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿದೆ; ಆದ್ದರಿಂದ ಸಣ್ಣಪುಟ್ಟ ಸುಧಾರಣೆಗಳು ತಾತ್ಕಾಲಿಕವಾಗಿ ಸಂತೋಷ ಕೊಡಬಹುದೇ ಹೊರತು ಮನುಷ್ಯರಿಂದ ಮನುಷ್ಯರ ಮೇಲೆ ನಡೆಯುವ ಶೋಷಣೆಯ ದೌರ್ಜನ್ಯವನ್ನು ಹತ್ತಿಕ್ಕಲು ಅವಕ್ಕೆ ಶಕ್ತಿ ಸಾಲದು. ನಮ್ಮ ಅಧಿಕಾರಶಾಹಿ, ಹಾಗೂ ಪಟ್ಟಭದ್ರ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳು ಸುಧಾರಣೆಗಳನ್ನೇ ತಮ್ಮ ಭದ್ರತೆಯ ಸಾಧನಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಅಪಾಯ ಜಾಸ್ತಿ. ಇದಕ್ಕೆ ನಮ್ಮ ಚರಿತ್ರೆಯೇ ಸಾಕ್ಷಿ. ಈ ಮೂಲದೋಷಗಳನ್ನು ಕಿತ್ತುಹಾಕಿ ಹೊಸ ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುವುದರಿಂದ ಈ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಶೋಷಣೆಯನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿ ಮಾನವತೆಯನ್ನು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಪ್ರಕಟಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ. ನೈಜ ಸಮಾಜವಾದೀ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮಾತ್ರ ಈ ಕೆಲಸವನ್ನು ಆಗುಮಾಡಬಲ್ಲುದು. ಈ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಪ್ರತಿಗಾಮಿಶಕ್ತಿಗಳ ಕೈಕಟ್ಟಿಹಾಕುವುದರಿಂದ ಹಕ್ಕಿಗೆ ಧಕ್ಕೆ ಬಂದಿತೆಂದೂ ಇದು ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ವಿರೋಧಿ ನೀತಿಯೆಂದೂ ಹೇಳಲು ನಮ್ಮ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳಲ್ಲಿ ಬಹಳಷ್ಟು ಜನ ಹಿಂದೆಮುಂದೆ ನೋಡುವುದಿಲ್ಲ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಇಂಥವರಿಗೆ ಮಾನವೀಯತೆ, ಸಮಾನತೆ, ಜಾತ್ಯತೀತತೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತನಾಡಲೂ ಆನಂದ; ಆಸಕ್ತಿ. ಆದರೆ ಅದೇ ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನು ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾಗಿ ಮಾನವತೆಯ ಆಧಾರದ

ಮೇಲೆ ಅನುಷ್ಠಾನಕ್ಕೆ ತರುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮಾತ್ರ ಅಪಥ್ಯ. ಸೋಗಿನ ಸಮಾಜವಾದಿಗಳನ್ನು ಬೆಂಬಲಿಸಿದರೆಂದು ಖಂಡಿತ ಒತ್ತಾಯಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ. ಅಥವಾ ನೈಜ ಸಮತಾವಾದಿಗಳೆಂದು ಹೇಳಿಕೊಂಡು ಸೋಗಿನ ಸಮಾಜವಾದಿಗಳಿಗೆ ಷಾಮೀಲಾಗಿ ನಿಂತವರಿಗೂ ಬೆಂಬಲ ಕೊಡಬೇಕಿಲ್ಲ. ಅರ್ಥಪೂರ್ಣ ಪ್ರಜಾಸತ್ತಾತ್ಮಕ ಮೌಲ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆಯಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಮಾನವತೆಯ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಶೋಷಣೆಯನ್ನು ಹತ್ತಿಕ್ಕಲು ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾಗಿ ತುಡಿಯುವ, ಸಮಾಜವಾದಿಗಳ ಮೇಲೇಕೆ ಕೆಟ್ಟ ಕಣ್ಣು? ಅಂಥ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಬಗೆಗೇಕೆ ತಪ್ಪು ಕಲ್ಪನೆ?

ಇಲ್ಲಿನ ವಿಪರ್ಯಾಸವೆಂದರೆ, ಸಮಾಜದ ಗೌರವಾದರಗಳನ್ನು ಗಿಟ್ಟಿಸಿಕೊಂಡ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತರೇ ಇಂಥ ತಪ್ಪುಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಕನವರಿಸುವುದರಿಂದ ಉಳಿದ ಜನತೆಗೆ ಇದೇ ಆದರ್ಶವಾಗುವ ಅಪಾಯವಿದೆ; ಇಂಥವರಿಗೆ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವವೆಂದರೆ ದಢೂತಿ ತತ್ತ್ವ ಮತ್ತು ಹಕ್ಕುಗಳನ್ನು ಹಾರಿಬಿಡುವ ಭ್ರಮಾತ್ಮಕ ಸ್ಥಿತಿ; ಅಷ್ಟೆ; ಜನತೆಗೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ನೈಜಾನುಭವ ತಂದುಕೊಡುವ ರಾಜಕೀಯ ಧೋರಣೆ ಇಂಥವರಿಗೆ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವವಾದಿಯಲ್ಲ !

ಕಡೆಗೆ ಹೊರಡುವ ಸತ್ಯ ಇಷ್ಟು: ಹಿಂದಿನಿಂದ ಬಂದ ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಗತಿ ಸಲುವಾಗಿ ಮಾಡಬಹುದಾದ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದರೂ ಅದನ್ನು ವಿಫಲಗೊಳಿಸುವ ನಯಸಂಚಿಗೆ ಅವಕಾಶವಿದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ; ಇದು ಸದರೀ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ದೋಷ. ಇದು ಬದಲಾಗದೆ ಪ್ರಮುಖ ಆರ್ಥಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದಲಾವಣೆ ಅಸಾಧ್ಯ; ಉತ್ಪಾದನೆ, ವಿತರಣೆಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗುವಂತೆ ಮತ್ತು ದುಡಿಮೆಯ ಫಲ ದುಡಿಮೆಗಾರನಿಗೆ ತಲುಪುವಂತೆ ಮಾಡಲು, ಈಗಿರುವ ತೊಡಕುಗಳನ್ನು ನಿವಾರಿಸಿ ನಿಲ್ಲುವ ತಾತ್ತ್ವಿಕ ತಳಹದಿಯ ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಇವತ್ತಿನ ಅಗತ್ಯ.

ಇನ್ನಾದರೂ ನಮ್ಮ ಬಡಸಮುದಾಯ ಬುದ್ಧಿ ಕಲಿಯಬೇಕು; ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಅರಿತವರು ಅವರಿಗೆ ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಯ ಚಿತ್ರ ಮುಟ್ಟಿಸಬೇಕು. ಕೆಲವರು ಬುದ್ಧಿವಂತರು ಮತ್ತು ಸ್ಥಿತಿವಂತರು ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಬಾರದ್ದನ್ನೆಲ್ಲ ಬಾಯ್ತುಂಬ ಬಡಾಯಿಸುವ ಬಡವರ ಮೂಳೆಗಳಿಂದ ತಮ್ಮ ವರ್ಗದ ಬೇಳೆ ಬೇಯಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಅಮಿತ ಅವಕಾಶ ಕಲ್ಪಿಸುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಅದು ಹೇಗೆ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ? – ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಇಷ್ಟು ವರ್ಷಗಳವರೆಗೆ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಬೇರು ಬಿಳಿಲು ಬಿಟ್ಟ ಸೂತ್ರಗಳಿಂದ ಕಳಚಿ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ತಾವು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿರುವ – ಹೊರಕ್ಕೆ ಒಡೆದು ಕಾಣದ – ಗುಪ್ತ ಗುಲಾಮಗಿರಿಯಿಂದ ಹೊರಬರಲು ತೀವ್ರವಾಗಿ ತುಡಿಯಬೇಕು; ಶೋಷಣೆ ತಪ್ಪಿಸುವ ಹೊಸ ರಾಜಕೀಯ ಸ್ವರೂಪದ ಹುಟ್ಟುವಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಶೋಷಿತರದೇ ಪ್ರಮುಖ ಪಾತ್ರವಾಗಬೇಕು. ಬಡಸಮುದಾಯವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಸಂಘಟನೆ, ಆ ಮುಖಾಂತರ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವ ನಾಯಕತ್ವಗಳು ಇಂಥ ಪಾತ್ರ

ನಿರ್ವಹಣೆಯ ಪ್ರಮುಖ ಅಂಗ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಶೋಷಣೆಯನ್ನು ಮೆಟ್ಟುವ ಸಮಾಜದ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕಾಗಿ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕ ಪ್ರಯತ್ನ ನಡೆಯಬೇಕು. ಸರ್ಕಾರವೊಂದನ್ನು ಉರುಳಿಸಿ ಅಧಿಕಾರ ಹಸ್ತಾಂತರ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ಬದಲಾವಣೆಯಂತೆ ಕಂಡರೂ, ಅದಷ್ಟೇ ಕ್ರಾಂತಿಯ ಕ್ರಮವೆಂದು ಹೇಳಲಾಗದು. ರಾಜಕೀಯ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಇದೊಂದು ಗಮನಾರ್ಹ ಘಟನೆಯಾಗಬಹುದು; ಆದರೆ ತೀವ್ರ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ತುಡಿಯುವ ಕ್ರಮಗಳಿಗೆ ಅಂಟಿಕೊಂಡರೆ ಅಧಿಕಾರದ ಹಸ್ತಾಂತರವೂ ಯಥಾಸ್ಥಿತಿ ಕಾಯ್ದುಕೊಳ್ಳುವತ್ತ ವಾಲುತ್ತದೆಯೆಂಬ ಎಚ್ಚರವಿರುವುದು ಅಗತ್ಯ. ನಿಜವಾದ ಕ್ರಾಂತಿ ಬಡಸಮುದಾಯವನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ತನ್ನ ಕ್ರಿಯಾಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ಕಾರ್ಯಾಚರಣೆಯ ದಿಕ್ಕನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಈ ದೇಶದ ಸುಮಾರು ಐವತ್ತೆಂಟು ಕೋಟಿಗೂ ಹೆಚ್ಚಿರುವ ಜನಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಸುಮಾರು ಇಪ್ಪತ್ತೈದು ಕೋಟಿ ಜನರು ಬಡತನದ ಎಲ್ಲೆಯೊಳಗಿದ್ದಾರೆ. ಇನ್ನುಳಿದವರಲ್ಲಿ ಶೇಕಡ ಎಪ್ಪತ್ತು ಜನಕ್ಕೆ ಜೀವನಾವಶ್ಯಕ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣ ಒದಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಆರ್ಥಿಕ ಶಕ್ತಿಯಿಲ್ಲ. ಅಂದ ಮೇಲೆ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯ ಪರಿಚಯಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಮಾತು ಬೇಡ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಂಡಿಯಾದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕ್ರಾಂತಿ ಎಂಬ ಮಾತು ಬಡಸಮುದಾಯದ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗನುಗುಣವಾದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೊಂದು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ವೈಚಾರಿಕೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡಾಗ ಅರ್ಥ ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ; ನಿಜವಾದ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರ ಬದಲು ಹಕ್ಕುಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟಂತೆ ಮಾಡಿ ಅವು ಹದ್ದಾಗಿ ಬಡಿಯಲು ಅವಕಾಶ ಕಲ್ಪಿಸುವ, ಹೊರನೋಟಕ್ಕೆ ವಿಶಾಲತೆ ಕಂಡರೂ ಒಳಗೆ ಶೋಷಕರ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗೆ ಆಶ್ರಯವಾಗುವ ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವವೆನಿಸದು.

ನಾವು ರೂಪಿಸಬೇಕಾದ ಹೊಸ ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಸಂಪತ್ತಿನ ವಿಕೇಂದ್ರೀಕರಣವೂ ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ಅಂಶವಾಗಬೇಕು. ಅಧಿಕಾರದ ವಿಕೇಂದ್ರೀಕರಣವೆಂದರೆ ಈಗಿರುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನೇ ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು ಮುಖ್ಯಸ್ಥರು ತಂತಮ್ಮ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆಯನ್ನು ಇನ್ನೊಬ್ಬರಿಗೆ ಕೇವಲ ವರ್ಗಾಯಿಸಿ 'ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ಪ್ರದರ್ಶನ' ನಡೆಸುವುದೆಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಕನಿಷ್ಠ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮವನ್ನು ಖಚಿತ ತಾತ್ವಿಕ ತಳಹದಿಯಾಗುಳ್ಳ ಕೇಂದ್ರವ್ಯವಸ್ಥೆಯೊಂದು ರೂಪುಗೊಂಡು, ಅದರ ಅಂಗವಾಗಿ ಗ್ರಾಮಮಟ್ಟದಲ್ಲೂ ಹೊಣೆಹೊತ್ತ ಪ್ರಜಾಸತ್ತಾತ್ಮಕ ಸಂಸ್ಥೆಗಳಿದ್ದರೆ, ಪ್ರಜೆಗಳನ್ನು ದೇಶದ ಆರ್ಥಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ, ರಾಜಕೀಯ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬೆಸೆಯುವುದು ಸಾಧ್ಯ. ಆಗ ಕೇಂದ್ರವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮಾರ್ಗದರ್ಶಕ ಶಕ್ತಿಯಾಗಬಹುದು; ಆಯಾ ಗ್ರಾಮದ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಿಯವರೇ ಕೇಂದ್ರವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಕನಿಷ್ಠ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮದ ತಳಹದಿಯ ಮೇಲೆ ಅಧಿಕಾರ ನಡೆಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿ ನಿಜವಾದ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ಅನುಭವವಾಗುತ್ತದೆಯೆಂದು ಆಶಿಸಬಹುದು. ಇಂಥ ರಾಜಕೀಯ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಮನಸ್ಸು ಮಾಡುವಾಗ ಅದಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಕೊಂಡಂತೆ ಆರ್ಥಿಕ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆ ತರಬೇಕಾದ್ದು ತೀರಾ ಅಗತ್ಯ. ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಹಂಚಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಅಸಮಾನತೆ

ಹೋಗಬೇಕಾದ್ದು ಮುಖ್ಯ. ಭೂಮಾಲಿಕ ಮತ್ತು ಗೇಣಿದಾರ, ಕಾರ್ಖಾನೆಯ ಮಾಲಿಕ ಮತ್ತು ಕಾರ್ಮಿಕ – ಇವರ ಆರ್ಥಿಕ ಸಂಬಂಧದ ಸ್ವರೂಪ ಸಮಗ್ರ ಬದಲಾವಣೆಗೊಳಪಡುವತ್ತ ಯೋಚಿಸಬೇಕು; ಅಂದರೆ ನಿಜವಾದ ಉತ್ಪಾದಕರಾದ ರೈತ, ಕಾರ್ಮಿಕರಿಗೂ ಉತ್ಪಾದನೆಗೂ ಯಾವುದೇ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದಂಥ ಈಗಿನ ಆರ್ಥಿಕ ಪದ್ಧತಿಯ ಬದಲಾವಣೆ ಅಗತ್ಯ; ಗ್ರಾಮೀಣ ಆರ್ಥಿಕ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡು ಒಟ್ಟು ಆರ್ಥಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಪುನಾರಚನೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಸೂಚಿಸುತ್ತಿದ್ದೇನೆ; ನಮ್ಮ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇದರ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ತೀವ್ರಾಲೋಚಿಸಬೇಕಾದ ತುರ್ತು ಇದೆಯೆಂದು ಭಾವಿಸಬಹುದು; ಈ ಯಂತ್ರಯುಗದಲ್ಲಿ ಗ್ರಾಮೀಣ ಆರ್ಥಿಕಾಭಿವೃದ್ಧಿಗೆ ಬಳಕೆಯಾಗಬಹುದಾದ ವಿಜ್ಞಾನದ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನೂ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಇಂಥ ತೀವ್ರ ಆರ್ಥಿಕ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಪ್ರಯತ್ನಿಸದಿದ್ದರೆ ಗ್ರಾಮೀಣಾಭಿವೃಧಿಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಮಾಡುವ ಕೋಟ್ಯಾಂತರ ಖರ್ಚು ತನ್ನ ಅಂತಿಮ ಪರಿಣಾಮದಲ್ಲಿ ಆಶಾದಾಯಕವಾಗದೆ ಹೋಗಬಹುದು; ಇದಕ್ಕೆ ನಮ್ಮ ಬಹುಪಾಲು ಹಳ್ಳಿಗಳೇ ಸಾಕ್ಷಿ.

ಇದು ಬದಲಾವಣೆಯ ದಿಕ್ಕನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತ, ಸ್ಥೂಲ ಚಿತ್ರ. ಈ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತರ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕ ಕಾರ್ಯಾಚರಣೆ ಹೆಚ್ಚು ಫಲ ನೀಡುತ್ತದೆ. ಸಂಘಟನೆಯ ತೀವ್ರತೆ ಹೆಚ್ಚಿದಂತೆಲ್ಲ ಕಾರ್ಯಾಚರಣೆಗೆ ಕುಮ್ಮಕ್ಕು ಬರುತ್ತದೆ. ಇಡೀ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಪ್ರತಿಭಟನೆ ದನಿಯನ್ನು ಮೂಡಿಸುವುದು ಮೂಲಗುರಿಯಾಗಿದ್ದು ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗುವಂತೆ ತತ್ಕಾಲೀನ ಪ್ರತಿಭಟನಾ ಸಂಘಟನೆಗಳ ಜೊತೆಯೂ ಸಂಬಂಧವಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಗತ್ಯ. ಈ ಮುಖಾಂತರ ಮೂಲೋದ್ದೇಶದ ಸಾಧನೆಯನ್ನು ಗಟ್ಟಿಗೊಳಿಸುತ್ತ ಹೋಗಬಹುದು.

ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಬೇಕಾದ್ದು ಭ್ರಮೆಗಳಲ್ಲಿ ತೇಲಿಸುವ ಯಥಾಸ್ಥಿತಿವಾದಿ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವವಲ್ಲ. ಶೋಷಣಾರಹಿತ ಸಮಾಜ ನಿರ್ಮಾಣದ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕ ಉದ್ದೇಶವುಳ್ಳ ಸದಾ ಆ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ಉದ್ಯುಕ್ತವಾಗಿರುವ ನೈಜ ಮಾನವತಾವಾದಿ ಜನತೆಯ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ (People's Democracy).

ಮೇ, ೧೯೭೫

ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸಮಗ್ರತೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆ

ನಮ್ಮ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪನೆಗಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ವಿವಿಧ ಶೈಲಿಯ ಹುರುಪು, ಹೋರಾಟಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸಮಗ್ರತೆಯ ಮಾತು ಹೆಚ್ಚು ಸಂಗತವಾಗುತ್ತಿದೆ. ಹಾಗಾದರೆ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆ ಮತ್ತು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಗಳು ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧ ನೆಲೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳೆ – ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಸ್ವಾಭಾವಿಕ. ನನಗನಿಸಿದಂತೆ ಇವೆರಡೂ ಪೂರಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು. ವಾಸ್ತವ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಪುರಾಣ ಸದೃಶ ಪ್ರವಚನಕ್ಕೆ ತೊಡಗುವ ಹಲವು ಮತ್ತು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸಮಗ್ರತೆಯ ಸನ್ನಿ ಹಿಡಿದಂತೆ ವರ್ತಿಸುವ ಕೆಲವರು ಈ ಎರಡು ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸು ಮೆದುಳುಗಳಿಗೆ ತಂದುಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಬಹುಪಾಲು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿಭಾಷೆಯ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ತಂತಮ್ಮ ಭಾವಕೋಶವನ್ನು ಬಸವಳಿಯುವಂತೆ ಮಾಡುವ ಇಂಥವರು ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯ ಮತ್ತು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಗಳಿಗಿರುವ ಆರ್ಥಿಕ ಹಾಗೂ ರಾಜಕೀಯ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಮರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಬೋಳೆತನಕ್ಕೆ ಬಾಯಾಗುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗಾಗಿ, ಭಾವೋದ್ರೇಕದ ಸೆರೆಯಲ್ಲಿ ಚೀರಿಕೊಳ್ಳುವ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಭಾವೈಕ್ಯತೆಯ ಕೊಡಕ್ಕೆ ಕಲ್ಲು ಹಾಕಲು, ಅದೇ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಾರಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯ ಕೈ ಕೊರಳುಗಳು ಟೊಂಕಕಟ್ಟಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತವೆ. ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಗಳೆರಡನ್ನೂ ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತಲೇ ಇಂಡಿಯಾದ ಇಡೀ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ರೂಪುಗೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ಅಂಶ ಈ ಚೀರಾಟಗಳಲ್ಲಿ ಕರಗಿ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸಮಗ್ರತೆಯನ್ನೂ, ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸಮಗ್ರತೆಯು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನೂ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತ, ಹುಬ್ಬುಗಂಟಿಕ್ಕಿದ ಮೌನಮುರಿದು ಮಾತಾಡುತ್ತ ಒಂದರೊಳಗೊಂದಾಗಿ ಅನನ್ಯ ಅಪ್ಪುಗೆಯಲ್ಲಿ ಮೌನವಾಗುತ್ತ, ಮೌನವೇ ಮಾತಿನತ್ತ ಮೂಡುವ ಅಂತರ ಸಂಬಂಧಿ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ 'ಇಂಡಿಯಾ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ' ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ, ಬೆದೆ ಹತ್ತಿದ ಭಾವದ ಬೆನ್ನುಬಿದ್ದು ಬುದ್ಧಿ ಬೆವರು ಸುರಿಸುತ್ತದೆ. ಹದತಪ್ಪಿದ ಬುದ್ಧಿಗೆ ಬೆದರು ಹತ್ತಿ ಭಾವ ಬಸವಳಿಯುತ್ತದೆ. ಭಾವ ಬುದ್ಧಿಗಳೊಂದಾಗಿ ಬೆಳೆಯಬೇಕಾದ 'ವಿವೇಕ'ಕ್ಕೆ ಹುಚ್ಚು ಹಿಡಿಯುತ್ತದೆ.

ಹೀಗೆಂದಾಕ್ಷಣ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯ ಭಾವನೆಗಳೇ ತಪ್ಪೆಂದು ನನ್ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಲ್ಲ. ನೈಜನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಭಾವನೆಗಳಿಗೂ ಅರ್ಥವಿದೆ. ಅತಿರೇಕಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಾಗದಂತೆ ನೈಜನೆಲೆಗಳನ್ನು ಅರಿಯಬೇಕಾಗಿದೆ ಅಷ್ಟೆ.

ಈ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಭಾವನೆಗಳ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಮೊದಲು ಯೋಚಿಸೋಣ. ನಮಗೆ ತೀರಾ ಹತ್ತಿರವಾದ (ಅಥವಾ ಹತ್ತಿರವೆಂದು

ಭಾವಿಸಬಹುದಾದ?) ಕನ್ನಡ – ಕರ್ನಾಟಕವನ್ನು ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿ ನೋಡೋಣ. ಇಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಭಾವನೆ ಮೂಡಿದ್ದು – ಸಂಸ್ಕೃತ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಪಾರಾಗುವ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿ. ಪಂಪನಂಥ ಮಹಾಕವಿ ಸಂಸ್ಕೃತ ಮಾರ್ಗದೊಂದಿಗೆ ಕನ್ನಡದ ದೇಸಿಯನ್ನು ಬಳಸಿದ್ದು ನಯಸೇನ ಕವಿ ತುಪ್ಪ ಮತ್ತು ಎಣ್ಣೆಯನ್ನು ಬೆರೆಸುವುದು ಸಲ್ಲದೆಂದು ಖಡಾಖಂಡಿತವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತ, ಸಂಸ್ಕೃತದ ಬೆರಕೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿದ್ದು, ಆಂಡಯ್ಯ ಕವಿ ಸಂಸ್ಕೃತದ ಪದಪ್ರಯೋಗವನ್ನೇ ಧಿಕ್ಕರಿಸಿ ಕನ್ನಡ ತದ್ಭವಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿ ಕಾವ್ಯ ರಚಿಸಿದ್ದು – ಇವೆಲ್ಲ ಸಂಸ್ಕೃತದ ದಟ್ಟ ಪ್ರಭಾವದೆದುರು ಕನ್ನಡವನ್ನು ಗಟ್ಟಿಗೊಳಿಸುವ ಕ್ರಮಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು, ಈ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಉಂಟಾಗಿರುವ ಆಘಾತ ಮತ್ತು ಅಲ್ಲಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸ್ವಾಭಿಮಾನ. ಕಳೆದು ಹೋಗುತ್ತಿರುವ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಸ್ವಂತಿಕೆಯೂ ಕರಗಿ ಹೋಗುತ್ತಿರುವ ಅನುಭವ ಉಂಟಾದಾಗ ಈ ರೀತಿಯ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಪ್ರಕಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಇದು ತಮ್ಮನ್ನು ತಾವು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ, ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೇ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯ ಮೊದಲ ಮಜಲು.

ಅನಂತರ ಬ್ರಿಟಿಷರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ರೂಪುಗೊಂಡಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯೆನ್ನುವುದು ಅನ್ಯಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ತೋರಿದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ. ಹಿಂದೆ ಹೇಗೆ ಸಂಸ್ಕೃತದ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ವಿವಿಧ ಪ್ರದೇಶದ ಭಾಷೆ – ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ಕಳೆದು ಹೋಗುತ್ತಿರುವ ಭಾವನೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಭಾವಕೋಶಕ್ಕೆ ಬಾಯಿ ಬಂದಿತೋ, ಹಾಗೆಯೇ ಬ್ರಿಟಿಷರ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಹೊಂದುವ ಹುಡುಕಾಟ, ಹೋರಾಟದ ಫಲವಾಗಿ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತು. ಆಗ, ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಮರ್ಥನೆಯ ಕ್ರಿಯೆ. ಅನ್ಯಪ್ರಭಾವದಲ್ಲಿ ಮುಳುಗಿ ಹೋಗದೆ ಪುಟಿದ ಚೆಂಡಾಗಿ ಜಿಗಿಯುವ ಆಗಿನ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ 'ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆ'ಯೂ ಹೌದು, ಯಾಕೆಂದರೆ, ಅದು ಬ್ರಿಟಿಷರ ವಿರುದ್ಧ ಭಾರತವೆಂಬ ಪ್ರದೇಶದ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಗಳನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನವಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಈ ಭಾರತವೆಂಬ ಪ್ರಧಾನ ಪ್ರದೇಶದ ಒಳಗೆ ವಿವಿಧ ಪುಟ್ಟ ಪ್ರದೇಶಗಳೂ ಇದ್ದದ್ದರಿಂದ, ಅವುಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸ್ವಾಯುತ್ತತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಪುಟಿದೆದ್ದಿತು. ಆಗ ಭಾರತದೊಳಗಿನ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಭಾವನೆಗಳೂ ಬೆಳೆಯ ತೊಡಗಿದವು. ಈ ಪ್ರಾದೇಶೀಕತೆಯನ್ನು 'ಉಪರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ'ಯೆಂದೂ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ.

ಹೀಗೆ ಬ್ರಿಟಿಷರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ 'ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸ್ವಾಯತ್ತತೆ'ಗಾಗಿ ನಡೆದ ಪ್ರಯತ್ನದಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ – ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಗಳೆರಡೂ ಸೇರಿರುವುದು ಇಂಡಿಯಾದ ವಿಶಿಷ್ಟ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಪ್ರತೀಕ. ಈ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವೇ ಕ್ಲಿಷ್ಟಕರವಾದದ್ದು. ಸತ್ಯದ ಸರಳತೆಯನ್ನು ಅರಿಯುತ್ತಲೇ ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡು ಸ್ಫಟಿಕ ಸ್ಪಷ್ಟತೆಯ ಕಡೆಗೆ ತುಡಿಯಬೇಕಾದ್ದು ಇಂಡಿಯಾದ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ವಿಶೇಷ. ಈ ತುಡಿತದ ತೀವ್ರತೆಯನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡಾಗ

ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆ ದಕ್ಕುತ್ತದೆ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯೊಳಗೆ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯನ್ನು ಮಿಡಿಯುವ ತಂತಿನಡಿಗೆಯ ಅನುಭವ ಲಭ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಂವೇದನಾಶೀಲ ಮನಸ್ಸು ಇಂಥ ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆ, ಸರಳತೆಗಳೆರಡನ್ನೂ ಒಟ್ಟಿಗೇ ಒಳಗೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯ. ಅಂದರೆ ಸದಾ ತುಡಿಯುವ ಸಂವೇದನಾಶೀಲತೆಯಲ್ಲಿ ನಿಜವಾದ ಇಂಡಿಯಾ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವಿದೆ. ಸಂವೇದನೆಯ ಕರುಳು ಮಿಡಿಯುದಿರುವ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಕುಚಿತತೆ ಹಾಗೂ ರೂಕ್ಷತೆ ಸದ್ದುಗದ್ದಲವೆಬ್ಬಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಸಂಕುಚಿತತೆ, ರೂಕ್ಷತೆಗಳು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ರೂಪದಲ್ಲೂ ಕಾಣಿಸಬಹುದು; ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯ ರೂಪದಲ್ಲೂ ಕಾಣಿಸಬಹುದು. ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ನೇರ, ಸರಳ ನಡೆನುಡಿಯಂತೆ ಕಾಣಿಸುವ ಈ ರೂಕ್ಷತೆ ತನ್ನ ಒಡಲಲ್ಲಿ ಕೊಳ್ಳಿಕುಣಿತದ ಗದ್ದಲ, ಗೊಂದಲಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಬೇರೆಯವರನ್ನು ಸುಡುವಂತೆ ಕಾಣುವ ಕೊಳ್ಳಿ ತನ್ನನ್ನೇ ಸುಡುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಿಯೆಯ ಭಾಗವಾಗಿ ಬೆಳೆಯಬೇಕಾದ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಗಳು ಆತ್ಮಬಲಿಯ ಬೆಲೆ ತೆರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಬಲಿ ಮಾನಸಿಕವೂ ಆಗಬಹುದು, ದೈಹಿಕವೂ ಆಗಬಹದು, ಈ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯೋತ್ತರ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಕಾಣಿಸುತ್ತಿದೆ.

ಈಗ ಹೆಚ್ಚುತ್ತಿರುವ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಭಾವನೆಯ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಸ್ವತಃ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತಾವಾದಿಗಳೂ ಸರಿಯಾಗಿ ಶೋಧಿಸಿಲ್ಲವೆಂಬ ಸಂಶಯ, ಅಂಥವರ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ ಅರಿವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂತಹವರು, ಭಾಷೆ – ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಕೇವಲ ಭಾವೋದ್ರೇಕದ ಕತ್ತಿ, ಗುರಾಣಿಗಳಾಗಿ ಬಳಸುತ್ತಾರೆಯೇ ಹೊರತು ಒಟ್ಟು ಬದುಕಿನ ಭಾಗವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅನಂತರ, ಉದ್ಯೋಗವೇ ಮುಂತಾದ ವಿಷಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತಾಡುವ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತಾವಾದಿಗಳು 'ಮಣ್ಣಿನ ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಉದ್ಯೋಗ'ವೆಂಬ ಆಕರ್ಷಕ ಘೋಷಣೆಯಲ್ಲಿ ಮುಳುಗುತ್ತಾರೆ, ಮುಳುಗಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇಂಥ ಸ್ಥೂಲಸಂಗತಿಗಳು ಪ್ರಕಟಿಸುವ ರೂಕ್ಷತೆಯಲ್ಲಿ ನಿಜವಾದ ಆರ್ಥಿಕ – ರಾಜಕೀಯ ವಿವೇಕದ ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆ ಮತ್ತು ಮಾನವೀಯ ಸಂವೇದನೆಗಳು ಸ್ಮಶಾನವಾಗುತ್ತವೆ.

ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯೋತ್ತರ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ರೂಪಿಸಿದ ಯೋಜನೆಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಅನುಷ್ಠಾನದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾದ ತಾರತಮ್ಯ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಪ್ರಚೋದನೆಗೆ ಒಂದು ಪ್ರಮುಖ ಕಾರಣ. ಈಗಾಗಲೇ ಇರುವ ಅಸಮಾನತೆಯ ಅಂತರವನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸುತ್ತಲೇ ಹೋಗುವ ನಮ್ಮ ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆ, ಇಡೀ ದೇಶದ ಸಾಮಾಜಿಕ – ಆರ್ಥಿಕ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ತೀವ್ರಗೊಳಿಸುವ ಬದಲು ಯಥಾಸ್ಥಿತಿವಾದೀ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಬೇರುಬಿಡುತ್ತ ಸುಧಾರಣೆಯ ಪ್ರಹಸನಕ್ಕೆ ತೊಡಗಿರುವುದು ಮೂಲಭೂತ ಕಾರಣ. ಕೇಂದ್ರೀಕೃತ ಆರ್ಥಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರಶಾಹಿ ಧೋರಣೆಯಿಂದ ಈ ದೇಶದ ಬಂಡವಾಳಗಾರರ ಬಾಯಾಗಿ ಬಡವರಿಗೆ ಬಣ್ಣದ ಬೆಲೂನಾಗಿ, ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನತೆಯ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನೇ ಹಾಳುಗೆಡವಿ ಶರಣಸ್ಥಿತಿಗೆ ತಂದ ಕೇಂದ್ರ ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಅಸಮತೋಲನಕ್ಕೂ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಸಮತೋಲನ

ಅಸಮಾನತೆಗಳು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಭಾವೋದ್ರೇಕದ ಕರೆಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುವುದು, ಅದಕ್ಕೆ ಮುಗ್ಧಜನರು ಮಾರು ಹೋಗುವುದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕ. ಆದರೆ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯನ್ನು ಒಂದು ಆರೋಗ್ಯಕರ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಮಟ್ಟಕ್ಕೆ ಕೊಂಡೊಯ್ಯದಿದ್ದರೆ ಅರಾಜಕ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿದ ಭಾಗ್ಯವಷ್ಟೇ ಬರುತ್ತದೆ.

ಇಲ್ಲಿ, 'ಮಣ್ಣಿನ ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಉದ್ಯೋಗ'ವೆಂಬ ಘೋಷಣೆಯನ್ನೇ ಪರಿಶೀಲಿಸಬಹುದು. ಇಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿ ಬೆಳೆದವರಿಗೆ ಉದ್ಯೋಗ ಸಿಗಬೇಕೆಂಬ ವಾದ ಸರಿಯಾದದ್ದೆ. ನಾವು ಇಂಡಿಯಾದ ಮಣ್ಣಿನ ಮಕ್ಕಳೂ ಹೌದು; ಆಯಾ ರಾಜ್ಯದ ಮಣ್ಣಿನ ಮಕ್ಕಳೂ ಹೌದು. ಆಯಾ ರಾಜ್ಯದವರಿಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಆಯಾ ರಾಜ್ಯದಲ್ಲಿ ಉದ್ಯೋಗ ಎಂದು ಕಾನೂನೇ ಆಯಿತೆಂದುಕೊಳ್ಳೋಣ. ಆಗ ಆಯಾ ರಾಜ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ಮಣ್ಣಿನ ಮಕ್ಕಳೆಲ್ಲರಿಗೂ ಉದ್ಯೋಗ ಸಿಗುತ್ತದೆಯೋ, ಅಥವಾ ಆಯಾ ರಾಜ್ಯದ 'ಹೊನ್ನಿನ ಮಕ್ಕಳಿಗೆ' ಮಾತ್ರ ಉದ್ಯೋಗ ಸಿಗುತ್ತದೆಯೋ? ಜೊತೆಗೆ, ರಾಜ್ಯದ ಎಲ್ಲ ನಿರುದ್ಯೋಗಿಗಳಿಗೂ ಇಲ್ಲೇ ಉದ್ಯೋಗ ದೊರೆಯುತ್ತದೆಯೇ? – ಇಂಥ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಂಡಾಗ 'ಮಣ್ಣಿನ ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಉದ್ಯೋಗ' ಎನ್ನುವುದು ಒಟ್ಟು ನಿರುದ್ಯೋಗ ಸಮಸ್ಯೆಯ ಬಗೆಗೆ ಚಿಂತಿಸುವ ವಿಚಾರಧಾರೆಯಾಗಿರದೆ, ತಾತ್ಕಾಲಿಕವಾಗಿ ಸ್ಥಳೀಯರಿಗೆ ಉದ್ಯೋಗ ಒದಗಿಸುವ ಉತ್ಸುಕತೆಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಉದ್ಘೋಷವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ 'ಉದ್ಘೋಷ' ಸಮಸ್ಯೆಯ ಮೂಲವನ್ನು ಶೋಧಿಸದೆ ತಾತ್ಕಾಲಿಕ ತೀವ್ರತೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ತಂದುಕೊಡುತ್ತದೆ. ರಾಜ್ಯದ ಮಣ್ಣಿನ ಮಕ್ಕಳಿಗೇ ಉದ್ಯೋಗ ಕೊಡುತ್ತೇವೆಂದೂ ಇಲ್ಲಿನ ಮಣ್ಣಿನ ಮಕ್ಕಳ ನಡುವೆಯೇ ಜಾತಿ – ವರ್ಗಗಳಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಮೂಲಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳು ಮೇಲುಗೈಯಾಗುತ್ತವೆ. ಕಾಲಾನಂತರದಲ್ಲಿ ಮಣ್ಣಿನ ಮಗ ಮಣ್ಣನ್ನೇ ನೆಚ್ಚಿ ನೆಲಸಮವಾಗುತ್ತಾನೆ. ಜಾತಿವರ್ಗಗಳ ಹೊನ್ನಿನ ಮಗ ಕುರ್ಚಿಯಲ್ಲಿ ಕೂತು ಕತ್ತಿ ಝಳಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇಷ್ಟಾದರೂ ಅಸಂಬದ್ಧವೆನಿಸಬಹುದಾದ ಇಂಥ ಆಕರ್ಷಕ ಘೋಷಣೆಗಳ ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಮರೆಯಾಗಿರುವ ನೈಜಕಾರಣಗಳನ್ನು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸಮಗ್ರತಾವಾದಿಗಳು ಮತ್ತಷ್ಟು ಮರೆಮಾಚಿದರೆ, ಅದನ್ನು ನಾನಂತೂ 'ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸಮಗ್ರತೆ' ಎನ್ನಲಾರೆ. ನಿಜವಾದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸಮಗ್ರತೆಯ ಸಂವೇದನೆ, ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಭಾವನೆಗಳ ಬೇರನ್ನು ಶೋಧಿಸುತ್ತಲೇ ಒಟ್ಟು ಸಮಾನತೆಯ ಸಮಾಜಕ್ಕಾಗಿ ದುಡಿಯಬೇಕು, ರಾಷ್ಟ್ರದ ಅಸಮಾನತೆಯನ್ನು ನಾಶಪಡಿಸುವ ತೀವ್ರಪ್ರಯತ್ನದ ಮೂಲಕ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಅಸಮತೋಲನವನ್ನು ತೊಡೆಯಬೇಕು. ಅಂತೆಯೇ ರಾಷ್ಟ್ರದ ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ನೆಲೆ – ನಿಲುವುಗಳ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯಿಂದ ಹೊರಹೊಮ್ಮದ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಪೊಳ್ಳಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ನಾನು ಮೊದಲೇ ಹೇಳಿದಂತೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಪೂರಕವಾಗಿರಬೇಕೇ ಹೊರತು ಮಾರಕವಾಗಿ ಅಲ್ಲ.

ಆದ್ದರಿಂದ, ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಪಕ್ಷಗಳು ಈ ದೇಶದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಗೆ ಪರಿಹಾರವೆಂದು ನಾನು ಭಾವಿಸಿಲ್ಲ. ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಪಕ್ಷಗಳು ಆಯಾ ಪ್ರದೇಶದ ಅಭ್ಯುದಯದ ಬಗೆಗೆ

ಹೆಚ್ಚು ಗಮನ ಹರಿಸುವ ಆಸೆ ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆಯೆಂಬುದು ನಿಜ. ಆದರೆ ಈ ಪಕ್ಷಗಳೂ ರಾಷ್ಟ್ರದ ಸಂವಿಧಾನದ ಚೌಕಟ್ಟಿನೊಳಗೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡಬೇಕಾಗಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು. ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಪಕ್ಷವಾಗಲೀ, ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಪಕ್ಷವಾಗಲೀ, ನನಗೆ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು, ಅವುಗಳ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ನೆಲೆ, ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಎಂಬ ಭೌಗೋಳಿಕ ಪದಪ್ರಯೋಗಕ್ಕಿಂತ ಒಂದು ರಾಜಕೀಯ ಪಕ್ಷ, ಜನಪರವೋ ಜನವಿರೋಧಿಯೋ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ನನಗೆ ಪ್ರಧಾನವಾದದ್ದು.

ಇನ್ನೊಂದು ಮುಖ್ಯ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ, ಸಂವಿಧಾನದ ಪ್ರಕಾರ ನಮ್ಮದು ಒಕ್ಕೂಟ ರಾಜ್ಯ ಪದ್ಧತಿ, ಅಂದರೆ ಫೆಡರಲ್ ಪದ್ಧತಿ. ಇಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರವೂ ಮಾನ್ಯ; ಅದರೊಳಗಿರುವ ರಾಜ್ಯವೂ ಮಾನ್ಯ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಗಳ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ಫೆಡರಲ್ ಪದ್ಧತಿಯೇ ಒಂದು ಸಮರ್ಥ ಪ್ರತೀಕ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಮೂಲ ಸಮಸ್ಯೆ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಪಕ್ಷ, ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಪಕ್ಷಗಳದಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ 'ಪ್ರಾದೇಶಿಕ' ಪಕ್ಷಗಳಿಗೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹಿನ್ನೆಲೆ, 'ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ' ಪಕ್ಷಗಳಿಗೆ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಒತ್ತಡ ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ, ಅಥವಾ ಇರಬೇಕು. ಆದರೆ ಇವೆರಡು ನೆಲೆಗಳನ್ನೂ ಎರಕಹೊಯ್ದು ರೂಪಿಸುವ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ ನಿಲುವು ಮಾತ್ರವೇ ರಾಜಕೀಯ ಪಕ್ಷವೊಂದರ ಮೌಲ್ಯಮಾಪನಕ್ಕೆ ಮಾನದಂಡವಾಗಬಲ್ಲದು.

ಈಗ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ, ಕೇಂದ್ರ – ರಾಜ್ಯಗಳ ಸಂಬಂಧ ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರಗಳನ್ನು ಪುನರ್‌ಪರಿಶೀಲಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ; ಪುನರ್‌ರೂಪಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯ ಸಂಬಂಧವು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸ್ವಾಯತ್ತತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿರುವಂತೆ, ಆರ್ಥಿಕ ಸ್ವಾಯತ್ತತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ರಾಜಕೀಯವಾಗಿಯಂತೂ ಇದು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಆರ್ಥಿಕ ಸ್ವಾಯತ್ತತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ರಾಜ್ಯಗಳಿಗೆ ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಸಾಕಷ್ಟು ಸ್ವಾಯತ್ತತೆ ದೊರಕಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ವೈಚಾರಿಕ ಹೋರಾಟ ಇಂದಿನ ಅಗತ್ಯ. ಇಂಥ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಗೌಣವಾಗಿ ಕೇವಲ ಭಾವೋದ್ರೇಕದ ಬೇಳೆ ಬೇಯಿಸುವ ಹುಸಿವಿಚಾರಿಗರು ಹಸಿಮನಸ್ಸುಗಳನ್ನು ಆಕರ್ಷಿಸಿ, ಹಾಳುಗೆಡವುತ್ತಾರೆ.

ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯ ವಾದ ಯಾವತ್ತೂ ಪ್ರತ್ಯೇಕತಾವಾದವಾಗಬಾರದು. ಪ್ರತ್ಯೇಕತಾವಾದವಾದರೆ ಅದು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸ್ವಾಯತ್ತತೆ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಸಾಧನವಾಗದೆ ಛಿದ್ರಕಾರಿ ಶಕ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆ.

ಈ ಅರಿವಿನ ಔಚಿತ್ಯವಿದ್ದರೆ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯು ಪ್ರಜಾಸತ್ತಾತ್ಮಕ; ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅರಾಜಕ; ಇಂದು ನಮಗೆ ಬೇಕಾದ್ದು ಆತ್ಮವಿಶ್ವಾಸವೇ ಹೊರತು ಆತ್ಮರತಿಯಲ್ಲ.

ಶಾಂತಿ ಮತ್ತು ಸಮಾನತೆ

೧೯೪೫ನೇ ಇಸವಿ ಆಗಸ್ಟ್ ೬ರಂದು ಹಿರೋಷಿಮಾ ಮೇಲೆ ನಡೆದ ಅಣ್ವಸ್ತ್ರದಾಳಿ ಮಾನವ ಚರಿತ್ರೆಯ ಕಪ್ಪು ಅಧ್ಯಾಯ. ಅಲ್ಲಿಂದ ಇಲ್ಲೀವರೆಗಿನ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ ರಾಜ್ಯಶಕ್ತಿಯ ಗುತ್ತಿಗೆದಾರರು ಕಲಿತ ಪಾಠ ಕಡಿಮೆಯೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು. ತಾರಾ ಸಮರದ ಮತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಮಾತಾಡುವಂಥ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಾವು ಬದುಕುತ್ತಿರುವುದೇ ಈ ಮಾತಿಗೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಬಲ್ಲದು. ವಿಶ್ವಸೈನಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಖರ್ಚು ೧೯೬೦ರಲ್ಲಿ ನಾಲ್ಕು ದಶಕೋಟಿ ರೂಪಾಯಿಗಳಿದ್ದದ್ದು ಈಗ ಹತ್ತು ಲಕ್ಷ ಕೋಟಿಯಾಗಿದೆ. ವಿಶ್ವದಲ್ಲಿ ಒಂದು ನಿಮಿಷಕ್ಕೆ ಸೈನಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಾಗಿ ಏಳುಕೋಟಿ ಖರ್ಚಾಗುತ್ತದೆಯೆಂಬ ಒಂದು ಅಂದಾಜಿದೆ. ಇಷ್ಟಲ್ಲದೆ ಪ್ರಪಂಚದ ಒಂದು ಲಕ್ಷ ಜನರಿಗೆ ಐದು ನೂರು ಸೈನಿಕರಿದ್ದಾರೆ; ೮೫ ವೈದ್ಯರಿದ್ದಾರೆ. ಇಂಡಿಯಾದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಲಕ್ಷ ಜನರಿಗೆ ಕೇವಲ ೨೭ ಜನ ವೈದ್ಯರಿದ್ದಾರೆ. ಅಂದರೆ ಜನೋಪಯೋಗಿ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳಿಗಿಂತ ಸೈನಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ (ಅಣ್ವಸ್ತ್ರ ಸಹಿತ) ಖರ್ಚುಮಾಡುವುದೇ ಹೆಚ್ಚಾಗಿದೆ. ಜನರ ಜೀವ ಉಳಿಯುವುದಕ್ಕಿಂತ ಜೀವಕಳೆಯುವ ಯುದ್ಧವೇ ನಮ್ಮ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಿಗೆ ಪ್ರಿಯವಾಗಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ತನ್ನದೇ ಆದ ರಾಜಕೀಯ ಒತ್ತಡಗಳಿರಬಹುದಾದರೂ, ಇಂಥ ಒತ್ತಡಗಳಿಗೆ ಒಗ್ಗಿಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಮಾನವೀಯತೆಯ ಸೋಲು ಇದೆ. ಅಣ್ವಸ್ತ್ರ ಸಹಿತ ಸೈನಿಕ ಶಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ವಿಜೃಂಭಿಸುವ ಬೃಹತ್ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳು ಶೇಕಡಾ ೭೦ ಭಾಗವನ್ನು ಮಿಲಿಟರಿಗಾಗಿ ವಿನಿಯೋಗಿಸುತ್ತಿವೆ. ಆದರೆ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಶೀಲ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳ ಮಿಲಿಟರಿ ಖರ್ಚು ಶೇಕಡಾ ೧೫ ಮಾತ್ರ. ಈ ಅಗಾಧ ಅಂತರ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಅಸಮತೋಲನದೊಂದಿಗೆ ಈ ಮಿಲಿಟರಿ ಅಸಮತೋಲನವೂ ಸೇರಿ ವಿಶ್ವದಲ್ಲಿ ಅಶಾಂತಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಶಾಂತಿ ಶೋಧನೆಯ ಸಂಕಷ್ಟ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ನಾವಿದ್ದೇವೆ. ಅಣ್ವಸ್ತ್ರಗಳು ಈ ಸಂಕಷ್ಟ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಮತ್ತಷ್ಟು ಜಟಿಲಗೊಳಿಸಿವೆ.

ಒಂದು ಅಂದಾಜಿನ ಪ್ರಕಾರ ಈಗಿರುವ ಅಣ್ವಸ್ತ್ರಗಳಿಂದ ವಿಶ್ವವನ್ನು ಹದಿಮೂರು ಸಾರಿ ನಾಶಮಾಡಬಹುದು. ಇಂಥ ಅಪಾಯಕಾರಿ ಸನ್ನಿವೇಶ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿರುವುದು ವಿಜ್ಞಾನದ ಮೇಲೆ ಮನುಷ್ಯ ಹಿಡಿತ ಸಾಧಿಸುತ್ತ ಬಂದ ದೆಸೆಯಿಂದ. ವಿಜ್ಞಾನವು ಮನುಷ್ಯನ ಬೌದ್ಧಿಕ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿ ಉಪಯುಕ್ತವಾದುದು. ಜಗತ್ತಿನ ಅನೇಕ ನಿಗೂಢಗಳನ್ನು ಒಡೆಯುತ್ತ ಹೊಸ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ತೆರೆದು ತೋರಿಸುವ ವಿಜ್ಞಾನದ ಶಕ್ತಿ ಇಡೀ ಜೀವನ ಕ್ರಮವನ್ನೇ ಬದಲಾಯಿಸುತ್ತ ಬಂದಿದೆ. ಆದರೆ ಇದೇ ವಿಜ್ಞಾನ, ವಿನಾಶದ ಇನ್ನೊಂದು ಹೆಸರೆಂಬಂತೆ ದುರುಪಯೋಗವಾಗುತ್ತಿದೆ. ಅಣ್ವಸ್ತ್ರಗಳಿಂದ ಕೆಲ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಿಗೆ ದೊರೆಯುತ್ತಿರುವ ಶಕ್ತಿ ಈ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಬಲಗೊಳಿಸುತ್ತಿದೆ.

ಅಣ್ವಸ್ತ್ರ ಎನ್ನುವುದು ಇವತ್ತು ಕೇವಲ ಯುದ್ಧಸಾಧನ ಶಕ್ತಿಯಲ್ಲ; ಅದೊಂದು ರಾಜಕೀಯ ಶಕ್ತಿಯೂ ಹೌದು. ಹೀಗಾಗಿ ರಾಜಕೀಯ ಆರ್ಥಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಏರುಪೇರು ಮಾಡುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಅದಕ್ಕಿದೆ. ವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿನಯ ಬೇಕು. ಆಗ ವಿಜ್ಞಾನ ಜನಪರವಾಗಬಲ್ಲದು; ಜೀವಪರವಾಗಬಲ್ಲದು. ಜೀವಪರವಲ್ಲದ ವಿಜ್ಞಾನ ವಿನಾಶಕಾರಿಯಾಗುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ಜನೋಪಯೋಗಿಯಾಗದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಂಪ್ರದಾಯವಾದಿಗಳು ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನೇ ವಿರೋಧಿಸುವ ವಲಯವೊಂದನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ಅಪಾಯವಿದೆ. ಇಂಥ ಅಸಂಬದ್ಧ ಪ್ರತಿಗಾಮಿ ಪ್ರಯತ್ನಗಳಿಗೆ ಪೂರಕವಾಗುವಂತೆ ವಿಜ್ಞಾನದ ಉಪಯೋಗವಾಗಬಾರದು. ಹೊಸ ಹೊಸ ಸಂಶೋಧನೆಗಳ ಯಶಸ್ಸಿನಿಂದ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಶಕ್ತಿ ವಿಸ್ತರಿಸುತ್ತಾ ಹೋದಂತೆ ವಿನಯವೂ ಅದರ ಅಂಗವಾಗಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತ ಬಂದರೆ ಮಾನವೀಯ ಆಯಾಮವೊಂದು ಲಭ್ಯವಾಗಬಲ್ಲದು. ಇದರಿಂದ ವಿಜ್ಞಾನದ ಪ್ರತಿಗಾಮಿ ಬಳಕೆ ತಪ್ಪಿ ಪ್ರಗತಿಪರ ನೆಲೆ ಒದಗುತ್ತದೆ.

ವಿಜ್ಞಾನ ಬೆಳೆಯುತ್ತ ಹೋದಂತೆ ಮನುಷ್ಯನ ಮನಸ್ಸು – ಆಧುನಿಕವಾಗುತ್ತ ತನ್ನ ಮೃಗೀಯ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಬಿಡಬೇಕಾದ್ದು ಸಹಜ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ಆದರೆ ವಿಜ್ಞಾನವು ಪ್ರತಿಗಾಮಿ ಹಾಗೂ ಫ್ಯಾಸಿಸ್ಟ್ ಶಕ್ತಿಗಳ ಯಶಸ್ವೀ ಸಾಧನವಾಗುತ್ತ ಬೆಳೆದಂತೆ ಮನುಷ್ಯ ಮಾನಸಿಕವಾಗಿ ಪ್ರಾಚೀನವಾಗುತ್ತಿರುವ ಲಕ್ಷಣಗಳಿವೆ. ಅಣ್ವಸ್ತ್ರ ಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಲಭ್ಯವಾಗುತ್ತಿರುವ, ಅಹಂಕಾರವನ್ನೇ ಗಮನಿಸಿ ಜೀವಗಳನ್ನು ಕ್ಷಣಮಾತ್ರದಲ್ಲಿ ಭಸ್ಮ ಮಾಡುವ ಹಮ್ಮಿನಿಂದ ಬೀಗುವ ಮನಸ್ಸು ಮೃಗೀಯವಾಗಿರುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ಮಾನವೀಯವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಮಾನಸಿಕವಾಗಿ ಬರ್ಬರತನಕ್ಕೆ ಬಿದ್ದಿರುವ ಮನುಷ್ಯನನ್ನು 'ಆಧುನಿಕ' ಎಂದು ಹೇಗೆ ಹೇಳುವುದು? ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಜೀವ ಪರವಾಗದೆ ಇದ್ದಾಗ ಇಂಥ ವೈರುಧ್ಯಗಳು ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ. ಈ ವೈರುಧ್ಯಗಳಿಂದ ಪಾರಾಗುವ ಪ್ರಯತ್ನವಾಗಿಯೇ ವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಭಯ ಬೇಕೆಂದು ನಾನು ಹೇಳಿದ್ದು. ಭಯವುಳ್ಳ ವಿಜ್ಞಾನ ವಿನಾಶಕಾರಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ; ವಿಜ್ಞಾನ, ವಿನಾಶಕಾರಿಯಾಗುವಂತೆ ಮಾಡುವ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಮನಸ್ಸಿಗೆ, ಪೂರಕವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳು ಮತ್ತು ರಾಜ್ಯಾಧಿಕಾರ ಇಂಥ ಸ್ಥಿತಿ ನಿರ್ಮಾಣಕ್ಕೆ ಶ್ರಮಿಸಬೇಕು. ಜನತೆ ತನ್ನ ಶಾಂತಿಪರ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆಯಿಂದ ಒತ್ತಾಸೆಯಾಗಬೇಕು. ಯಾವುದೇ ಕಾರಣಕ್ಕೂ ವಿಜ್ಞಾನ ವಿರೋಧಿಯಾದ ಭಾವನೆ ಬೆಳೆಯಲು ಅವಕಾಶವಾಗದಂತೆ ಎಚ್ಚರ ವಹಿಸಬೇಕು. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅಣ್ವಸ್ತ್ರ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳು ಅಮಾನವೀಯ ರಾಜಕಾರಣದಿಂದ ಬೀಗುತ್ತವೆ; ಅಣ್ವಸ್ತ್ರ ವಿರೋಧಿ ವಲಯಗಳು ತಮ್ಮ ತರ್ಕದಿಂದ ವಿಜ್ಞಾನ ವಿರೋಧಿ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಬಲಪಡಿಸುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಶಾಂತಿಪ್ರಿಯಾಸಕ್ತಿಗಳು ಈ ಎರಡೂ ವಲಯಗಳನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತ ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾನವೀಯಗೊಳಿಸುವ ಒತ್ತಾಸೆಯಾಗಬೇಕು. ಈ ಮೂಲಕ ಅಣ್ವಸ್ತ್ರ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಮಾರಕವಾಗಬೇಕು.

ಅಣ್ವಸ್ತ್ರಗಳು ಇಂದು ರಾಜಕೀಯ ಶಕ್ತಿಸಂಘರ್ಷದ ಸಾಧನಗಳೂ ಆಗಿವೆ. ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಂತೆ ಸಮತಾವಾದಿ ರಾಷ್ಟ್ರವೂ ಅಣ್ವಸ್ತ್ರ ಪಡೆದಿರುವುದರಿಂದ

ಎರಡು ವಿರೋಧಿ ರಾಜಕೀಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ನಡುವಿನ 'ಸಂಘರ್ಷ'ದಲ್ಲಿ ಅಣ್ವಸ್ತ್ರಗಳ ಪಾಲೂ ಮಹತ್ವ ಪಡೆದಿದೆ. ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳು (ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಅಮೇರಿಕ) ತನ್ನ ಮಿಲಿಟರಿ ಸಾಧನಗಳನ್ನು ಅಭಿವೃದ್ಧಿಶೀಲ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಿಗೆ ಒದಗಿಸುತ್ತ ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ತನ್ನ ವಿಚಾರಧಾರೆಗೆ ಒಗ್ಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಯತ್ನಿಸಿದರೆ, ಸಮತಾವಾದಿ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳು (ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ರಷ್ಯಾ) ಈ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ತಟಸ್ಥಗೊಳಿಸಲು ಅಥವಾ ಸಮತೋಲನಗೊಳಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಈಗ 'ಮಿಲಿಟರಿ ಶಕ್ತಿ' ಎನ್ನುವುದು ರಾಷ್ಟ್ರವೊಂದರ ಸಂರಕ್ಷಣೆಯ ಸಾಧನ ಮಾತ್ರವಾಗಿ ಉಳಿದಿಲ್ಲ. ಶಸ್ತ್ರಾಸ್ತ್ರ ಮಾರಾಟದ ಕಾರಣದಿಂದ ಒಂದು ಪ್ರಮುಖ ಆರ್ಥಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಯಾಗಿದೆ. ಪ್ರಭಾವ ಬೀರುವ ರಾಜಕೀಯ ಶಕ್ತಿಯೂ ಆಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಶಾಂತಿಪರ ಆಲೋಚನಾ ವಿಧಾನವೂ ಆರ್ಥಿಕ ರಾಜಕೀಯ ಚಿಂತನೆಗಳ ಹಿನ್ನೆಯಲ್ಲೇ ರೂಪುಗೊಳ್ಳಬೇಕು. ಆಗ ಮಾತ್ರ ಶಾಂತಿಯೆಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ವಿಶ್ವದ ವಿವಿಧ ಸಂಗತಿಗಳ ಅಂತರ್‌ಸಂಬಂಧ ಮತ್ತು ಅಂತರ್‌ಕ್ರಿಯೆಯ ಅರಿವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ಗಟ್ಟಿ ನಿಲುವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಶಾಂತಿಪ್ರಿಯತೆಯೆಂಬುದು ಬೋಳೆ ಬಲವಾಗಿ ಕೇವಲ ಭಾವನಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತದೆ. ಭಾವ– ಬುದ್ಧಿಗಳ ಒಟ್ಟು ಬಂಧದಲ್ಲಿ 'ಶಾಂತಿ'ಯನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವ ಕ್ರಿಯೆ ನಮಗಿಂದು ಮುಖ್ಯ.

ಅಕ್ಷರದಿಂದ ಅಣುವಿನವರೆಗೆ ಬೆಳೆದ ಆಧುನಿಕ ವಿಕಾಸವನ್ನು ನಾವಿಂದು ಸೂಕ್ತವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಅಕ್ಷರ ಕಲಿಕೆ ಮಾನವನ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ರೋಮಾಂಚಕ ಅನುಭವ. ಅರಿವಿನ ವಿಸ್ತರಣೆಯಲ್ಲಿ ಅಗಾಧ ಪಾತ್ರವಹಿಸಿದ ಕೀರ್ತಿ ಅಕ್ಷರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಸಲ್ಲಬೇಕಾಗಿದೆ. ಇದು ಈಗ ಅಣುಸಂಸ್ಕೃತಿಯವರೆಗೆ ಬೆಳೆದಿದೆ. ಅಕ್ಷರ ಮತ್ತು ಅಣುಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಸಾಮ್ಯಗಳಿವೆ. ಅಕ್ಷರ ಕಲಿಕೆ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಗತಿದಾಯಕ ಹೆಜ್ಜೆಯಾಗಿರುವಂತೆಯೇ ಅದರ ಮೂಲಕ ಕೊಡುತ್ತಿರುವ ಶಿಕ್ಷಣವು ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಪೂರ್ಣ ಬದಲಾಯಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅಕ್ಷರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ರೂಪಿಸಿದ ಮೌಲ್ಯಗಳು, ಮನುಷ್ಯನ ಮೌಢ್ಯ, ಮೃಗೀಯತೆಗಳನ್ನು ನಾಶಮಾಡುವ ಬದಲಾಗಿ ಅನಕ್ಷರಸ್ಥರಿಗಿಂತ ಮೇಲೆಂಬ ಅಹಂಕಾರವನ್ನು ಬೆಳೆಸಿ ದೊಡ್ಡ ಕಂದಕ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗಿದೆ. ಅಕ್ಷರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಪಾಯಕಾರಿ ಬಳಕೆಯಿಂದ ಇಂಥ ಕಂದಕಗಳು ನಿರ್ಮಾಣವಾಗುತ್ತವೆ. ಜನಪರ – ಸಾಮಾಜಿಕ – ಆರ್ಥಿಕ ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ಸ್ಪಷ್ಟ ರಾಜಕೀಯ ರೂಪ ಪಡೆಯದೆ ಇದ್ದಾಗ; ಇಂಥ ವಿರೋಧಾಭಾಸಗಳು ಅನಿವಾರ್ಯ. ಅಣುಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆಯೂ ಇದೇ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಬಹುದು. ಆದ್ದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಬದುಕು ಇಂಥ ವಿರೋಧಾಭಾಸದ ಸವಾಲುಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸುತ್ತಲೇ ಅಕ್ಷರ ಹಾಗೂ ಅಣುಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಹಂಕಾರವನ್ನು ಹತ್ತಿಕ್ಕಿ ಜನಪರಗೊಳಿಸಬೇಕು. ಇದೊಂದು ನಿರಂತರ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ; ನಮ್ಮ ನಡುವಿನ ವಿರೋಧಾಭಾಸಗಳನ್ನು ಮೀರುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ.

ಅಣ್ವಸ್ತ್ರಗಳು ಎಂಥ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ತಂದೊಡ್ಡಿವೆಯೆಂದರೆ, ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಮರುಚಿಂತನೆಯ ಅವಕಾಶವನ್ನೇ ಕಿತ್ತುಕೊಂಡಿವೆ. ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಯೋಧರು ಮುಖಾಮುಖಿಯಾದಾಗ ಒಂದು ವೇಳೆ ಕದನ ವಿರಾಮದ ತೀರ್ಮಾನ ಕೈಗೊಂಡರೆ ಆನಂತರದ ಸಾವು ನೋವುಗಳನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಬಹುದು; ಅಂದರೆ ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಸಾಧ್ಯತೆಯೇ ಇಲ್ಲ. ಒಮ್ಮೆ ಅಣ್ವಸ್ತ್ರವನ್ನು ಬಿಟ್ಟ ಮೇಲೆ ಅದು ಗುರಿ ತಲುಪಿಯೇ ಬಿಡುತ್ತದೆ. ಅದು ಮಾಡುವ ನಾಶದ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ತಗ್ಗಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಮನುಷ್ಯನಿಗಿರುವ ಮರುಚಿಂತನೆಯ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಅಣ್ವಸ್ತ್ರಗಳು ಅಪಹರಿಸಿಬಿಡುತ್ತವೆ.

ಕೆಲವು ಅಣ್ವಸ್ತ್ರಗಳು ಹತ್ತು ಸಾವಿರ ಕಿಲೋಮೀಟರ್ ದೂರದವರೆಗೆ ಹೋಗಿ ಆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಪ್ರದೇಶವನ್ನು ನಾಶ ಮಾಡಬಲ್ಲವು. ದೃಗ್ಗೋಚರವಲ್ಲದ ಈ ಅಣ್ವಸ್ತ್ರದಾಳಿ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣದ 'ವಿಧಿಯ ಕಲ್ಪನೆ'ಯಷ್ಟೇ ಕಠೋರವಾದುದು. ಕಾಣದ ವಿಧಿಯ ಕೈವಾಡದಿಂದ ಯಾವಾಗ ಏನೂ ಬೇಕಾದರೂ ನಡೆಯಬಹುದೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯಂತೆ, ಕಾಣದ ಅಣ್ವಸ್ತ್ರ ಯಾವಾಗ ಯಾರನ್ನು ಬೇಕಾದರೂ ನಾಶಮಾಡಬಲ್ಲದೆಂಬ ನಿಜ, ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಸದಾ ಅಭದ್ರತೆಯಿಂದ ನರಳುವಂತೆ ಮಾಡಬಲ್ಲದು. ಅಣ್ವಸ್ತ್ರವು 'ಆಧುನಿಕ ವಿಧಿ'ಯಾಗುವ ಅಪಾಯವಿದ್ದೇ ಇದೆ. ಇದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಮೌಢ್ಯದ ಮೂಲಗಳಾದ ಅಭದ್ರತೆ, ಅಸಮಾನತೆಗಳನ್ನು ವಿಜ್ಞಾನದ ಅತ್ಯಂತ ಆಧುನಿಕ ಅಸ್ತ್ರವಾದ ಅಣ್ವಸ್ತ್ರವೂ ಪೋಷಿಸಿ, ಮೌಢ್ಯದ ಸಾಧನವೇ ಆಗುವುದು ವಿಜ್ಞಾನದ ವಿರೋಧಾಭಾಸ! ಇದೂ 'ವಿಧಿ'ಯಂತೆ ಆಗುವುದು ಎಂಥ ವಿಪರ್ಯಾಸ! ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೂ ನಾವು ಅಣ್ವಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಬೇಕು.

ಒಗ್ಗಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಶಾಂತಿ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಬೋಳೆ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲ ಅಥವಾ ಬೋಳೆ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಾಗಬಾರದು. ದೇಶ ದೇಶಗಳ ನಡುವೆ ಯುದ್ಧ ವಿರೋಧಿ ಶಾಂತಿ ಎಷ್ಟು ಅವಶ್ಯಕವೋ ದೇಶದೊಳಗೆ ಶೋಷಣೆ ವಿರೋಧಿ ಶಾಂತಿ ಅಷ್ಟೇ ಆವಶ್ಯಕ. ಶೋಷಣೆಯ ಮೂಲವಾದ ಅಶಾಂತಿಯ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಕಿತ್ತುಹಾಕಿ ಶಾಂತಿ ಸ್ಥಾಪಿಸುವುದು ನಮ್ಮ ದೇಶದ ಜರೂರು ಕ್ರಿಯೆಯಾಗಬೇಕು. ಸಮಾನತೆಯಿಂದ ಮೂಡುವ ಶಾಂತಿ ಸಮಾಜ ರಚನೆಯ ಪ್ರಮುಖ ಸಾಧನವಾಗಬಲ್ಲದು.

ದೇಶದ ಹೊರಗೆ ಯುದ್ಧ ವಿರೋಧಿ ಶಾಂತಿ ಮತ್ತು ದೇಶದೊಳಗೆ ಶೋಷಣೆ ವಿರೋಧಿ ಸಂಘರ್ಷದ ನಂತರ ನೆಲೆಸುವ ಶಾಂತಿ – ಈ ಎರಡನ್ನೂ ಒಟ್ಟಿಗೇ ಬಯಸೋಣ. ಶಾಂತಿಯನ್ನು 'ಮಂತ್ರ'ವಾಗಿಸದೆ ಜೀವನ ವಿಧಾನವೆಂದು ಭಾವಿಸೋಣ. ಆದರೆ ಈ ಜೀವನ ವಿಧಾನವು ಜಾತಿ – ವರ್ಗಗಳ ಸಮಾಜ ರಚನೆಯನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸುವುದರಿಂದ ಮಾತ್ರ ರೂಪುಗೊಳ್ಳಬಲ್ಲದು. ಆಗ ಲಭ್ಯವಾಗುವ ಶಾಂತಿ; ಸಮಾನತೆಗೆ ಸಮಸಮವಾಗಿ ಮೂಡುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ಬೇಕಾದ್ದು ಬೋಳೆ ಶಾಂತಿಯಲ್ಲ; ಸಮಾನತೆ ಮತ್ತು ಶಾಂತಿ.

ನಮ್ಮ ಗಣರಾಜ್ಯ ಎತ್ತ ಸಾಗಿದೆ?

೧೯೫೦ರ ಜನವರಿ ೨೬ರಂದು ಅನುಷ್ಠಾನಕ್ಕೆ ಬಂದ ನಮ್ಮ ಸಂವಿಧಾನದ ಪ್ರಕಾರ ನಮ್ಮ ದೇಶವು ಪ್ರಜಾಸತ್ತಾತ್ಮಕ ಗಣರಾಜ್ಯವಾಯಿತು. ಇದು ಇಂಡಿಯಾದ ರಾಜಕೀಯ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ಘಟ್ಟ; ಬ್ರಿಟಿಷರಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಗೊಳಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ನಮ್ಮ ದೇಶವು ತಾಂತ್ರಿಕವಾಗಿ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ವಿಧಿವಿಧಾನವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡ ಘಟ್ಟ. ಆದರೆ ಯಾವುದೇ ಗಣರಾಜ್ಯಕ್ಕೆ ತನ್ನ ತಾಂತ್ರಿಕ ನೆಲೆಯೊಂದೇ ಮೂಲ ಸತ್ವವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ತಾಂತ್ರಿಕ ನೆಲೆಯು ರಾಜಕೀಯ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುವ ಒಂದು ಸಾಧನ. ಈ ಸಾಧನವನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಲೇ ಅದನ್ನು ಮೀರಿದ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣ ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನು ತರದಿದ್ದರೆ ಈ ತಾಂತ್ರಿಕ ನೆಲೆಯು ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಯಾಗಿ ಬೇರು ಬಿಡುವುದಿಲ್ಲ. "ಈ ರಾಜಕೀಯ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವು ಆರ್ಥಿಕ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಮಾನತೆಯನ್ನು ತರಲು ವಿಫಲವಾದರೆ ಅನ್ಯಾಯಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದ ಜನ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನೇ ಬುಡಮೇಲು ಮಾಡಿಯಾರು" ಎಂಬ ಎಚ್ಚರಿಕೆಯ ಮಾತನ್ನು ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಆಡಿದಾಗ ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಳಜಿ ಎಂದರೆ ಸಮಗ್ರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದಲಾವಣೆ. ಈ ಬದಲಾವಣೆಯ ಸ್ವರೂಪ ಕುರಿತಂತೆ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಇರಬಹುದಾದರೂ ಗಣರಾಜ್ಯದ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣತೆ ಇರುವುದಂತೂ ಅನ್ಯಾಯಕ್ಕೊಳಗಾದವರಿಗೆ ನ್ಯಾಯ ದೊರಕಿಸುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ. ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೆ ಬೆಲೆ ತರುತ್ತ, ಅದರ ಬೇರುಗಳನ್ನು ಭದ್ರಮಾಡುತ್ತದೆ.

ಆದರೆ ನಮ್ಮ ಸಂವಿಧಾನವು ಮೂಲತಃ ತಾಂತ್ರಿಕ ನೆಲೆಯ ವ್ಯಾಪಕ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಒದಗಿಸಿದೆಯೇ ಹೊರತು, ರಾಜಕೀಯ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಸಂಕಲ್ಪದ ಒಳಚಿತ್ರವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿಲ್ಲ. ವಿಧಿ, ವಿಧಾನಗಳ ಈ ವ್ಯಾಪಕ ಸ್ವರೂಪವು ನಮ್ಮ ದೇಶದ ಆಧುನಿಕ ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಹೇರಳ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಒದಗಿಸುವ ಉದ್ದೇಶವನ್ನೇನೋ ಹೊಂದಿದೆ. ಅನಕ್ಷರತೆ – ಅಸಮಾನತೆಗಳು ಪ್ರಧಾನ ಲಕ್ಷಣವಾದ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಈ ಸಂವಿಧಾನಾತ್ಮಕ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಜನಪರವಾದ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನಾಗಿಸುವ ಕ್ರಿಯೆ ಒಂದು ಪ್ರಮುಖ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆಯಾಗಿದ್ದು ಇತರೆ ಅಂಶಗಳೊಂದಿಗೆ ಈ ಕ್ರಿಯೆಗೂ ಮುಕ್ತ ಅವಕಾಶವನ್ನು ನಮ್ಮ ಸಂವಿಧಾನವು ಒದಗಿಸಿದೆ. ಮುಕ್ತ ಅವಕಾಶ ಕಲ್ಪನೆಯ ಹಿಂದೆ ಬಿಡುಗಡೆಯ ಭಾವನೆಯೊಂದು ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತದೆಯೆಂಬುದು ನಿಜ. ನಮ್ಮ ಸಂವಿಧಾನದ ರಚನೆ ಮತ್ತು ಸ್ವೀಕಾರದ ಸಂದರ್ಭ ಈ ಭಾವನೆಯ ಜೊತೆಗೆ 'ಮುಕ್ತ ಬೌದ್ಧಿಕ ನೆಲೆ'ಯನ್ನೂ ಪಡೆದಿತ್ತೆನಿಸುತ್ತದೆ.

ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಚಳುವಳಿಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಎದ್ದು ಕಾಣಿಸಿದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಆರ್ಥಿಕ ಸಂಗತಿಗಳ ಕ್ರೋಡೀಕರಣ ನಡೆದು, ಅದರ ಫಲವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡ ರಾಜಕೀಯ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಒಳನೋಟಗಳನ್ನು ಸಂವಿಧಾನ ಒಳಗೊಳ್ಳಲಿಲ್ಲ. ಸ್ವದೇಶಿ ಸ್ವಾವಲಂಬನೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆ ಸಂವಿಧಾನದ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅಲ್ಲೀವರೆಗಿನ ಹೋರಾಟದ ಅನುಭವವು ಎರಡು ಪ್ರಮುಖ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಸಂವಿಧಾನದ ಭಾಗವನ್ನಾಗಿಸಿತು. ಒಂದು – ಈ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಜಾತ್ಯತೀತ ನೆಲೆಯೇ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದು. ಈ ಮೂಲಕ ಧರ್ಮನಿರಪೇಕ್ಷತೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿದ್ದು, ಇನ್ನೊಂದು – ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಆಚರಣೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತ ಮೀಸಲಾತಿಯ ಅವಕಾಶ ಒದಗಿಸಿದ್ದು. ಈ ಎರಡೂ ಅಂಶಗಳು ನಮ್ಮ ಸಂವಿಧಾನದ ಹಿಂದಿರುವ ರಾಜಕೀಯ ಸಂಕಲ್ಪದ ಸಂಕೇತಗಳು. ಆದರೆ ಇಂಥ ರಾಜಕೀಯ ಸಂಕಲ್ಪ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಲಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ರಾಜಕಾರಣಕ್ಕಿಂತ ನ್ಯಾಯಾಂಗದ ನೆಲೆ – ನೋಟಗಳನ್ನು ಪಡೆದ ಸಂವಿಧಾನವೊಂದು ರೂಪುಗೊಂಡು ಸ್ವೀಕಾರವಾಯಿತು. ಇದರಲ್ಲಿ ಆಡಳಿತ ನಡೆಸಲಿಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ತಾಂತ್ರಿಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದೇ ಪ್ರಧಾನ ಅಂಶವಾಯಿತು. ತಕರಾರುಗಳು ಎದ್ದಾಗ ಎದುರಿಸಬೇಕಾದ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ತೀವ್ರತೆ ಕಂಡುಬಂದಿತು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ನಮ್ಮ ಸಂವಿಧಾನವು ನ್ಯಾಯಾಂಗದ ನೋಟವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ – ಎಂದದ್ದು.

ನಮ್ಮ ನ್ಯಾಯಕಲ್ಪನೆಯ ಮಿತಿಯನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸಲು ಉತ್ತಮ ಉದಾಹರಣೆಯೆಂದರೆ 'ಸಾಮಾಜಿಕ ನ್ಯಾಯ'ದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ. ನ್ಯಾಯಾಂಗವೇ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಒದಗಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವೆಂಬ ಭರವಸೆಯ ವಾತಾವರಣ ಇದ್ದ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ 'ಸಾಮಾಜಿಕ ನ್ಯಾಯ'ವೆಂಬ ವಿಚಾರವೇ ಹುಟ್ಟುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಈ ವಿಚಾರದ ವ್ಯಾಪಕತೆಯು ನಮ್ಮ ಸಂವಿಧಾನದ ಇತಿಮಿತಿಗಳ ಮೇಲೂ ಬೆಳಕು ಚೆಲ್ಲುತ್ತದೆ, ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ರಾಜಕೀಯ ನೆಲೆಯ ಅಭಾವವನ್ನು ಎತ್ತಿ ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಸಂವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿರುವ ಮೂಲಭೂತ ಹಕ್ಕುಗಳು ಮತ್ತು ಸೂಚಿಸಿರುವ ನಿರ್ದೇಶಕ ತತ್ವಗಳು ರಾಜಕೀಯ ನೆಲೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿವೆಯೆಂಬುದು ನಿಜ. ಆದರೆ ಈ ಅಂಶಗಳು ಮುಕ್ತ ಸಮಾಜದ ಕಲ್ಪನೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಪಡೆದಿರುವುದರಿಂದ ಸಮಾಜದ ಸಕಲ ವರ್ಗಗಳಿಗೂ ಮುಕ್ತ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಒದಗಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಜನಪರ ಹೋರಾಟಗಳ ಮೂಲಕ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ರಾಜಕೀಯ ಶೈಲಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ಹೊಣೆ ಜನತೆಯ ಮೇಲೆ ಇದೆ. ಇಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಇದು ಪ್ರಜಾಸತ್ತಾತ್ಮಕವಾದದ್ದು. ಈ ಪ್ರಜಾಸತ್ತಾತ್ಮಕ ತಾಂತ್ರಿಕ ನೆಲೆಯ ಉಪಯೋಗದಿಂದ ರಾಜಕೀಯ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಬೆಳೆಸುವ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಒಂದು ಅವಕಾಶ ಒದಗಿದೆ. ಅದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಈ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುವ ಶಕ್ತಿಗಳಿಗೂ ಅವಕಾಶವಿದೆ. ಸರ್ವರಿಗೂ ಸಮಾನ ಅವಕಾಶ ಒದಗಿಸುವ ನಮ್ಮ ಸಂವಿಧಾನದ ಆಶಯಕ್ಕೆ (೧೪ನೇ ವಿಧಿ) ಮಿತಿಯೊದಗುವುದು ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೇ. ಕೆಲವು ಸಾಮಾಜಿಕ – ಆರ್ಥಿಕ ಸಂಗತಿಗಳ ಪ್ರಸ್ತಾಪವಿದ್ದರೂ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಚಳುವಳಿಯು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಬ್ರಿಟಿಷರನ್ನು

ಭಾರತದಿಂದ ತೊಲಗಿಸುವ ಒತ್ತಾಸೆ ಹೊಂದಿದ್ದು ಅಧಿಕಾರದ ಹಸ್ತಾಂತರವನ್ನು ಬಯಸಿದ್ದರಿಂದ, ರಾಜಕೀಯ ಕ್ರಾಂತಿಯಿಂದ ನಿರೀಕ್ಷಿಸುವ ಸಂವಿಧಾನದ ಶೈಲಿಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವುದು ಸರಿಯಾಗಲಾರದು. ಈ ಅರಿವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸತೊಡಗಿದಾಗ ನಮ್ಮ ಗಣರಾಜ್ಯದ ಕಲ್ಪನೆಯ ಹಿಂದೆ ಮುಕ್ತ ಸಮಾಜದ ಶೈಲಿಯೊಂದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. 'ಮುಕ್ತ ಸಮಾಜ' ಎನ್ನುವುದು ಬೂರ್ಜ್ವಾ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿದೆ. ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಹರ್ಬರ್ಟ್ ಅಪ್ತೇಕರ್ ಎಂಬ ರಾಜಕೀಯ ವಿಜ್ಞಾನಿಯು ಸೊಗಸಾಗಿ ಕ್ರೋಢೀಕರಿಸಿದ್ದಾರೆ. (The Nautre of Democracy, Freedom and Revolution ಎಂಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ).

(೧) ಬೂರ್ಜ್ವಾ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೆಂದರೆ ಮುಕ್ತವ್ಯಾಪಾರಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶ (೨)ಆರ್ಥಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಯ ತೊಡಗುವಿಕೆ ಒಂದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಸ್ವಾಭಾವಿಕ ಕ್ರಿಯೆ. (೩) ಇಂಥ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಸರ್ಕಾರಿ ನಿಯಂತ್ರಣ ಸಲ್ಲದೆಂಬ ಭಾವನೆ (೪) ಆದರೆ ಸರ್ಕಾರದ ಮೇಲೆ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಯ ನಿಯಂತ್ರಣ (೫) ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ರಾಜಕೀಯ ವಿಧಿವಿಧಾನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು; ಆರ್ಥಿಕತೆಗಲ್ಲ (೬) ಆರ್ಥಿಕ ಅಸಮಾನತೆ ಎನ್ನುವುದು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಒಂದು ಸಹಜ ಪರಿಣಾಮ; ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಸ್ವಾಭಾವಿಕ.

ಹೀಗೆ ಪಟ್ಟಿಮಾಡುವ ಹರ್ಬರ್ಟ್ ಅಪ್ತೇಕರ್ ಮತ್ತೊಂದು ಮುಖ್ಯ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ, "ಬೂರ್ಜ್ವಾ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ರಾಜಕೀಯವನ್ನು ಉಳ್ಳವರ ನಡುವಿನ ಹೋರಾಟವನ್ನಾಗಿ ನೋಡುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ಉಳ್ಳವರು ಮತ್ತು ಬಡವರ ನಡುವಿನ ಹೋರಾಟವನ್ನಾಗಿ ನೋಡುವುದಿಲ್ಲ"– ಇದು ಆತನ ಮಾತು. ಮುಕ್ತ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಮಾಡುವ ರಾಜಕೀಯ ನೆಲೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಇದೊಂದು ಗಮನಾರ್ಹ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ. ನಮ್ಮ ದೇಶವೂ ಇಂಥ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲೇ ಗಣರಾಜ್ಯವಾಗಿ ವಿವಿಧ ತಿರುವುಗಳಿಂದ ಹೊಸನೆಲೆಯ ಹುಡುಕಾಟದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿರುವುದರಿಂದ, ಬೂರ್ಜ್ವಾ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಗುಣಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸುವುದು ಉಪಯುಕ್ತವಾಗಬಹುದು.

ಮುಕ್ತದ್ವಾರದ ದನಿಯೆತ್ತಿದ ನಮ್ಮ ಗಣರಾಜ್ಯ ತನ್ನ ಆರ್ಥಿಕ ನೀತಿಯಲ್ಲೇ ತನ್ನೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಪ್ರಕಟಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಮತ್ತು ಖಾಸಗಿ ಸೆಕ್ಟರ್‌ಗಳೆರಡೂ ಚಲಾವಣೆಯಲ್ಲಿವೆ. ಖಾಸಗಿ ಒಡೆತನದಲ್ಲಿ ಉತ್ತಮ ಸೇವೆ ಸಿಗುತ್ತದೆಯೆಂಬ ಭಾವನೆ ನಮ್ಮ ಗಣರಾಜ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಚಲಿತವಾಗಿದೆ. ಉಳಿದ ವಿಚಾರಗಳೇನೇ ಇರಲಿ ಇಂದಿರಾಗಾಂಧಿಯವರ ಆಡಳಿತಾವಧಿಯಲ್ಲಿ, ೧೯೬೯ರಲ್ಲಿ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಒಡೆದ ನಂತರದ ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ, ಖಾಸಗಿ ಒಡೆತನಕ್ಕೆ ಪೆಟ್ಟುಕೊಡುವ ಪ್ರಬಲ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತು. ರಾಜಧನ ರದ್ದು, ಬ್ಯಾಂಕ್ ರಾಷ್ಟ್ರೀಕರಣದಂಥ ನಿರ್ಧಾರಗಳು ತಲ್ಲಣ ಉಂಟು ಮಾಡಿದವು.

ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಇವು ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಗತಿಪರ ನಿರ್ಧಾರಗಳು. ಇಲ್ಲಿ ತಲ್ಲಣಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದವರು ಉಳ್ಳವರೆ ಹೊರತು ಬಡವರಲ್ಲ. ಬ್ಯಾಂಕ್ ರಾಷ್ಟ್ರೀಕರಣದ ಕೆಲಕಾಲದಲ್ಲೇ 'ಬ್ಯಾಂಕು'ಗಳ ಸೇವೆ ಸರಿಯಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಕೂಗು ಎದ್ದಿತು. ಸರ್ಕಾರಿ ನೌಕರರ ಕೆಲಸಗಳ್ಳತನವು ಗಮನಾರ್ಹ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಇರಬಹುದಾದರೂ ಬ್ಯಾಂಕುಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಎದ್ದ ಈ ಕೂಗು ಖಾಸಗಿ ಒಡೆತನದ ನೆಲೆಯಿಂದ ಹೊರಟಿದ್ದು ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು. ತಮ್ಮ ಹಿಡಿತ ತಪ್ಪಿದ್ದರಿಂದಲೇ ಸಣ್ಣಪುಟ್ಟ ತಪ್ಪುಗಳನ್ನೂ ದೊಡ್ಡದು ಮಾಡಿ ಪ್ರಚಾರ ಮಾಡಲಾಯಿತು.

ಇಷ್ಟಕ್ಕೂ ಈ 'ಸೇವೆ' ಎಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೇ ಗಣರಾಜ್ಯಕ್ಕೆ ಅವಮಾನಕರವಾದುದು. ಬ್ಯಾಂಕ್ ರಾಷ್ಟ್ರೀಕರಣವಾದ ಮೇಲೆ ಒಳ್ಳೆಯ ಕೆಲಸ ನಡೆಯುತ್ತಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಾಗದೆ ಒಳ್ಳೆಯ ಸೇವೆ ಸಲ್ಲುತ್ತಿಲ್ಲ ಎಂದು ಆರೋಪಿಸಿದ್ದು ಎಂಥ ಮಾನಸಿಕ ನೆಲೆಯಿಂದ ಎಂಬುದನ್ನು ಯೋಚಿಸಿ. ಪ್ರಾಚೀನ ರಾಜಶಾಹಿ ಪ್ರೇರಿತ ಆಧುನಿಕ ಪಾಳ್ಳೇಗಾರಿ ಮತ್ತು ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಮನಸ್ಸುಗಳು ಅನ್ಯರಿಂದ ಸದಾ ಸೇವೆಯನ್ನು ಬಯಸುತ್ತವೆ. ಬಾಗಿಲಲ್ಲೇ ಬಾಗಿದ ಬೆನ್ನು ಮತ್ತು ಮಂದಹಾಸದ ಮುಖಗಳನ್ನು ನಿರೀಕ್ಷಿಸುತ್ತವೆ. ಆಗುವ 'ಕೆಲಸ'ಕ್ಕಿಂತ ಮಾಡುವ ಸೇವೆ ಇವರಿಗೆ ಮುಖ್ಯ. ಗಣರಾಜ್ಯವೊಂದರಲ್ಲಿ ನೌಕರನು ನಿಷ್ಠೆಯಿಂದ ತನ್ನ ಕೆಲಸ ಮಾಡಬೇಕು, ಸೇವೆ ಮಾಡಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಜನರು ಆತನಿಂದ ಕೆಲಸವನ್ನು ನಿರೀಕ್ಷಿಸಬೇಕು; ಸೇವೆಯನ್ನಲ್ಲ. ಆದರೆ ನಾವಿಂದು ಕೆಲಸ ಮತ್ತು ಸೇವೆ ಎರಡನ್ನೂ ಒಂದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಒಂದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡುವಂತೆ ನಮ್ಮ ಮಾನಸಿಕ ನೆಲೆಯನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಲಾಗಿದೆ. ಕೆಲಸವನ್ನೇ ಸೇವೆಯೆಂದು ಕರೆಯುವ ದೃಷ್ಟಿ ಒಂದು ಕಡೆಗಿದ್ದರೆ, 'ಸೇವೆ' ಸಲ್ಲಿಸಬೇಕೆಂದು ಒತ್ತಾಯಿಸುವ ಅಪೇಕ್ಷೆ ಖಾಸಗಿ ಒಡೆತನದ ಮನಸ್ಥಿತಿಯಿಂದ ಬರುತ್ತಿದೆ; ಇದು ರಾಜಶಾಹಿ ಮತ್ತು ಪಾಳ್ಳೇಗಾರಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯ ಅಪೇಕ್ಷೆ. ಈಗ ಆಧುನಿಕ ಮಾದರಿಗಳ ಮುಖಾಂತರ 'ಸೇವೆ'ಯು ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಮುಖ ಹೊತ್ತುಕೊಂಡು ಬಂದಿದೆ. ಅಂದರೆ ನಮಗೆ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ಪರಿಭಾಷೆಯೊಂದು ಇನ್ನೂ ಖಚಿತವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ 'ಕೆಲಸ'ವನ್ನು 'ಸೇವೆ' ಎನ್ನುತ್ತೇವೆ. ಖಚಿತ ಪ್ರಜಾಸತ್ತಾತ್ಮಕ ಪರಿಭಾಷೆ ರೂಪುಗೊಂಡಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿಲ್ಲ ಎಂಬುದರ ಅರ್ಥ ನಾವಿನ್ನೂ ನೈಜ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿಲ್ಲ ಎಂಬುದೇ ಆಗಿದೆ. ಹಳೆಯ ರಾಜ್ಯವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಪಳೆಯುಳಿಕೆಗಳನ್ನುಳ್ಳ 'ಪಾಳ್ಳೇಗಾರಿ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ' ನಮ್ಮಲ್ಲಿದೆ. ಈ ಪಾಳ್ಳೇಗಾರಿ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ (Feudal Democracy) ಮನಸ್ಸು ಅನ್ಯರಿಂದ 'ಸೇವೆ'ಯನ್ನು ಬಯಸುತ್ತದೆ. ಸೇವೆ ಮಾಡುವ ಮತ್ತು ಸೇವೆ ಮಾಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ವರ್ಗ ವಿಭಜನೆಯನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುತ್ತದೆ.

ನಮ್ಮ ಗಣರಾಜ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಚೀನ ರಾಜ್ಯವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಪಾಳ್ಳೇಗಾರಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಆಧುನಿಕ ರಾಜಕೀಯ ಮುಖದ ಮೂಲಕವೂ ಉಳಿದುಕೊಂಡು ಬರುತ್ತಿರುವುದಕ್ಕೆ ವ್ಯಕ್ತಿಪ್ರಧಾನ ರಾಜಕೀಯ ಒಂದು ಉತ್ತಮ ಉದಾಹರಣೆ. ಆಧುನಿಕ ರಾಜಕಾರಣದ ಪ್ರಮುಖ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಎಂದರೆ ರಾಜಕೀಯ ಪಕ್ಷಗಳ ಉದಯ. ಇದನ್ನು ರಾಜಕೀಯ

ವಿಜ್ಞಾನಿ ಸಾಮ್ಯುಯಲ್ ಹಂಟಿಂಗ್‌ಟನ್ ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ, "ರಾಜಕೀಯ ಆಧುನೀಕರಣ ಮೂಲಭೂತ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಹಳ್ಳಿ ಪಟ್ಟಣಗಳನ್ನೂ ದಾಟಿ ವಿವಿಧ ಸಾಮಾಜಿಕ ಗುಂಪುಗಳು ರಾಜಕೀಯದಲ್ಲಿ ಪಾಲ್ಗೊಳ್ಳುವಂತೆ ಆದದ್ದು. ಇದರಿಂದ ರಾಜಕೀಯ ಪಕ್ಷಗಳಂಥ ರಾಜಕೀಯ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ಬೆಳೆದು ಈ ಪಾಲ್ಗೊಳ್ಳುವಿಕೆಯನ್ನು ಸಂಘಟಿಸುವಂತಾಯಿತು." ಹೀಗೆ ರಾಜಕೀಯ ಆಧುನೀಕರಣದಿಂದ ರಾಜಕೀಯ ಪಕ್ಷಗಳು ಬೆಳೆದು ಬಂದದ್ದಲ್ಲದೆ ಇನ್ನೊಂದು ಮುಖ್ಯ ಸಂಗತಿಯು ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯಾಪ್ತಿಗೆ ಬಂತು. ಹಂಟಿಂಗ್‌ಟನ್ ಹೇಳುವಂತೆ "ಎಲ್ಲ ಸಾಮಾಜಿಕ ಗುಂಪುಗಳು – ಅಂದರೆ, ಹಳೆಯ, ಹೊಸ, ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ, ಆಧುನಿಕ – ಎಲ್ಲವೂ ಸಮೂಹಗಳಾಗಿ ಜಾಗೃತಗೊಂಡು ಇನ್ನೊಂದು ಸಮೂಹಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ತಂತಮ್ಮ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳನ್ನು ರಕ್ಷಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ."

ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಬಲಶಾಲಿಯಾದ ಸಮೂಹ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ತನ್ನ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ರಕ್ಷಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಗಣರಾಜ್ಯದಲ್ಲಿ ಸರ್ಕಾರವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಇದು ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಕುಗ್ಗಿಸುತ್ತದೆಯಾದರೂ ಆ ದಿಕ್ಕಿನತ್ತ ಒತ್ತು ಬೀಳದಂತೆ ಎಚ್ಚರವಹಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಎಲ್ಲವೂ 'ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ಅನಿವಾರ್ಯ'ಗಳೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವ ವಾತಾವರಣ ನಿರ್ಮಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಪಾಳೇಗಾರಿ ವ್ಯಕ್ತಿ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯತೆ ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತದೆಯಾದರೂ ಇದನ್ನೂ ಸ್ವಾಭಾವಿಕ ಅನಿವಾರ್ಯವೆಂಬಂತೆ ಪ್ರಚುರಪಡಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ನಮ್ಮ ಗಣರಾಜ್ಯದಲ್ಲಿ ರಾಜಕೀಯ ಪಕ್ಷಗಳು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕತೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿ, ರೂಢಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಿಯೆಗಿಂತ ಹೀರೋಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿ ವಿಜೃಂಭಿಸುವ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಶಾಮೀಲಾಗುತ್ತದೆ. ರಾಜಶಾಹಿ, ಪಾಳೇಗಾರಿ ಪದ್ಧತಿಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯುಳ್ಳ ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸು ಅದರಿಂದ ಇನ್ನೂ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬಿಡುಗಡೆ ಹೊಂದಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ, ಆಧುನಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಿಂದ ನಮ್ಮ ಸಮಾಜದ ಆರ್ಥಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳು ಸ್ವಲ್ಪ ಬದಲಾಗಿದ್ದರೂ, ಖಾಸಗಿ ಒಡೆತನ ಮತ್ತು ನಿಯಂತ್ರಣಗಳು ಬಲವಾಗಿಯೇ ಇವೆ. ಸಂವಿಧಾನದ ಆಸ್ತಿಯ ಹಕ್ಕು ಉಳ್ಳವರಿಗೆ 'ವರ'ವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿದೆ. ಆಸ್ತಿವಂತರು ದೇಶದ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಮೇಲೆ ಹಿಡಿತ ಸಾಧಿಸಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಆರ್ಥಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ತಮ್ಮ ಪರವಾಗಿ ಒಗ್ಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ.

ಖಾಸಗಿ ಒಡೆತನ ಎನ್ನುವುದು ವ್ಯಕ್ತಿಪ್ರಧಾನ ನೆಲೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಂದಿನ ನಮ್ಮ ಗಣರಾಜ್ಯದಲ್ಲಿ ಖಾಸಗಿ ಆಸ್ತಿಯ ವಿಸ್ತರಣೆ, ವ್ಯಕ್ತಿಪ್ರಧಾನ ರಾಜಕಾರಣ– ಎರಡೂ ವಿಜೃಂಭಿಸುತ್ತಿವೆ. ವಿವಿಧ ಮಾಧ್ಯಮಗಳು ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲೇ ಇಂಥ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಪೋಷಿಸುತ್ತಿವೆ. ಇದು ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ನಡೆಯುತ್ತಿದೆಯೆಂದರೆ ಮಧ್ಯಪಂಥೀಯ ಪಕ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಆಂತರಿಕ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವವೆನ್ನುವುದು ಉಳಿದಿಲ್ಲ; ಮುಖ್ಯಮಂತ್ರಿ, ಪ್ರಧಾನಮಂತ್ರಿಗಳ ಆಯ್ಕೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ಸಾಗಲೀ ಜನತಾದಳವಾಗಲಿ ರಹಸ್ಯ ಮತದಾನವನ್ನು ಅನುಸರಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ. ರಹಸ್ಯ ಮತದಾನದ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಒತ್ತಾಯಿಸುವವರು ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿಪ್ರಾಧಾನ್ಯತೆಯನ್ನು ಖಂಡಿಸುವರು (ಈ

ಎರಡೂ ಪಕ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಮಾಧ್ಯಮಗಳಲ್ಲಿ) ಖಳನಾಯಕರಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತಾರೆ! ಇಷ್ಟಾದರೂ ನಮ್ಮದು ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ರಾಷ್ಟ್ರ ! ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಹಾಗಿರಲಿ, ತಾಂತ್ರಿಕತೆಯನ್ನೂ ಪೂರೈಸಲಾಗದೆ 'ಸರ್ವಾನುಮತ'ದ ಸೋಗಿನಲ್ಲಿ ಸೊರಗಿ ಹೋಗುತ್ತಿರುವ ಇಂಥ ರಾಜಕೀಯ ಪಕ್ಷಗಳು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ನೋಟಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಕೇಂದ್ರಪ್ರಜ್ಞೆಯಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮಾತು ದೂರವೇ ಉಳಿದಿದೆ. ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕತೆಯ ಕೇಂದ್ರಪ್ರಜ್ಞೆಯುಳ್ಳ ಪಕ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಎಡಪಂಥೀಯತೆ ಕಂಡಕೂಡಲೇ ಕೆಂಡವಾಗುವ ಕಣ್ಣುಗಳು ನಮ್ಮಲ್ಲಿವೆ. ಎಡಪಂಥೀಯತೆಯೋ ಬಲಪಂಥೀಯತೆಯೋ ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಸಂಘರ್ಷದ ನೆಲೆಯನ್ನಾದರೂ ಕಾಣಬೇಕೆಂಬ ಹಂಬಲ ನಮ್ಮ ಅನೇಕ ಬುದ್ಧಿವಂತರಿಗೆ ಇಲ್ಲ: ನಮ್ಮ ಮಾಧ್ಯಮಗಳಿಗೂ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕತೆಯಲ್ಲಿ 'ರೋಚಕತೆ' ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ತಾತ್ವಿಕತೆಯೆನ್ನುವುದೇ ಶುಷ್ಕವಾಗಿ ಕಾಣುವ ಮನಸ್ಥಿತಿಯೊಂದು ನಿರ್ಮಾಣವಾಗುತ್ತಿರುವದು, ನಿಜಕ್ಕೂ ಅನಾರೋಗ್ಯಕರವಾದುದು. ಇಂಥ ಅನಾರೋಗ್ಯಕರ ಮನಸ್ಸಿನ ಹಿಂದೆ ಯಥಾಪ್ರಕಾರ ನಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ– ಆರ್ಥಿಕ ನೆಲೆಗಳ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸೆಳೆತವಿರುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿವೈಭವೀಕರಣಕ್ಕೆ ಒತ್ತೆಯಾಳಾಗುವ ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಮೆದುಳುಗಳು ಪ್ರಜಾಸತ್ತಾತ್ಮಕ ಮೌಲ್ಯದ ಮಾತನ್ನೇ ಬಾಯಿಪಾಠ ಒಪ್ಪಿಸುವುದು ಎಂಥ ವಿಪರ್ಯಾಸ !

ನಿಜ, ಯಾವುದೇ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ನಾಯಕತ್ವ ಬೇಕು. ಆದರೆ ಪಕ್ಷದಿಂದ ನಾಯಕತ್ವವೊ ನಾಯಕತ್ವದಿಂದ ಪಕ್ಷವೊ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿನ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಪಕ್ಷ ಮತ್ತು ಪಕ್ಷದ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾಗಿ ನಾಯಕನಿರಬೇಕೇ ಹೊರತು ನಾಯಕನೇ ಸರ್ವಸ್ವವಾಗಿ ಆತನಿಂದಲೇ ಪಕ್ಷ–ಎಂಬಂಥ ಸ್ಥಿತಿ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗುವುದು ಅಪಾಯಕರ.

ನಮ್ಮ ಗಣರಾಜ್ಯದಲ್ಲಾದ ಇನ್ನೊಂದು ಅನಾರೋಗ್ಯಕರ ಬೆಳವಣಿಗೆಯೆಂದರೆ ಪಕ್ಷಕ್ಕಿಂತ ಸರ್ಕಾರವೇ ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದು. ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಪಕ್ಷವೊಂದು ಬಹುಮತ ಪಡೆದು ಸರ್ಕಾರವನ್ನು ರಚಿಸಿದಾಗ ಪಕ್ಷದ ನಿರ್ದೇಶನಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ಕಾರ್ಯ ನಿರ್ವಹಿಸುವ ಹೊಣೆ ಸರ್ಕಾರದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಜನರು ಪಕ್ಷವನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಸರ್ಕಾರದ ರಚನೆಯಾದ ಕೂಡಲೇ ಮುಖ್ಯಮಂತ್ರಿ ಅಥವಾ ಪ್ರಧಾನಮಂತ್ರಿಯು ತನ್ನ ಪಕ್ಷದ ಪ್ರತಿ ವಹಿವಾಟಿನ ಮೇಲೂ ನಿಯಂತ್ರಣ ಸಾಧಿಸಿ ಬಿಡುತ್ತಾನೆ. ಪಕ್ಷದ ಅಧ್ಯಕ್ಷ ಮತ್ತಿತರ ಪದಾಧಿಕಾರಿಗಳಿಗೆ ತಾಂತ್ರಿಕ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಮಾತ್ರ ಇರುತ್ತದೆ. ಅಧಿಕಾರಕೇಂದ್ರಿತ ರಾಜಕೀಯದ ಅಪಾಯಕಾರಿ ಮುಖಕ್ಕೆ ಇನ್ನೊಂದು ಉದಾಹರಣೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಪಾಳ್ಳೇಗಾರಿ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆಯೂ ಹೌದು. ಚುನಾವಣೆ ಮುಂತಾದ ತಾಂತ್ರಿಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಪೂರೈಸುವುದರಿಂದ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವವಾಗಿಯೂ, ಸಾಮಾಜಿಕ– ಆರ್ಥಿಕ ನೆಲೆ ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರಕೇಂದ್ರಿತ ರಾಜಕೀಯದಿಂದ ಪಾಳ್ಳೇಗಾರಿ ಸ್ವರೂಪದ್ದಾಗಿಯೂ, ಇರುವ ಈ ಗಣರಾಜ್ಯದಲ್ಲಿ, ಮೂಲಭೂತ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಗೌಣವಾಗಿ, ಮೇಲ್ಸ್ತರದ ತೊಡಕುಗಳೇ ಸವಾಲುಗಳೆಂಬಂತೆ ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾಗುತ್ತವೆ. ಈ ನನ್ನ ಮಾತಿಗೆ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿ ಕೆಲವು ವಿರೋಧ ಪಕ್ಷಗಳು 'ವಂಶಾಡಳಿತ ವಿರೋಧ'ವನ್ನು ದೊಡ್ಡ ಸವಾಲೆಂಬಂತೆ

ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಜವಹರಲಾಲ್ ನೆಹರೂ ಅವರ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಇದ್ದುದರಿಂದ ಇಂದಿರಾಗಾಂಧಿಯವರಿಗೆ, ಇಂದಿರಾಗಾಂಧಿಯವರಿಂದ ರಾಜೀವ್ ಗಾಂಧಿಯವರಿಗೆ ವಿಶೇಷ ರಾಜಕೀಯ ಸೌಲಭ್ಯ, ಸವಲತ್ತು ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರಗಳು ಲಭ್ಯವಾದವು ನಿಜ.

ಆದರೆ ಇವರು ಇಂಥವರ ಮಕ್ಕಳು ಎಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ರಾಜಕೀಯ ಅಧಿಕಾರ ಪಡೆಯಬಾರದೆಂದು ಹೇಳುವಂತಿಲ್ಲ. ಸೂಕ್ತ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ರಾಜಕೀಯ ಅಧಿಕಾರ ಪಡೆಯಬೇಕೆಂದು ನಾವು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಬಹುದಷ್ಟೆ. ಹೇಳುವಾಗಲೂ ನಾವು ತಾಂತ್ರಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಂದ ಇಕ್ಕಟ್ಟಿಗೆ ಸಿಕ್ಕಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ವಂಶಾಡಳಿತ ವಿರೋಧ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ನೈತಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಪಕ್ಷದ ಆಂತರಿಕ ವಿಚಾರವಾಗಿ ನಾಯಕತ್ವದ ವಿಷಯವನ್ನು ನಾವು ನೋಡುವುದೇ ಹೆಚ್ಚು ಸೂಕ್ತವಾದುದು. ಆ ಪಕ್ಷದ ಆಂತರಿಕ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟು ಮತ್ತು ಕೆಲವು ಆಸಕ್ತರ ಆಕಾಂಕ್ಷೆಗಳ ಫಲವಾಗಿ ಒಂದೇ ವಂಶಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ನಾಯಕರು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿದ್ದರೆ ಅದನ್ನೇ ಇತರೆ ಪಕ್ಷಗಳು ದೊಡ್ಡ ಸವಾಲೆಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ವಂಶಾಡಳಿತ ವಿರೋಧ ಮಾಡುವುದೇ ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದು, ಮೂಲಭೂತ ಭಿನ್ನ ನೆಲೆಗಳು ಇಲ್ಲದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಎನ್ನುವುದು ನನಗಿಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ. ಕಾಂಗ್ರೆಸ್, ಜನತಾದಳ(ಪಕ್ಷ)– ಇಂಥ ಮಧ್ಯ ಪಂಥೀಯ ಪಕ್ಷಗಳ ರಾಜಕೀಯ ನೆಲೆ–ನಿಲುವುಗಳು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿಲ್ಲ. ಮೇಲ್ಮೈಲಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನತೆ ಕಾಣಿಸಬಹುದಾದರೂ ಉಳಿದಂತೆ ಒಡೆದು ಕಾಣುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಕಂಡುಬರುವ ಒಂದೇ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೆಂದರೆ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್‌ನಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ವಂಶದವರಿಗೆ ನಾಯಕತ್ವ ಸಿಗುತ್ತಾ ಬಂದದ್ದು ಸರಿ, ಅದೇ ಇತರರಿಗೆ ದೊಡ್ಡ ಸವಾಲು ಎಂಬಂತಾಯಿತು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ನಿಜವಾದ ಸವಾಲೆಂದರೆ ಈ ಗಣರಾಜ್ಯದ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ ಬದಲಾವಣೆ ಮತ್ತು ಈ ಮೂಲಕ ಸಮಾನತೆಯ ಸಮಾಜದ ನಿರ್ಮಾಣ. ಆದರೆ ಇತರೆ ಮಧ್ಯಪಂಥೀಯ ಪಕ್ಷಗಳಿಗೆ ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯ ಚಿಂತನೆಯಾಗಲಿ, ಕಾರ್ಯಕ್ರಮವಾಗಲಿ ದೃಢವಾಗಿ ಇಲ್ಲವಾದ ಕಾರಣ ಅಧಿಕಾರಗಳಿಸಲು ಅಡ್ಡವಾಗಿ ಕಂಡ ಇಂದಿರಾಗಾಂಧಿ, ರಾಜೀವ್‌ಗಾಂಧಿಯವರು ಒಂದು ವಂಶದ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಾಗಿ ಸವಾಲೆಂಬಂತಾದರು. ಇಂದಿರಾಗಾಂಧಿಯವರು ಇದ್ದುದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಗತಿಪರ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಅನುಷ್ಠಾನಕ್ಕೆ ತರುತ್ತ ಅಧಿಕಾರದಲ್ಲುಳಿಯಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಆ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಪರ್ಯಾಯ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮ ಕೊಡುವುದು ಕಷ್ಟವಾಗಿ ಈ ಪಕ್ಷಗಳು ವಂಶಾಡಳಿತ ವಿರೋಧಕ್ಕೆ ಗಂಟುಬಿದ್ದವು. ಪಾಳೇಗಾರಿ ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೆ ಸೇವೆ ಸಲ್ಲಿಸಿದ ಪರಂಪರೆಯುಳ್ಳ ನಮ್ಮ ದೇಶದ ಜನತೆಗೆ ವಂಶಾಡಳಿತ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ತೊಡಕಾಗಿ ಕಾಣಿಸಲಿಲ್ಲ. ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನತೆಗೆ ಬದುಕಿನ ಬವಣೆಯೇ ಪ್ರಮುಖ ಸವಾಲಾಗಿದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ತಮಗಾದ ಅಲ್ಪಸ್ವಲ್ಪ ಅನುಕೂಲಕ್ಕಾಗಿ ಅವರು ವ್ಯಕ್ತಿ ಆರಾಧನೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದರು. ಇಂಥ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿದ ಕೆಲ ಬುದ್ಧಿವಂತರು ಮತ್ತು ಮಾಧ್ಯಮಗಳು ಸಹ ವಿರೋಧಪಕ್ಷಗಳ ನಲೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿ ಆರಾಧನೆಗೆ ತೊಡಗಿದ್ದು ಒಂದು

ವಿರೋಧಾಭಾಸವೇ ಸರಿ! ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಬಹುಪಾಲು ಅಕ್ಷರಸ್ಥರು ಮತ್ತು ಅನಕ್ಷರಸ್ಥರಲ್ಲಿ ಈ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಂತೆ ಅಗಾಧ ಅಂತರವೇನೂ ಕಾಣುತ್ತಿಲ್ಲ. ಅನಕ್ಷರಸ್ಥರು ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಕುರಿತು ಮಾತೇ ಆಡುವುದಿಲ್ಲ. ಅಕ್ಷರಸ್ಥರು ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ಮಾತಾಡುತ್ತಲೇ ಅದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುವುದು ನಿಂತಿಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಬಲವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಆರ್ಥಿಕ ಬದಲಾವಣೆಯಾಗದೆ, ಈ ಮೂಲಕ ಸಮಾನತೆಯತ್ತ ಸಾಗುವ ಹೆಜ್ಜೆ ಗಟ್ಟಿಯಾಗದೆ, ಈ ದ್ವಂದ್ವಗಳು ನೀಗುವುದಿಲ್ಲ; ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ಮೂಲ ಆಶಯ ಅನುಷ್ಠಾನಗೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿಯವರಗೆ ಈ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಕೆಲಸ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವಂತಿಲ್ಲ.

ನಮ್ಮ ಗಣರಾಜ್ಯದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಆರ್ಥಿಕ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗಳು ಮೇಲಿನ ಮಾತುಗಳಿಗೆ ಪುಷ್ಟಿಕೊಡುತ್ತವೆ. ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಪ್ರಗತಿಯೇ ಆಗಿಲ್ಲವೆಂದರೆ ಅದು ಹಸಿ ಸುಳ್ಳಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ಪ್ರಗತಿಯು ಅಧಿಕಾರದ ಒಂದು ಯಾಂತ್ರಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿ ನಡೆಯಿತೇ ಹೊರತು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ, ದೃಢ ರಾಜಕೀಯ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮವಾಗಿ ನಡೆಯಲಿಲ್ಲ. ಉಳಿದಂತೆ ಏನೇ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯವಿರಲಿ ಪ್ರಗತಿಯ ತೀವ್ರತೆ ಎರಡು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗಿದೆ ಎನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಒಂದು ನೆಹರು ಅವರ ಔದ್ಯಮೀಕರಣದ ಕ್ರಿಯೆ; ಎರಡು– ಇಂದಿರಾಗಾಂಧಿಯವರು 'ಗರೀಬಿ ಹಟಾವೋ' ಘೋಷಣೆಯ ಹಿಂದೆಯೇ ಹಾಕಿಕೊಂಡ ಪ್ರಗತಿಪರ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳು. ಈ ಎರಡೂ ಸಂದರ್ಭಗಳು ಕೆಟ್ಟದ್ದನ್ನೂ ಕೊಡುವುದರ ಜೊತೆಗೆ ನಮ್ಮ ಕನಸುಗಳು ಬತ್ತದಂತೆಯೂ ನೋಡಿಕೊಂಡಿವೆ. ಒಂದು ಕಡೆ ಔದ್ಯಮೀಕರಣದ ಅತಿರೇಕ ಕಂಡುಬಂತು. ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆ ಪ್ರಗತಿಪರ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳು ಅಧಿಕಾರದಲ್ಲುಳಿಯುವ ತಂತ್ರಗಳಾದವು. ಇಷ್ಟಾದರೂ ಈ ಎರಡೂ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ದೇಶದ ಅನೇಕರ ಆಸೆ, ಆಕಾಂಕ್ಷೆಗಳಿಗೆ ಬದುಕಬಹುದೆಂಬ ಭರವಸೆಗೆ, ಕನಸಿನ ಸ್ಪರ್ಶ ಸಿಕ್ಕಿತು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ತುರ್ತುಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಹೇರಿದರೂ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ಅದನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿದರೂ ಇಂದಿರಾಗಾಂಧಿ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ಪ್ರೀತಿ ವಿಶ್ವಾಸವನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣ ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳಲಿಲ್ಲ. ಇಷ್ಟಾಗಿಯೂ ನಮ್ಮ ದೇಶದ ಸ್ಥಿತಿ ಆಶಾದಾಯಕವಾಗಿಲ್ಲ; ಸಾಮಾಜಿಕ – ಆರ್ಥಿಕ ಅಸಮಾನತೆಯ ಅಂತರ ಕಡಿಮೆಯಾಗಿಲ್ಲ, ಬದಲಾಗಿ ಬಂಡವಾಳಗಾರರ ಸಂಪತ್ತು ಬೆಳೆಯುತ್ತಲೇ ಇದೆ. ರಾಜಕೀಯ ಆಧುನಿಕತೆಯಿಂದ ಹಳ್ಳಿಗಳ ಪಾಳ್ಳೇಗಾರಿ ಭೂಮಾಲೀಕ ವರ್ಗವು ಅಧಿಕಾರ ಗಳಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದಲ್ಲಿ ಪಾಲ್ಗೊಂಡು ಯಶಸ್ವಿಯಾಗುತ್ತಿರುವಂತೆ, ಆಧುನಿಕ ಬಂಡವಾಳಗಾರರು ಔದ್ಯಮೀಕರಣದ ಲಾಭ ಪಡೆಯುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಸಾಂಕೇತಿಕವಾಗಿ ಉದಾಹರಿಸುವುದಾದರೆ– ಬಿರ್ಲಾ ಅವರ ಬಂಡವಾಳ ೧೯೫೦ರಲ್ಲಿ ೧೫೦ ಕೋಟಿಗಳಿದ್ದದ್ದು ೧೯೬೬ರಲ್ಲಿ ೪೫೮ ಕೋಟಿಯಾಗಿ, ೧೯೭೬ರಲ್ಲಿ ೧೦೫೬ ಕೋಟಿಯಾಗಿ ೧೯೮೪ರ ವೇಳೆಗೆ ೨೪೦೦ ಕೋಟಿ ರೂಪಾಯಿಗಳಾಗಿತ್ತು. ನಮ್ಮ ಕೇಂದ್ರ ಸರ್ಕಾರದ ಬಜೆಟ್‌ನ ಖೋತಾ ಲೆಕ್ಕವು ಮೇಲ್ಕಂಡ ಇಸವಿಗಳ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ೫೩೨ ಕೋಟಿ, ೯೪೮ ಕೋಟಿ, ೧೧೩೩ ಕೋಟಿ ಮತ್ತು ೨೦೬೦ ಕೋಟಿಯಷ್ಟಾಗಿತ್ತು. ಈಗ ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚಾಗಿದೆ, ಬಂಡವಾಳಗಾರರ ಬಂಡವಾಳವೂ

ಹೆಚ್ಚಾಗಿದೆ. ಇವರ ಬಂಡವಾಳ ಹೆಚ್ಚಾಗುತ್ತಿದ್ದರೆ ಸರ್ಕಾರದ ಸಂಪನ್ಮೂಲ ಖೋತಾ ಆಗುತ್ತಿದೆ ! ಜೊತೆಗೆ ಒಂದು ಅಂದಾಜಿನ ಪ್ರಕಾರ ನಮ್ಮ ಗಣರಾಜ್ಯದಲ್ಲಿ ಈಗ ೪೦,೦೦೦ ಕೋಟಿ ರೂಪಾಯಿಗಳಷ್ಟು ಕಪ್ಪುಹಣವಿದೆ. ಇಷ್ಟಾಗಿಯೂ ನಮ್ಮದು ಬಡದೇಶ; ಬಡತನಕ್ಕೆ ಬರವಿಲ್ಲದ ದೇಶ !

ಇನ್ನು ಗ್ರಾಮೀಣ ಭಾರತಕ್ಕೆ ಬಂದರೆ ಸರ್ಕಾರಿ ಲೆಕ್ಕದ ಪ್ರಕಾರವೇ ನಮ್ಮ ದೇಶದಲ್ಲಿ– ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ರಾಷ್ಟ್ರದಲ್ಲಿ –೨೨ ಲಕ್ಷ ಜನ ಜೀತಗಾರರಿದ್ದಾರೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಕರ್ನಾಟಕದ ಪಾಲು ಒಂದು ಲಕ್ಷ ತೊಂಭತ್ತು ಸಾವಿರ. ಈ ದೇಶದಲ್ಲಿ ೧೯೮೨ ರಲ್ಲಿ ೫೭೧ ಜನ ದಲಿತರ ಕೊಲೆ ಆದರೆ ೧೯೮೨ರಲ್ಲಿ ೬೩೩ ಮತ್ತು ೧೯೮೩ ರಲ್ಲಿ ೬೮೩ ದಲಿತರ ಕೊಲೆಯಾಗಿದೆ. ೧೯೮೮ರ ಅಂಕಿಅಂಶದ ಪ್ರಕಾರ ಉತ್ತರ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ದಲಿತರ ಮೇಲೆ ನಡೆದ ದೌರ್ಜನ್ಯ ಅತಿಯಾಗಿದ್ದು, ಆ ರಾಜ್ಯ ಪ್ರಥಮ ಸ್ಥಾನ ಪಡೆದಿದೆ! ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ–ಆರ್ಥಿಕ ಹಲ್ಲೆಗಳು ಅತಿಯಾಗುತ್ತ ಹೋದದ್ದು ನಮ್ಮ ರಾಷ್ಟ್ರದ ರಾಜಕೀಯ ಪಕ್ಷಗಳ ದೌರ್ಬಲ್ಯ. ಅಧಿಕಾರ ಆಕರ್ಷಿತ ರಾಜಕೀಯದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಆಸಕ್ತರಾದ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಪಕ್ಷಗಳಿಗೆ ನೈಜ ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ಪರಿಶೀಲನೆ ಮತ್ತು ಪರಿಹಾರ ಮಾರ್ಗಾನ್ವೇಷಣೆಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಪ್ರಮುಖವಾಗದೆ, ಕೆಲವು ಅಮುಖ್ಯ ಸಂಗತಿಗಳು ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿದ್ದು ನಮ್ಮ ರಾಜಕಾರಣದ ಮಿತಿ. ಮಧ್ಯಪಂಥೀಯ ರಾಜಕಾರಣದ ಪಟ್ಟು, ಪ್ರತಿಪಟ್ಟುಗಳು ಮತ್ತು ತಂತ್ರ ಕುತಂತ್ರಗಳು ನಮ್ಮ ನಡುವಿನ ಸಾಹಸಗಳೆಂಬಂತೆ ವೈಭವೀಕೃತಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವುದು ನಿಜಕ್ಕೂ ಅವಮಾನದ ಸಂಗತಿ. ಇವೆಲ್ಲ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವುದಂತೂ ಅವಮಾನ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಅಪರಾಧ.

ಇಲ್ಲಿ ಬರ್ನಾಡ್‌ಷಾ ಅವರು ಹೇಳಿದ ಮಾತು ಮುಖ್ಯವೆನಿಸುತ್ತದೆ– "ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವವು ಬಿಸಿಗಾಳಿ ತುಂಬಿದ ಒಂದು ಬೆಲೂನು. ಜನರು ತಮ್ಮ ಜೇಬುಗಳ್ಳತನವಾಗುತ್ತಿರುವುದನ್ನೂ ಲೆಕ್ಕಿಸದೆ, ಮೇಲೆ ಹಾರಾಡುವ ಈ ಬೆಲೂನನ್ನು ನೋಡುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ"– ಈ ಮಾತುಗಳು ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ಉಂಟುಮಾಡಬಹುದಾದ ಮೈಮರೆವು ಮತ್ತು ಭ್ರಷ್ಟತೆಯ ಕಡೆಗೆ ನಮ್ಮ ಗಮನವನ್ನು ಸೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ನಾವು ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದಿಂದ ಪುಳಕಿತರಾಗುತ್ತಲೇ ಸದಾ ಜಾಗೃತರಾಗಿರಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಬರ್ನಾಡ್ ಷಾ ತಮ್ಮದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಜನರ ಅಜಾಗರೂಕತೆಯು ರಾಜಕೀಯ ದುರುಪಯೋಗ ಮತ್ತು ಭ್ರಷ್ಟತೆಯ ದಾರಿಯನ್ನು ಸುಗಮಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಸಮೂಹ ಚಳುವಳಿಗಳು ಹೆಚ್ಚಾಗಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ದುರುಪಯೋಗದ ಪ್ರಮಾಣ ಮತ್ತಷ್ಟು ಏರುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಜನಪರವಾದ ಸಮೂಹ ಚಳುವಳಿಗಳು ಎಲ್ಲಾ ಕಡೆ ವ್ಯಾಪಿಸಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ರಾಜಕೀಯವೂ ಒಂದು 'ವ್ಯವಹಾರ' ಮಾತ್ರವಾಗದೆ; ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ನೆಲೆಗೆ ಒತ್ತು ಬಿದ್ದಿದೆ. ಭ್ರಷ್ಟಾಚಾರ, ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಮತ್ತು ಕೋಮುವಾದಗಳು ನಮ್ಮ ಗಣರಾಜ್ಯದ ಇವತ್ತಿನ ಪ್ರಮುಖ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತಿದೆ.

ಭ್ರಷ್ಟಾಚಾರವೆಂದರೆ ಭಯ ಬೀಳಬೇಕಾದ ಮನಸ್ಥಿತಿ ಇಂದು ಮಾಯವಾಗುತ್ತಿದ್ದು ಅದೊಂದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕ ಕ್ರಿಯೆಯಾಗುತ್ತಿದೆ. ನಮ್ಮ ಗಣರಾಜ್ಯದ ಅತ್ಯಂತ ಅನಾರೋಗ್ಯಕರ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಿದು. ಸ್ವಾರ್ಥ, ಲಾಭಕೋರತನ, ಲಂಚಾದಿಗಳೇ ಜೀವನವಿಧಾನವಾಗುತ್ತಿರುವ

ಸಮಾಜ, ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ಮೂಲಆಶಯಕ್ಕೆ ಆತಂಕಕಾರಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಲಂಚ ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೂ ಪರವಾಗಿಲ್ಲ ಕೆಲಸವಾದರೆ ಸಾಕೆಂದು ಜನರು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವ ಹಂತ ತಲುಪಿರುವುದು ನಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದುಕಿನ ದೊಡ್ಡ ಕಳಂಕ. ಈ ಕಳಂಕಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ರಾಜಕೀಯ ಪುಢಾರೀಕರಣ ಮತ್ತು ಪದ್ಧತಿಗಳು ಬದಲಾಗುವಂತೆ ನಮ್ಮ ಕಣ್ತುಂಬ ಹೊಸ ಸಮಾಜದ ಕನಸು ತುಂಬಬೇಕಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಕನಸಿಗೆ ಕಿಚ್ಚಿಟ್ಟು ಕುರುಡಾಗಿಸುವ ಕ್ರೌರ್ಯ ನಮ್ಮ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಒಳಸೇರಿಕೊಂಡಿದೆ. ಭ್ರಷ್ಟಾಚಾರ ಎನ್ನುವುದು ಕೇವಲ ನೈತಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲ, ಅದೊಂದು ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಭ್ರಷ್ಟಾಚಾರ ಬಲವಾಗುತ್ತ ಸರ್ವಾಧಿಕಾರ ಚಿಗುರತೊಡಗುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ, ಭ್ರಷ್ಟಾಚಾರಿಯಾದ ಅಧಿಕಾರಸ್ಥ ರಾಜಕಾರಣಿಗಳು ಅದು ಬಯಲಾಗುತ್ತ ಹೋದಂತೆ ಬಿಗಿಯಾಗತೊಡಗುತ್ತಾರೆ. ತಮ್ಮ ರಕ್ಷಣೆಗಾಗಿ ಅಧಿಕಾರದ ಸೂತ್ರಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಸಾಧ್ಯವಾದಷ್ಟು ರಾಜಕೀಯ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ತಮ್ಮಲ್ಲೇ ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಯಸುತ್ತಾರೆ. ಆಗ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ತಾಂತ್ರಿಕ ಅಂಶಗಳು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿದ್ದರೂ ಅಂತಃಸತ್ವವು ಸರ್ವಾಧಿಕಾರಿ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ರಾಜಕೀಯ ಅಧಿಕಾರಸ್ಥರ ಭ್ರಷ್ಟಾಚಾರವು ಸರ್ವಾಧಿಕಾರೀ ಹೆಜ್ಜೆಗೆ ಒತ್ತಾಸೆಯಾಗುವ ಅಪಾಯವಿದೆ.

ಭ್ರಷ್ಟಾಚಾರದ ಇನ್ನೊಂದು ಅಪಾಯವೆಂದರೆ 'ಅಭಿನಯ ಚತುರತೆ'. ಭ್ರಷ್ಟಾಚಾರಿಯಾದವನು ತನ್ನನ್ನು ಹಾಗೆಂದು ಕರೆದುಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಸದಾ ಸತ್ಯನ್ಯಾಯಗಳ ಮಾತೇ ಆಡುತ್ತಾನೆ; ಅದರಂತೆ ಅಭಿನಯಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇನ್ನು ಜನರಿಗೆ ಈತ ಭ್ರಷ್ಟಾಚಾರಿಯೆಂದು ಗೊತ್ತಿದ್ದರೂ ಆತನ ಬಳಿ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಅಲೆಯಬೇಕಾಗಿ ಬಂದಾಗ ಇಲ್ಲದ ನಗುವನ್ನು ಬರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ; ಸಲ್ಲದ ಗೌರವ ಕೊಡುತ್ತಾರೆ; ಅಸಹಾಯಕತೆಯಿಂದ ಆಕ್ರೋಶವನ್ನು ಅದುಮಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಬರಬರುತ್ತ ಭ್ರಷ್ಟಾಚಾರವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ಒಗ್ಗಿಕೊಳ್ಳುವ ಮನಃಸ್ಥಿತಿ ತಲುಪುತ್ತಾರೆ. ಒಟ್ಟಾರೆ ಅಪ್ರಾಮಾಣಿಕತೆ ಆವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆಗ ಇವರ ನಗು ನಿಜವಾದ ನಗುವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅಳು ಅಂತರಂಗದ ಒತ್ತಾಸೆಯಿಂದ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆಕ್ರೋಶ, ಆಳದ ನೋವಿನಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ. ಭ್ರಷ್ಟಾಚಾರ, ಅಪ್ರಾಮಾಣಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅಭಿನಯ ಚತುರತೆಗೆ ಇಂಥ ಅಂತರ್‌ಸಂಬಂಧವಿದೆ.

ಅಪ್ರಾಮಾಣಿಕತೆಯುಳ್ಳವರ ಇನ್ನೊಂದು ನಡವಳಿಕೆಯೆಂದರೆ ಅನ್ಯರ ಮೇಲೆ ಅಸಂಬದ್ಧ ಆರೋಪ ಹೊರಿಸುವ ಚಾಳಿ. ತನ್ನ ಅಪ್ರಾಮಾಣಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅಭಿನಯ ಚತುರತೆಗಳು ಅನಾವರಣಗೊಳ್ಳುತ್ತ ಹೋದಂತೆ ಗಟ್ಟಿವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಗಳಿಗೆ ಮಸಿ ಬಳಿಯುವ ವಿಷ ಮನಸ್ಸಿನ ಮೂಲಕ ಖುಷಿ ಪಡುವ ವಿಕೃತ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಅಕ್ಷರಸ್ಥ ಅಪ್ರಾಮಾಣಿಕರಲ್ಲಿ ಈ ಅಂಶ ಹೆಚ್ಚು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅನಕ್ಷರಸ್ಥರಲ್ಲಿ ಇನ್ನು ಮುಗ್ಧಭಾವನೆಗಳು ಉಳಿದಿದ್ದು ನೇರ ನಡೆನುಡಿ ಕಾಣಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ. ಆದರೆ ಬುದ್ಧಿವಂತ ಅಪ್ರಾಮಾಣಿಕರು ತಾವೂ ಕೆಡುವುದಲ್ಲದೆ ಅನ್ಯರ ಹೆಸರನ್ನು ಕೆಡಿಸುತ್ತಾ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಸರಕ್ಕೆ ತಮ್ಮ ಅಂತರಂಗದ ಕೊಳಕನ್ನು ಧಾರೆಯೆರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಒಂದು ಕಡೆ ರಾಜಕೀಯ ಭ್ರಷ್ಟತೆ, ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆ ಇಂಥ ಮಾನಸಿಕ ಭ್ರಷ್ಟತೆ–

ಎರಡೂ ಸೇರಿ ಪ್ರಜಾಸತ್ತಾತ್ಮಕ ಪರಿಸರದ ಅಂತಃಸತ್ವವನ್ನು ಹಾಳುಮಾಡುತ್ತಿವೆ. ರಾಜಕೀಯ ಭ್ರಷ್ಟಾಚಾರಿಗಳಂತೆ 'ಅಂತರಂಗ ಅತ್ಯಾಚಾರಿ'ಗಳೂ ಅತ್ಯಂತ ಅಪಾಯಕಾರಿಗಳಾಗಿದ್ದಾರೆ.

ಇದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಶಿಕ್ಷಣವು ಅಕ್ಷರ ಕಲಿಕೆಯನ್ನು ಮೀರಿ ಮಾನವೀಯ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಕಲಿಸಿದೆ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇಳುತ್ತದೆ. ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಶಿಕ್ಷಣದ ಒತ್ತಾಸೆಯಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ದೇಶದ ಹೆಚ್ಚು ಜನ ವಿದ್ಯಾವಂತರಾಗುತ್ತಿರುವುದು, ಸಮಾಜದ ವಿವಿಧ ನೆಲೆಗಳಿಂದ ಶಿಕ್ಷಿತರು ಹೆಚ್ಚಾಗುತ್ತಿರುವುದು ಗಣರಾಜ್ಯಕ್ಕೆ ಗೌರವ ತರುವ ಸಂಗತಿ. ಆದರೆ ಇದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಅಕ್ಷರ ದುರುಪಯೋಗ ಮತ್ತು ಅಕ್ಷರ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಪೊಳ್ಳುತನಗಳನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಅನೇಕರಲ್ಲಿ ವಿದ್ಯೆ, ವಿನಯ ತರುವ ಬದಲು ವಿಕೃತಿಗಳನ್ನು ತರುತ್ತಿದೆ. ಅಕ್ಷರದ ಅಹಂಕಾರ ಹೆಚ್ಚುತ್ತಿದೆ. ಇದರಿಂದ ಕೆಲವರಾದರೂ ಅಕ್ಷರ ವ್ಯಭಿಚಾರದಲ್ಲಿ ತೊಡಗುತ್ತಾರೆ. ಅಕ್ಷರದ ಮೂಲಕ ಆತಂಕ ಹುಟ್ಟಿಸಿ ಭಯೋತ್ಪಾದಕರಾಗುವವರೂ ಇದ್ದಾರೆ. ಇಂಥವರೆಲ್ಲ ತಮಗೆ ತಾವು ಸ್ವಯಂಸಿದ್ಧರೆಂಬ ಭ್ರಮೆಯಲ್ಲಿ ಆತ್ಮವಂಚನೆ ಮತ್ತು ಅನ್ಯವಂಚನೆ– ಎರಡಕ್ಕೂ ಕಾರಣರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಶಿಕ್ಷಿತ ಜನಾಂಗ ಅಶಿಕ್ಷಿತರಿಂದ ಅಂತರ ಹೆಚ್ಚಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅಪಾಯವೂ ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣೆದುರಿಗಿದೆ. ಒಂದು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಅಕ್ಷರ ಕಲಿಕೆಯೇ ದುಸ್ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದ್ದ ಈ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಗಣರಾಜ್ಯದ ವಾತಾವರಣದಿಂದ ಅದು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತಿದ್ದು, ಇದನ್ನು ಮೀರಿದ ಮುನ್ನೋಟ ಮತ್ತು ಮಾನವೀಯ ದನಿಗಳನ್ನು ನಮ್ಮ ಅಕ್ಷರಗಳು ಮಿಡಿಯಬೇಕು. ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದಲ್ಲಿ ಅಕ್ಷರಗಳಿಗೆ ಅಂತಃಕರಣವಿರಬೇಕು. ಇದು ಯಾವುದೇ ಮಾನವೀಯ ಸಮಾಜದ ಆಶಯ.

ಈ ಆಶಯಕ್ಕನುಗುಣವಾದ ಉದಾಹರಣೆಗಳು ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಸಿಗುತ್ತವೆಯಾದರೂ ಅವನ್ನು ಮೆಟ್ಟಿಮರೆಸುವಂತೆ ಭ್ರಷ್ಟಾಚಾರ, ಅಪ್ರಾಮಾಣಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅಕ್ಷರದ ಆತ್ಮವಂಚನೆಗಳು ಒಗ್ಗೂಡುತ್ತಿವೆ. ಪೊಳ್ಳು ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತಿವೆ. ಇದು ನಿಸ್ಸಂದೇಹವಾಗಿ ಜನವಿರೋಧಿ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ; ಗಣರಾಜ್ಯವನ್ನು ಗೂಳಿರಾಜ್ಯ ಮಾಡುವ ಕ್ರಿಯೆ.

ಇತ್ತೀಚಿನ ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಗಣರಾಜ್ಯ ಕಂಡ ಇನ್ನೊಂದು ಪ್ರಮುಖ ತಳಮಳವೆಂದರೆ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಮತ್ತು ಪ್ರತ್ಯೇಕತಾವಾದ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಪ್ರಾದೇಶಿಕವಾದ ಮತ್ತು ಪ್ರತ್ಯೇಕತಾವಾದಗಳು ಬೇರೆಯೇ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಪಡೆದಿವೆ. ಆದರೂ ಪ್ರತ್ಯೇಕತಾವಾದಕ್ಕೆ ಪ್ರಾದೇಶಿಕವಾದವು ಮೂಲ ಪ್ರೇರಣೆಯಂತೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದೆ. ಗಣರಾಜ್ಯ ಘೋಷಣೆಯ ನಂತರದ ನಮ್ಮ ಯೋಜನೆಗಳು ತೋರಿದ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಅಸಮತೋಲನ, ಅಸಮಾನತೆಗಳು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ವಾದ ಹುಟ್ಟಲು ಕಾರಣವಾದವು. ತಂತಮ್ಮ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಗಳನ್ನು ಸಂರಕ್ಷಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಯಸುವ 'ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸ್ವಾಯತತ್ತೆ'ಯ ಅಪೇಕ್ಷೆ ಒಂದು ಕಡೆಗಿದ್ದರೆ, ಮೇಲೆ ಸೂಚಿಸಿದ ಅಸಮತೋಲನದ ಫಲವಾಗಿ ಕಡೆಗಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಭಾವನೆ ಮತ್ತು ಅವಕಾಶವಂಚಿತ ಅಸಹಾಯಕತೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಆಕ್ರೋಶವು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಕೆರಳಿಸತೊಡಗಿತು. ಇದೇ ಅಂಶ ಅತ್ಯುಗ್ರ ಸ್ಥಿತಿ ತಲುಪಿದಾಗ ಪ್ರತ್ಯೇಕತಾ ವಾದ ಹುಟ್ಟಿತು. ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಗಳನ್ನು

ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಎಲ್ಲ ರೀತಿಯ ಅವಕಾಶವಿರಬೇಕೆಂಬ ಒಂದು ಬೇಡಿಕೆಯೇ ಆಗಬಾರದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಫೆಡರಲ್ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿದ ನಮ್ಮ ಸಂವಿಧಾನ ಒಂದರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಂತ್ಯಗಳಿಗೆ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ನೆಲೆಯೊದಗಿಸಿದೆ. ಪ್ರಾಂತೀಯ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡೇ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವಾಗುವುದು ಫೆಡರಲ್ ಪದ್ಧತಿಯ ಆಶಯ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆ ಮತ್ತು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಪೂರಕವಾಗಿರಬೇಕೇ ಹೊರತು ವಿರುದ್ಧ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿರಬೇಕಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆ ಮತ್ತು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಗಳ ಪರ ವಾದ ಮಂಡಿಸುವವರು ಅಗತ್ಯವಾಗಿ ಅರಿಯಬೇಕು. ಈ ಅರಿವಿನ ಅಭಾವವೆ ಅನಾರೋಗ್ಯಕರ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುತ್ತಿದೆ.

ಕೇಂದ್ರ–ರಾಜ್ಯ ಸಂಬಂಧದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲೇ ಚರ್ಚಿತವಾಗುತ್ತಿದ್ದು ರಾಜ್ಯಗಳಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಆರ್ಥಿಕ ಸ್ವಾಯತ್ತತೆ ಕೊಡುವುದು ಸೂಕ್ತ. ಆದರೆ ಸರ್ವ ಸಂಪೂರ್ಣ ಸ್ವಾಯತ್ತತೆ ಎನ್ನುವುದು ಪ್ರತ್ಯೇಕತಾವಾದವಾಗುವ ಅಪಾಯವಿದೆ. ಅಲ್ಲದೆ, ಪ್ರಾದೇಶಿಕವಾದಿಗಳು ಮಂಡಿಸುತ್ತಿರುವ ವಿಚಾರದ ಧಾಟಿಯನ್ನು ನೋಡಿದರೆ, ರಾಜ್ಯಗಳಿಗೆ ಸ್ವಾಯತ್ತತೆ ಸಿಕ್ಕಿದರೆ ಸಮಸ್ಯೆಗಳೆಲ್ಲ ಪರಿಹಾರವಾಗುತ್ತದೆಯೆಂಬ ಭ್ರಮೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ನಿರುದ್ಯೋಗ, ಸಾಮಾಜಿಕ – ಆರ್ಥಿಕ ಅಸಮಾನತೆ, ಅನಕ್ಷರತೆ– ಇಂಥ ಮೂಲಭೂತ ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ಮೂಲ ಇರುವುದು ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ. ಈ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಬಲ್ಲ ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಬರಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಹೋರಾಟಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ಬದಲು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಮತ್ತು ಪ್ರತ್ಯೇಕತಾ ವಾದಗಳೇ ಪರಿಹಾರವೆಂಬಂತೆ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಮೂಡಿಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಸ್ಥಳೀಯರಿಗೆ ಉದ್ಯೋಗದಲ್ಲಿ ಆದ್ಯತೆ ಕೊಡುವ ಕ್ರಮ ಸ್ವಾಗತಾರ್ಹವಾದರೂ ಇಷ್ಟರಿಂದಲೇ ನಿರುದ್ಯೋಗ ಸಮಸ್ಯೆ ಪರಹಾರವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ನಿರುದ್ಯೋಗವು ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆ ಅಥವಾ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳ ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲ. ದೇಶದ ಆರ್ಥಿಕ ನೀತಿಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದ ಸಮಸ್ಯೆ. ಈ ಅರಿವಿಲ್ಲದೆ ಭ್ರಮೆ ಮೂಡಿಸುವುದು, ಸಮಸ್ಯೆಯ ಮೂಲವನ್ನು ಮೂಲೆಗೊತ್ತುವುದು ಪ್ರಾದೇಶಿಕವಾದದ ಸ್ವಯಂ ಸಮಸ್ಯೆ. ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ನೀಗಿಕೊಂಡು ಹೊಸ ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವ ಅರಿವಿನ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸ್ವಾಯತ್ತತೆ ಮತ್ತು ಹೆಚ್ಚು ಆರ್ಥಿಕ ಸ್ವಾಯತ್ತತೆಗೆ ತನ್ನ ಬೇಡಿಕೆಯನ್ನು ಗೌರವಿಸುವುದು ಉತ್ತಮ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದವು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಅಭದ್ರತೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ.

ಸಾಮಾಜಿಕ ಆರ್ಥಿಕ ಸಮಾನತೆಯನ್ನು ತರಬಯಸುವ ಸೂಕ್ತ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕ ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮತ್ತು ಜನಪರ ಕಾಳಜಿಯ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳು, ಪ್ರತ್ಯೇಕತಾ ವಾದ ಹುಟ್ಟದಂತೆ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿತ್ತು. ಹೀಗಾಗದೆ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯಿಂದ ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆಯತ್ತ ಚಳುವಳಿಗಳು ತಿರುಗಿದಾಗ ವಿದೇಶೀ ಶಕ್ತಿಗಳು ಕೈವಾಡ ನಡೆಸಿದ್ದೂ ಉಂಟು. ಅಭಿವೃದ್ಧಿಶೀಲ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳು ಸಮತೆಯ ಸಮಾಜದತ್ತ ಸರಿಯದಂತೆ ತಡೆಯುವ ಯತ್ನವಾಗಿ ವಿದೇಶಿಶಕ್ತಿಗಳು ಹೇರಳ ಹಣ ಸುರಿಯುವದು ಮತ್ತು ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆಯನ್ನು ಪ್ರಚೋದಿಸುವುದು ಈಗ ರಹಸ್ಯವಾಗಿ ಉಳಿದಿಲ್ಲ. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ

ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾಗಿಯೇ ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆಯ ಹೋರಾಟಗಳು ಹುಟ್ಟಿದರೂ ಆಮೇಲೆ ವಿದೇಶೀ ಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳು ತಳಕು ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು; ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆಯ ವಿಚಾರವನ್ನು ಗಟ್ಟಿಗೊಳಿಸುವ ವೈಚಾರಿಕ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ನಡೆಯಬಹುದು. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಜನಪರತೆಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲೇ ಜನವಿರೋಧೀ ಪರಿಣಾಮವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ನಡೆಯುತ್ತಿವೆ. ಇದು ನಮ್ಮ ಗಣರಾಜ್ಯ ಎದುರಿಸುತ್ತಿರುವ ಒಂದು ಪ್ರಮುಖ ಸವಾಲು. ಈ ಸವಾಲನ್ನು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಅಸಮತೋಲನವನ್ನು ನೀಗುವ ನಿಜವಾದ ಫೆಡರಲ್ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಒಳನೋಟದಿಂದಲೇ ಎದುರಿಸಬೇಕು; ಈ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಗಣರಾಜ್ಯಕ್ಕೆ ಬೇಕಾಗಿರುವುದು – ಸಾಮಾಜಿಕ, ರಾಜಕೀಯ ಸಂಕಲ್ಪ. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಭಾವೋದ್ರೇಕದ ಬಿಂದ್ರನ್‌ವಾಲೆಗಳು 'ಸೃಷ್ಟಿ'ಯಾಗುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತಾರೆ.

ನಮ್ಮ ದೇಶವು ಎದುರಿಸುತ್ತಿರುವ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಮುಖ ಸವಾಲೆಂದರೆ ಕೋಮುವಾದ. ಈ ಸವಾಲು ನಮ್ಮ ದೇಶದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಗಳಿಕೆಯ ಸಂದರ್ಭದಿಂದಲೂ ಇದೆ. ಈಗಂತೂ ಕೋಮುವಾದದ ಕೆಂಡ, ದೇಶದ ಸಂದಿಗೊಂದಿಯ ಕಿಟಕಿ ಬಾಗಿಲುಗಳನ್ನು ಬಡಿಯುತ್ತಿದ್ದು ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ಷ್ಮಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ತಲುಪುತ್ತಿದೆ. ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತರ ಅಭದ್ರತೆ ಮತ್ತು ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತರ ಅಸಹನೆಗಳನ್ನು ರಾಜಕೀಯ ಲಾಭಕ್ಕೆ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಚಿಲ್ಲರೆತನ ವಿಜೃಂಭಿಸುತ್ತಿದೆ. ಈಗ ಹಿಂದೂ – ಮುಸ್ಲಿಂ ಮತ್ತು ಹಿಂದೂ–ಸಿಖ್ ಜನಾಂಗಗಳ ನಡುವೆ ವಿಷಗೋಡೆ ನಿರ್ಮಿಸಿರುವ ಕೋಮುವಾದವು ಮುಂದೊಂದು ದಿನ ದಲಿತ ಜನಾಂಗ ಮತ್ತು ಸವರ್ಣೀಯ ಹಿಂದುಗಳ ನಡುವಿನ ನಿರಂತರ ಅಂತರ ಮತ್ತು ಅಂತರ್‌ಘರ್ಷಣೆಯತ್ತ ಕಣ್ಣು ಹಾಕಲಿದೆ. ಕೋಮುವಾದದ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಅಪಾಯಕಾರಿಯಾಗಿ ಹಬ್ಬುವ ಎಲ್ಲ ಲಕ್ಷಣಗಳೂ ಇಂದು ಕಾಣಿಸುತ್ತಿದೆ. ಇದರಿಂದ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರು ಮತ್ತು ಭ್ರಮಿತ 'ಬುದ್ಧಿಜೀವಿ'ಗಳನೇಕರಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಸಮಚಿತ್ತದಿಂದ ನೋಡಿ ಮತೀಯ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಮೆಟ್ಟುವ ಮಾನವೀಯ ದೃಷ್ಟಿಮಾಯವಾಗುತ್ತಿದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯು ಚರ್ಚೆಯ ವಸ್ತುವಾಗದೆ ವೈಭವೀಕರಣದ ಬೀದಿಜಗಳವಾಗುವುದು ಯಾವುದೇ ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಮೆದುಳುಗಳಿಗೆ ಮಾಡುವ ಅಪಮಾನ. ಆದರೆ ಮತೀಯ ಹಕ್ಕು ಸ್ಥಾಪನೆಯ ಸಾಧನವಾಗಿ ಈ ಅಪಮಾನ ಮಾಡುವ ಕೆಲಸ ನಡೆಯುತ್ತಲೇ ಇದೆ. ಇದರಿಂದ ಚರಿತ್ರೆಯ ಸಂಶೋಧನೆ, ಸಂವಾದಗಳಿಗಿಂತ ಭಾವೋದ್ರೇಕ ಬಲವಾಗುತ್ತಿದೆ. ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಮತಧರ್ಮದಲ್ಲಿರುವ ಕೋಮುವಾದಿಗಳನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವ ವಾತಾವರಣವನ್ನು ನಾವು ಬೆಳೆಸಬೇಕು. ನಮ್ಮ ಗಣರಾಜ್ಯವು ಯಾವುದೇ ಕಾರಣಕ್ಕೂ ಮತೀಯ ರಾಜ್ಯವಾಗಕೂಡದು. ನಮ್ಮ ಗಣರಾಜ್ಯ ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಜನಪರರಾಜ್ಯವಾಗಿ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಅರಳಿಸಬೇಕು.

ಈ ದಿಕ್ಕಿನತ್ತ ಹೆಜ್ಜೆಯಿಡುವುದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ನಾವು ನಮ್ಮ ಗಣರಾಜ್ಯ ಎತ್ತ ಸಾಗಿದೆ ಎಂದು ಸಾವಿರ ಸಾರಿ ಪ್ರಶ್ನಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಹಿಂದೆ ಇರಬೇಕಾದ್ದು ನಿರಾಶೆಯಲ್ಲ; ನೋವು ಮತ್ತು ಕಳಕಳಿ.

೧೯೮೮

ಮೇ ದಿನಾಚರಣೆ : ನೂರು ವರ್ಷ

ಒಂದೇ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಮೇ ದಿನಾಚರಣೆಯು ಶ್ರಮಜೀವಿಗಳ ಸಂಕಲ್ಪ ಶಕ್ತಿಯ ಸಂಕೇತ. ೧೮೮೬ರ ಮೇ ಒಂದರಂದು ಚಿಕಾಗೊ ನಗರದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾರಂಭವಾದ ಕಾರ್ಮಿಕ ಸಮರಶೀಲ ಮುಷ್ಕರವನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸಿ, ಅಂದಿನಿಂದ ಮೇ ದಿನ ಲೆಕ್ಕಾಚಾರ ಹಾಕಲಾಗುತ್ತಿದೆಯಾದರೂ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಮೇ ದಿನಾಚರಣೆಯನ್ನು ಅಂತರರಾಷ್ಟ್ರೀಯಗೊಳಿಸುವ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು 'ಕಾರ್ಮಿಕ ದಿನವನ್ನಾಗಿ ಆಚರಿಸುವ' ಅಧಿಕೃತ ನಿರ್ಣಯವಾದದ್ದು ೧೮೮೯ರಲ್ಲಿ. ಅಂತರರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸಮಾಜವಾದಿ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ತನ್ನ ಮೊದಲ ಅಧಿವೇಶನದಲ್ಲಿ ಮೇ ದಿನವನ್ನು ಆಚರಿಸುವ ಕರೆಕೊಟ್ಟಿತು. ಈ ಕರೆಯ ಮೇರೆಗೆ ೧೮೯೦ರಿಂದ ಮೇ ದಿನಾಚರಣೆ ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತು. ಅಂದರೆ ಈಗ ಈ ಅಧಿಕೃತ ಆಚರಣೆಗೆ ನೂರು ತುಂಬಿದೆ.

ಮೇ ದಿನದ ಅಧಿಕೃತ ಆಚರಣೆ ೧೮೯೦ರಲ್ಲಿ ಆರಂಭವಾದರೂ ೧೮೮೬ನೇ ಇಸವಿ ಮೇ ಒಂದರಂದು ಚಿಕಾಗೋವಿನಲ್ಲಿ ಎಂಟು ಗಂಟೆಗಳ ಅವಧಿಯ ಕೆಲಸ ಮಿತಿಗಾಗಿ ಒತ್ತಾಯಿಸಿ ನಡೆದ ಬೃಹತ್ ಮುಷ್ಕರ ಮೂಲನೆಲೆಯನ್ನು ಒದಗಿಸಿದೆ. ಈ ಮುಷ್ಕರ ಮುಂದುವರಿದಾಗ ಮೇ ಮೂರರಂದು ಪೋಲೀಸರ ಗೋಲಿಬಾರ್ ನಡೆದು ಆರು ಜನ ಕಾರ್ಮಿಕರ ಹತ್ಯೆಯಾಯಿತು. ಅಲ್ಲಿಂದ ಕಾರ್ಮಿಕರ ಮುಷ್ಕರಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ತಿರುವು ಬಂದಿತು. ದಮನಶೀಲ ಆಳುವ ವರ್ಗದ ಆಶಯಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಸಮರಶೀಲ ಕಾರ್ಮಿಕ ವರ್ಗ ಸಂಘರ್ಷ ಸಾರುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಯಿತು. ೧೮೮೬ರಲ್ಲಿ ಸಂಭವಿಸಿದ ಈ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಘಟನೆಗೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿದೆ.

ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ವರ್ಗ ದುಡಿಯುವ ಜನರ ಹಕ್ಕುಗಳನ್ನು ಮಾನ್ಯ ಮಾಡದೆ ಅಮಾನವೀಯ ಒತ್ತಡಗಳಿಂದ ಶ್ರಮವನ್ನು ಸೂರೆಗೊಳ್ಳುತ್ತ ತನ್ನ ಸಂಪತ್ತು ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರಗಳನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸುತ್ತ ಬಂದದ್ದು ಇತಿಹಾಸದ ಒಂದು ವಾಸ್ತವ. ಇದನ್ನು ಮನಗಂಡ ಕಾರ್ಮಿಕ ವರ್ಗದ ಒಂದು ವಲಯ, ಕೆಲಸದ ಅವಧಿಯನ್ನು ಎಂಟು ಗಂಟೆಗಳಿಗೆ ಮಿತಿಗೊಳಿಸಬೇಕೆಂಬ ಬೇಡಿಕೆಯನ್ನು ೧೮೬೬ರಲ್ಲೇ ಪ್ರಕಟಿಸಿತು. ಅಮೇರಿಕಾದ ಬಾಲ್ಟಿಮೋರ್‌ನಲ್ಲಿ ೧೮೬೬ನೇ ಇಸವಿ ಆಗಸ್ಟ್ ತಿಂಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆದ ದುಡಿಯುವ ವರ್ಗದ ಅಧಿವೇಶನ ಈ ಬಗ್ಗೆ ಒಂದು ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿತು. ಎರಡು ವಾರಗಳ ನಂತರ ಜಿನೀವಾದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಮುಂದಾಳತ್ವದ ಅಂತರರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಅಧಿವೇಶನವು ಈ ಬೇಡಿಕೆಯನ್ನು ಪುನರುಚ್ಚರಿಸಿತು; ಎಂಟು ಗಂಟೆಗಳ ಕೆಲಸಾವಧಿಯನ್ನು ಕಾನೂನುಬದ್ಧ ಮಾಡಲು ಒತ್ತಾಯಿಸಿತು. ಕಾರ್ಮಿಕರ ಅಂತರರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಕ್ರಿಯೆ ಮತ್ತು ಐಕ್ಯತೆ ಆಶಯದ ಆರಂಭ ಈ ಜಿನಿವಾ ಅಧಿವೇಶನ.

ಅಧಿಕೃತ ಮುದ್ರೆ

೧೮೬೬ರಿಂದ ೧೮೮೬ರವರೆಗೆ ಕಾರ್ಮಿಕರ ವಿವಿಧ ಹೋರಾಟಗಳು ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದರೂ ೧೮೮೬ರ ಮೇ ಒಂದರಂದು ನಡೆದ ಹೋರಾಟ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಮುಖವಾದುದು. ಅಲ್ಲಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭವಾದ ಪ್ರಖರ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಸಂಘರ್ಷ ೧೮೯೦ರಿಂದ ಮೇ ದಿನವನ್ನು ಆಚರಿಸುವ ಆಶಯದಲ್ಲಿ ಅಧಿಕೃತ ಮುದ್ರೆ ಪಡೆದು ಅಂತರರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾಯಿತು.

ಶ್ರಮಜೀವಿಗಳ ಶೋಷಣೆ ಕೇವಲ ಆರ್ಥಿಕವಾದದ್ದಲ್ಲ. ಆರ್ಥಿಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಇತರೆ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನೂ ಒಳಗೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ ಅದು ಇಡೀ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೇ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿದೆ. ತಮ್ಮ ಬೆವರು ಬೇರೆಯವರ ಬಂಡವಾಳವಾಗುತ್ತಿದ್ದು ಬಡತನದ ಬೇಗೆಯಲ್ಲಿ ಬೇಯುವ ಶ್ರಮಜೀವಿಗಳು ಮಾನಸಿಕವಾಗಿ ಕುಗ್ಗಿಹೋಗುವುದರಿಂದ ಅವರ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ವಿಕಾಸವನ್ನು ಕುಂಠಿತಗೊಳಿಸುವಲ್ಲಿ ಶೋಷಣೆಯ ಪಾತ್ರ ಹಿರಿದಾಗಿದೆ. ತಾನು ಉತ್ಪಾದಿಸುವ ವಸ್ತು ತನ್ನದಾಗುವುದಿಲ್ಲ; ತನ್ನ ಶ್ರಮದ ಫಲವೆಂದರೆ ಅಲ್ಪ ಪ್ರಮಾಣದ ಕೂಲಿ. ಹೀಗಾಗಿ ತಾನು ಉತ್ಪಾದಿಸುವ ವಸ್ತುವಿನೊಂದಿಗೆ ಮಾನವೀಯ ಸಂಬಂಧವೂ ಏರ್ಪಡುವುದಿಲ್ಲ; ತನಗದು ಲಾಭವನ್ನೂ ತರುವುದಿಲ್ಲ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ತನಗೂ ಅದಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವೇ ಇಲ್ಲ, ತಾನೇ ರೂಪಿಸಿದ ವಸ್ತುವಿನೊಂದಿಗೆ ಯಾವುದೇ ಸಂಬಂಧ ಸ್ಥಾಪಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂಬ ಸಂದರ್ಭದ ಅನುಭವವಾದಾಗ ಮೂಡುವ ಸಂಕಟವೇ ಸಂಘರ್ಷದ ಮೂಲ. ಈ ಸಂಕಟ ಶ್ರಮಜೀವಿಯನ್ನು ಅನಾಥಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಪರಿಧಿಗೆ ತಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಮನಸ್ಸನ್ನು ತಳಮಳದ ತಾಣವಾಗಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಮಾನಸಿಕ ಸ್ಥಿತಿ ಇಡೀ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಮೇಲೆ ಪರಿಣಾಮ ಬೀರುವುದರಿಂದ, ಯಾವುದೇ ಹೋರಾಟವೂ ಶ್ರಮಜೀವಿಯ ಸಂಕಟಕ್ಕೆ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಸ್ಥೈರ್ಯ ಒದಗಿಸುವ ಸಾಧನವಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ನಮ್ಮ ಕಾರ್ಮಿಕ ಹೋರಾಟಗಳು ಈ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಪೂರೈಸಿವೆಯೇ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಇವತ್ತು ಮುಖ್ಯವಾದುದು. ಬಹುಪಾಲು ಕಾರ್ಮಿಕ ಹೋರಾಟಗಳು ಸಣ್ಣ ಪುಟ್ಟ ಬೇಡಿಕೆಗಳ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿಯೇ ನಿಂತಿರುವ ಸತ್ಯವನ್ನು ಖ್ಯಾತ ಕಾರ್ಮಿಕ ನಾಯಕ ದಿ. ಬಿ.ಟಿ. ರಣದಿವೆಯವರೇ ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ: "ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಆಡಳಿತವನ್ನು ಕೊನೆಗೊಳಿಸಿ ಸಮಾಜವಾದ ಮತ್ತು ಶ್ರಮಜೀವಿಗಳ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವ ಬದಲು ತಾತ್ಕಾಲಿಕ ಬೇಡಿಕೆಗಳಿಗೇ ತನ್ನನ್ನು ಸೀಮಿತಗೊಳಿಸಿಕೊಂಡ ಕಾರ್ಮಿಕ ಚಳುವಳಿಯು ಮೇ ದಿನಾಚರಣೆಯನ್ನು ತನ್ನ ಆಂಶಿಕ ಬೇಡಿಕೆಗಳ ಸಮರ್ಥನೆಗಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ" ಎಂದು ವಿಷಾದಿಸಿದ ರಣದಿವೆಯವರು ಕಾರ್ಮಿಕ ಚಳುವಳಿ ಸಾಗಬೇಕಾದ ದಿಕ್ಕನ್ನು ಸೂಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಚಳವಳಿಯನ್ನು ಸಂಘಟಿಸಲು ಆಯಾ ಕಾರ್ಮಿಕರ ಬೇಡಿಕೆಗಳನ್ನು ಕೈಗೆತ್ತಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ್ದು ಅನಿವಾರ್ಯ ಮತ್ತು ಅದು ಸರಿಯಾದ ಮಾರ್ಗ. ಆದರೆ ಅದಷ್ಟೇ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ ಎಂದುಕೊಂಡರೆ

ಸಮತಾ ಮಾರ್ಗಕ್ಕೆ ಮಾಡುವ ವಂಚನೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾರ್ಮಿಕ ಚಳುವಳಿಯೆನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳಬೇಕು. ಸ್ಥೂಲ ಬೇಡಿಕೆಗಳ ಹೋರಾಟದೊಂದಿಗೆ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಅಂತಃಸತ್ವವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಾಗ ಮಾತ್ರ ಅದು ಹೆಚ್ಚು ಉಪಯುಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾರ್ಮಿಕ ಚಳವಳಿಗಳು ನಾಯಕರನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕುವ ಮತ್ತು ಮುಷ್ಕರದ ಆವೇಶದಲ್ಲಿ ಅಡಗಿಹೋದ ತಾತ್ಕಾಲಿಕ ತೃಪ್ತಿ ಪಡೆದರೆ ಸಮಾಜ ಬದಲಾವಣೆಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಆಗುವ ಪ್ರಯೋಜನ ತೀರಾ ಕಡಿಮೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬೇಡಿಕೆಗಳನ್ನು ಮುಖ್ಯ ಮಾಡಿಕೊಂಡೂ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುವುದು ಇಂದಿನ ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಬದಲಾವಣೆಯಾಗಬೇಕೆಂಬ ಆಶಯ ಹೊತ್ತು ಬದಲಾಗದ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾಗುವ ಚಳವಳಿಗೆ ಹೋರಾಟ ಮತ್ತು ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆ ಎರಡೂ ಸಮಚಿತ್ತದ ಭಾಗವಾಗಿರಬೇಕು. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಹೋರಾಟ ಅರ್ಥ ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಅಪಾಯ ಹೆಚ್ಚು.

ವ್ಯತ್ಯಾಸ

ಕಾರ್ಮಿಕ ಚಳುವಳಿ ಇತರೆ ಚಳುವಳಿಗಳ ಜೊತೆ ಸಂಬಂಧ ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಗತ್ಯ. ಇದರಿಂದ ಸಮಾಜದ ವಿವಿಧ ವಲಯಗಳ ಸಂಪರ್ಕ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿ ಹೋರಾಟಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಪಕತೆ ಮತ್ತು ಖಚಿತತೆ ಲಭ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಒಟ್ಟು ಸಮಾಜ ಬದಲಾವಣೆಯ ಆಶಯವುಳ್ಳ ಹೋರಾಟಗಳಿಗೆ ಇಂಥ ಅಂತರ್‌ಸಂಬಂಧವು ಅರಿವು ಮತ್ತು ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸುವ ಸಾಧನೆ. ಇದು ಸ್ಥಳೀಯವಾದ ಇತರ ಚಳುವಳಿಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಸಂಬಂಧದ ಮಾತು. ಇದಲ್ಲದೆ ಜಗತ್ತಿನ ಇತರೆ ಕಾರ್ಮಿಕ ವಿಮೋಚನಾ ಹೋರಾಟಗಳಿಗೂ ಸ್ಥಳೀಯವಾದ ತಮ್ಮ ಹೋರಾಟಗಳಿಗೂ ಇರುವ ಅಂತರ್‌ಸಂಬಂಧವನ್ನೂ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಹೋರಾಟಗಳು ಇಂಥ ಅರಿವನ್ನು ತಂದುಕೊಡಬೇಕು. ಈ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಲೆನಿನ್ ಹೇಳಿರುವ ಮಾತುಗಳು ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿವೆ. ೧೯೦೦ರಲ್ಲಿ ಮೇ ದಿನದ ಕರಪತ್ರದಲ್ಲಿ ಲೆನಿನ್ ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ: "ಎಂಟು ಗಂಟೆ ದುಡಿಮೆಯ ಬೇಡಿಕೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ; ಇವತ್ತಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳಾದ, ಉತ್ಪಾದನಾ ಸಾಧನಗಳ ಒಡೆಯರಾದ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ವರ್ಗ ಮತ್ತು ಪ್ರಭುತ್ವದ ಎದುರು ಇಟ್ಟಿರುವ ಬೇಡಿಕೆ. ಇದು ಅಂತರರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸಮಾಜವಾದೀ ಆಂದೋಲನದೊಂದಿಗೆ ಒಂದಾಗುವ ಘೋಷಣೆ. ಕಾರ್ಮಿಕರು ಈ ಬೇಡಿಕೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮಕ್ಕಟೆ ರೈಲು ಟಿಕೇಟು, ಕಾವಲುಗಾರನ ವಜಾ ಮನ್ನ– ಮುಂತಾದ ಬೇಡಿಕೆಗಳ ಮಟ್ಟಕ್ಕೆ ಇಳಿಸದಂತೆ ಮಾಡಬೇಕಾದರೆ ಅವರು ಈ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಮಾಡಬೇಕು. ಈ ಹೋರಾಟಗಳಿಗೂ ಎಲ್ಲಾ ದೇಶಗಳ ಕಾರ್ಮಿಕ ವರ್ಗದ ವಿಮೋಚನಾ ಹೋರಾಟಗಳಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ವಿವರಿಸಬೇಕು. ಮೇ ದಿನವು ಈ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡು ದೃಢನಿರ್ಧಾರದಿಂದ ಹೋರಾಟದಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗುವ ಸಂಕಲ್ಪವನ್ನು ಸಾರುವ ದಿನವಾಗಬೇಕು."

ಟ್ರೇಡ್ ಯೂನಿಯನ್ (ಕಾರ್ಮಿಕ ಸಂಘ) ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು ವ್ಯಾಪಕಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಇಂದಿನ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಲೆನಿನ್ ಹೇಳಿದ ಮಾತುಗಳು ಮತ್ತಷ್ಟು ಅರ್ಥ ಪಡೆಯುತ್ತವೆ. ಇಂದು ಕಾರ್ಖಾನೆಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಎಲ್ಲ ಇಲಾಖೆಗಳಲ್ಲೂ ನೌಕರರ ಸಂಘಗಳು ಸ್ಥಾಪಿತವಾಗಿವೆ. ಇವುಗಳ ಮುಖ್ಯ ಉದ್ದೇಶ ತಮ್ಮ ಬೇಡಿಕೆಗಳನ್ನು ಈಡೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು. ಇಂಥ ಬಹುಪಾಲು ಸಂಘಗಳಿಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ರಾಜಕೀಯ ತತ್ವದ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ನಾಯಕತ್ವವನ್ನೊ ಮಾರ್ಗದರ್ಶನವನ್ನೊ ಬಯಸುವುದುಂಟು. ಇದೆಲ್ಲ ಈಗ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿದೆ. ಎಡಪಂಥೀಯ ಟ್ರೇಡ್ ಯೂನಿಯನ್‌ಗಳಲ್ಲೂ ರಾಜಕೀಯ ತತ್ವದ ಗಟ್ಟಿತನ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿರುವ ಇಂದಿನ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಇತರೆ ಸಂಘಗಳಿಂದ ವಿಶೇಷವಾದದ್ದನ್ನು ನಿರೀಕ್ಷಿಸುವುದು ದೂರದ ಕನಸಾದೀತು. ಹೀಗೆಂದ ಕೂಡಲೇ ಟ್ರೇಡ್ ಯೂನಿಯನ್ ಅಥವಾ ನೌಕರರ ಸಂಘಗಳ ಸರ್ವ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಿಗೂ ರಿಯಾಯಿತಿ ಕೊಡಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ತಮ್ಮ ಹಕ್ಕುಗಳ ಸಂರಕ್ಷಣೆ ಮತ್ತು ಹೋರಾಟಕ್ಕಾಗಿ ಒಂದು ಯೂನಿಯನ್, ಒಂದು ಸಂಘ ಬೇಕೇ ಬೇಕು. ಇದು ತನ್ನ ಸದಸ್ಯರ (ನೌಕರರ) ಒಳಿತಿಗಾಗಿ ಪ್ರಜಾಸತ್ತಾತ್ಮಕ ಹೋರಾಟಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಬೇಕು. ಅದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಯೂನಿಯನ್ ನಾಯಕರೆಂದರೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆಯ ಹೋರಾಟಗಾರರೆಂಬ ವಿನಯ ಇದ್ದೇ ಇರಬೇಕು. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಯೂನಿಯನ್‌ಗಳು ಹೊಣೆಗೇಡಿತನದ ಉದಾಹರಣೆಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಯೂನಿಯನ್ ಲೀಡರ್‌ಗಳೆಂಬ ಹಮ್ಮಿನಿಂದ ತಮ್ಮ ಸಹೋದ್ಯೋಗಿಗಳನ್ನೇ ಅವಹೇಳನ ಮಾಡುತ್ತ ಮಹಿಳಾ ಉದ್ಯೋಗಿಗಳನ್ನು ಏಕವಚನದಿಂದ ಕರೆಯುತ್ತ ಕರೆದ ಕೂಡಲೇ ತಮ್ಮೆದುರು ಹಾಜರಾಗಬೇಕೆಂದು ಬಯಸುತ್ತ ಬೀಗುವ 'ಲೀಡರ್'ಗಳು ನಮ್ಮ ಮಧ್ಯೆ ಇರುವುದರಿಂದ ಈ ಮಾತು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಆಳುವ ವರ್ಗ ಮತ್ತು ಆಡಳಿತ ವರ್ಗಗಳ ಜೊತೆ ಶಾಮೀಲಾಗಿ ಹೋರಾಟವನ್ನೇ ವಂಚಿಸುವ ಉದಾಹರಣೆಗಳು ಇವೆ. ಉತ್ತಮ ಹೋರಾಟವನ್ನು ಕಟ್ಟುವಾಗ ಕೆಟ್ಟ ಹೆಸರು ತರುವ ಇಂಥ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ ನಿಜವಾದ ನೆಲೆಯನ್ನು ಪ್ರಚುರಪಡಿಸಿದ ಅಗತ್ಯವಿದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಈ ಒಡಕುವೀರರ ಉದಾಹರಣೆ. ಕಾರ್ಮಿಕ ಮತ್ತು ನೌಕರರ ಚಳವಳಿಗಳು ಒಳಗೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಅರಿವಿನ ಅಂತಃಸತ್ವ ಮಾತ್ರವೇ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಬಲಿಸಬಲ್ಲದು; ಹೋರಾಟವನ್ನು ಬಲಗೊಳಿಸಬಲ್ಲದು.

ಸಾಮಾಜಿಕ ಸತ್ವ

ನಮ್ಮ ದೇಶದ ಕಾರ್ಮಿಕ ಚಳುವಳಿಗಳು ತಮ್ಮ ಕಾರ್ಯಕ್ಷೇತ್ರವನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆಯೆಂಬ ಅಂಶವನ್ನು ಮೊದಲೇ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಈ ಅಂಶವನ್ನು ಗಮನಿಸಿದ ಸಿ.ಐ.ಟಿ.ಯು. ತನ್ನ ಮೇ ದಿನ ಪ್ರಣಾಳಿಕೆಯಲ್ಲಿ (೧೯೮೬) ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದೆ:

"ಕಾರ್ಮಿಕ ವರ್ಗದ ಆಂದೋಲನವು ತಕ್ಷಣದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ತನ್ನ ಗಮನವನ್ನು ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸಿ ರೈತರು ಮತ್ತು ಕೃಷಿಕಾರ್ಮಿಕರಾದಿಯಾಗಿ ಅಸಂಖ್ಯಾತ ಜನ ಸಮೂಹದಿಂದ ತನ್ನನ್ನು ದೂರವಾಗಿಸಿಕೊಂಡು ಒಂದು ಸಂಕುಚಿತ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿಬಿಟ್ಟಿದೆ– ರೈತವರ್ಗವನ್ನು ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸುವ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು

ಬಿಟ್ಟು ಗ್ರಾಮಾಂತರ ಜನಸಮೂಹದ ರಕ್ಷಣೆಗೆ ಈ ಆಂದೋಲನವು ಮುಂದಾಗಬೇಕು."

ಈ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದ ಜೊತೆಗೆ ಎಡಪಂಥೀಯ ಹೋರಾಟಗಳು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಇನ್ನೊಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸತ್ಯ ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣೆದುರಿಗಿದೆ. ಅದು ಈ ದೇಶದ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮತ್ತು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಆಚರಣೆ. ಕಾರ್ಲ್‌ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ಗೆ ನಮ್ಮ ದೇಶದ ಜಾತಿಮತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಅರಿವಿರಲಿಲ್ಲವೆಂಬ ಮಾತು ಸರಿಯಿಲ್ಲ. ಆತ ಈ ಸಂಗತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಬರೆದಿದ್ದಾನೆ. ಇಲ್ಲಿನ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ ಶೋಷಣೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾನೆ. "ಭಾರತವು ಮುಸ್ಲಿಮರು ಮತ್ತು ಹಿಂದೂಗಳ ನಡುವೆಯಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ ಕುಲ ಕುಲದ ನಡುವೆ, ಜಾತಿ ಜಾತಿಯ ನಡುವೆ ವಿಭಜಿತವಾದ ದೇಶ. ಇಂತಹ ದೇಶ ಸುಲಿಗೆದಾರರಿಗೆ ಸುಲಭ ಬಲಿ'- ಈ ಮಾತುಗಳನ್ನು ೧೮೫೩ ಜುಲೈ ೨೨ ರಂದು ಕಾರ್ಲ್‌ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಹೇಳಿದ ದಾಖಲೆಯಿದೆ. ಇದರರ್ಥ ನಮ್ಮ ಎಡಪಂಥೀಯ ಪಕ್ಷಗಳು ಜಾತಿ ಸಂಘರ್ಷ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಮಾಡಬೇಕೆಂದೇನೂ ಅಲ್ಲ. ವರ್ಗ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನೇ ಅಂತಿಮ ಗುರಿಯಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಜಾತಿಯೆಂಬುದು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿದೆಯೆಂಬ ಸತ್ಯವನ್ನು ಅರಿತು ಅದನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ಮನವರಿಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಮತ್ತು ಮನವರಿಕೆ ಮಾಡಿಕೊಡಬೇಕು; ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆ ವಿರೋಧಿ ಹೋರಾಟಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸುವುದು ಬೆಂಬಲಿಸುವುದು ಕಾರ್ಯಕ್ರಮದ ಒಂದು ಭಾಗವಾಗಬೇಕು.

ಇಂಥ ಹೋರಾಟಗಳನ್ನು ಕೈಗೆತ್ತಿಕೊಂಡು ಆ ಮೂಲಕ ವರ್ಗ ಹೋರಾಟದ ಅರಿವನ್ನು ಮೂಡಿಸುವ ವ್ಯಾಪಕ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ನಡೆದಿದ್ದರೆ ಬಹುಶಃ ದಲಿತರು ಎಡಪಕ್ಷಗಳಿಂದ ಇಷ್ಟು ದೂರವಿರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಅವರು ದೂರವಿರಲಿ ಹತ್ತಿರವಿರಲಿ ಅದು ಪರಿಣಾಮದ ಮಾತು. ಮುಖ್ಯ ಮಾತೆಂದರೆ ದಕ್ಷಿಣ ಆಫ್ರಿಕಾದ ಕಪ್ಪುಜನರ ಹೋರಾಟದ ಬಗ್ಗೆ ತೀವ್ರ ಕಳಕಳಿ ತೋರುವ ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ತ ನಿರ್ಧಾರ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿರುವ ಎಡಪಕ್ಷಗಳು ಅಷ್ಟೇ ಕ್ರೂರವಾದ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಆಚರಣೆ ಬಗ್ಗೆ ಯಾಕೆ ಅದೇ ದೃಢತೆಯಿಂದ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾಗುವುದಿಲ್ಲ? ಇಂಥ ಪ್ರಶ್ನೆ ಎತ್ತಿದರೆ ಯಾರೂ ಕಸಿವಿಸಿ ಪಡಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಚರಿತ್ರೆಯ ಗತಿಯಲ್ಲಿ ಹೋರಾಟದ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿಸಿ ಒರೆಗಲ್ಲಿಗೆ ಹಚ್ಚಿದರೆ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ದಲಿತ ಹೋರಾಟಗಳನ್ನೂ ನಾವು ಸಾಮಾಜಿಕ ಆರ್ಥಿಕ ಇತಿಹಾಸ ಮತ್ತು ಸಮಕಾಲೀನ ವಿವೇಕದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೊಡ್ಡಬೇಕು. ಅಲ್ಲದೆ ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳನ್ನು ವರ್ಗವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಒಳಭಾಗವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತ ಹೋರಾಟದ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ದೃಢಗೊಳಿಸಬೇಕು. ಇದು ವಿಮರ್ಶೆ ಮತ್ತು ಸ್ವವಿಮರ್ಶೆಯಿಂದ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವ ಕೆಲಸ. ಈ ಮೂಲಕ ನಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ಆರ್ಥಿಕ ಕೆಡಕುಗಳ ನಿರ್ಮೂಲನೆಗೆ ಪೂರಕವಾದ ನೆಲೆ-ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಬೇಕು.

ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಖ್ಯಾತ ವಿಜ್ಞಾನಿ ಐನ್‌ಸ್ಟಿನ್ ಬರೆದ ಕೆಲವು ಮಾತುಗಳನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬಹುದು. ಆತ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ:

"ಈ ತೀವ್ರತಮ ಕೆಡುಕುಗಳ ನಿರ್ಮೂಲನೆಗೆ ಒಂದೇ ಒಂದು ದಾರಿಯಿದೆ ಎಂದು ನನಗನ್ನಿಸಿದೆ. ಸಮಾಜವಾದಿ ಆರ್ಥಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಸ್ಥಾಪನೆ ಮತ್ತು ಅದರೊಂದಿಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಗುರಿಗಳತ್ತ ಸಾಗುವಂತಹ ಶಿಕ್ಷಣ ಪದ್ಧತಿಯೇ ಇದಕ್ಕೆ ಮದ್ದು. ಇಂತಹ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಉತ್ಪಾದನಾ ಸಾಧನಗಳು ಸಮಾಜದ ಸ್ವಾಮ್ಯಕ್ಕೊಳಪಟ್ಟು ಯೋಜನಾಬದ್ಧವಾಗಿ ಉಪಯೋಗಿಸಲ್ಪಡುತ್ತವೆ. ಜನತೆಯ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಮತ್ತು ಉತ್ಪಾದನೆಯ ನಡುವೆ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯಿರುವ ಇಂತಹ ಯೋಜನಾಬದ್ಧ ಆರ್ಥಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ದುಡಿಯಲು ಶಕ್ತಿಯಿರುವ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಕೆಲಸ ಕೊಡಲು ಸಾಧ್ಯ. ಪ್ರತಿ ಹೆಣ್ಣು ಗಂಡು ಮತ್ತು ಮಗುವಿನ ಜೀವನೋಪಾಯಕ್ಕೆ ಗ್ಯಾರಂಟಿ ಕೊಡಲು ಸಾಧ್ಯ."

ಸಮಾಜವಾದೀ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಪರ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಮಾಡುವ ಐನ್‌ಸ್ಟಿನ್ನನ ಈ ಮಾತುಗಳೊಂದಿಗೆ ಆತನ ಎಚ್ಚರಿಕೆಯ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಐನ್‌ಸ್ಟಿನ್ ಪ್ರಕಾರ:

"ಕೇವಲ ಯೋಜನಾಬದ್ಧ ಆರ್ಥಿಕ ಪ್ರಗತಿಯಷ್ಟೇ ಸಮಾಜವಾದವಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಕೆಲವು ಮೌಲ್ಯಗಳೂ ಇವೆ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಿ ಆರ್ಥಿಕ ಪದ್ಧತಿಯ ಅಡಿಯಾಳಾಗದಂತೆ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಕೇಂದ್ರೀಕೃತ ಯೋಜನಾ ಪದ್ಧತಿಯಿಂದ ಪ್ರಾಬಲ್ಯಗಳಿಸಬಹುದಾದ ನೌಕರಶಾಹಿಯ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಸಮದೂಗಿಸುವ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಬೇಕು. ಇದಕ್ಕೆ ಅಗತ್ಯವಾದ ಹಾದಿಯನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕು."

ಮೇ ದಿನಾಚರಣೆಗೆ ನೂರು ವರ್ಷ ತುಂಬಿರುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಈ ಎಲ್ಲ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಸಮಚಿತ್ತದ ಭಾಗ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತ ಮಾನವೀಯ ಹೋರಾಟಗಳನ್ನು ದೃಢಗೊಳಿಸುತ್ತ ಐನ್‌ಸ್ಟಿನ್ ಆಶಿಸಿದಂತೆ 'ಅಗತ್ಯ ಹಾದಿಯನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ'– ಕ್ರಾಂತಿತತ್ವದ ತಳಹದಿಯನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಲೇ 'ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಿಯೆ' ನಿರಂತರವಾಗಬೇಕಾಗಿದೆ.

೧೯೯೦

ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ : ದಲಿತಧ್ವನಿ

"ನನಗೊಂದು ತಾಯಿನಾಡಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಲು ನಾನು ಹಿಂಜರಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಕೀಳಾಗಿ ಕಾಣುವ ಈ ನಾಡನ್ನು, ಈ ಧರ್ಮವನ್ನು, ನನ್ನ ನಾಡೆಂದು ನನ್ನ ಧರ್ಮವೆಂದು ಹೇಗೆ ಕರೆಯಲಿ? ಹೇಗೆ ಭಾವಿಸಲಿ? ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನನ್ನನ್ನು ದೇಶದ್ರೋಹಿಯೆಂದು ಕರೆಯುವುದಾದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ನನ್ನ ವಿಷಾದವಿಲ್ಲ. ನಾನು ದೇಶದ್ರೋಹಿ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಈ ನಾಡು. ತುಳಿತಕ್ಕೊಳಗಾದ ನನ್ನ ಜನಕ್ಕೆ ಮಾನವೀಯ ಹಕ್ಕುಗಳನ್ನು ದೊರಕಿಸುವ ಹೋರಾಟದಲ್ಲಿ ದೇಶದ ಹಿತಕ್ಕೆ ತೊಂದರೆ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ ಅದನ್ನು ದ್ರೋಹವೆಂದು ನಾನು ಪರಿಗಣಿಸುವುದೇ ಇಲ್ಲ."

–ಇದು ಸಿಡಿಲಗೂಡಿನ ಸ್ಫೋಟ; ೧೯೩೧ರ ಆಗಸ್ಟ್ ೧೪ರಂದು ಗಾಂಧೀಜಿಯವರಿಗೆ ನೇರವಾಗಿ ಡಾ॥ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಹೇಳಿದ ಮಾತುಗಳಿವು. ಈ ಮಾತುಗಳು ಕೇವಲ ಮಾತುಗಳಲ್ಲ. ಶತಮಾನಗಳ ನೋವು ಸಿಟ್ಟಾಗಿ ಸಿಡಿದು, ದೇಶ, ದೇಶಭಕ್ತಿ ಮುಂತಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳೆಲ್ಲ ಪೊಳ್ಳಾಗಿ ಕಂಡು ಪುಡಿಮಾಡಿದ ವಿಧಾನ ಇದು. ಭೂಪಟ ಭಕ್ತಿಯ ದೇಶಪ್ರೇಮಿಗಳ ಭಾವುಕತನಕ್ಕೆ ಇವರ ಮಾತುಗಳು ಅಸಹನೀಯವೆನಿಸಬಹುದು. ದೇಶದ್ರೋಹದ ಉದಾಹರಣೆ ಎನಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ದೇಶಭಕ್ತಿಯಂಥ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಶೋಷಣೆಯೇ ಸಾಮಾನ್ಯ ಸ್ಥಿತಿಯಾದ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಅರ್ಥಹೀನವಾಗುತ್ತವೆಯೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಒಂದು ಉತ್ತಮ ಉದಾಹರಣೆ.

ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರ ಅನುಭವದ ಪ್ರತೀಕವಾದ್ದರಿಂದ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ದೇಶಭಕ್ತಿಯ ಬೋಳೆತನದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ತಳ್ಳಿಹಾಕಲಾಗದು; ಅದರ ಬದಲು ದೇಶಭಕ್ತಿಗೆ ಹೊಸ ಅರ್ಥ ಹುಡುಕಿಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಿಯೆ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಬೇಕು. ಸಾಮಾಜಿಕ ಅವಮಾನ ಮತ್ತು ಬಡತನಗಳಲ್ಲಿ ಬೆಂದು ಬೂದಿಯಾಗುತ್ತಲೇ ಜೀವದ ಬೆಳಕು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದ ಜನಸಮೂಹಕ್ಕೆ ದೇಶ, ದೇಶಭಕ್ತಿ ಎಂಬುದು ಭ್ರಮೆಯಾಗಿ, ದಿನನಿತ್ಯದ ಒಡಲುರಿಯೇ ವಾಸ್ತವವಾಗುವ ಕಟುಸತ್ಯವನ್ನು ನಾವು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರ ಮಾತುಗಳು ದೇಶಪ್ರೇಮದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಹೊಸ ಸಂವಾದವನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಲು ಪ್ರೇರಣೆಯಾಗಿವೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ಮುಖ್ಯ ಅಂಶವನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಈ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಹೇಳಿದಾಗ ಇಂಡಿಯಾದ ಉದ್ದಗಲಕ್ಕೂ ದೇಶಪ್ರೇಮದ ಬಿರುಗಾಳಿ ಬೀಸುತ್ತಿತ್ತು. ಅದರ ಪ್ರತೀಕವಾಗಿ ಗಾಂಧೀಜಿಯವರಿದ್ದರು. ಗಾಂಧೀಜಿಯವರಿಗೇ ನೇರವಾಗಿ ಹೇಳಿದ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರ ಸಿಡಿನುಡಿಗಳು ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ದೇಶಪ್ರೇಮ

ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರತೀಕವನ್ನು ಪ್ರತಿರೋಧಿಸುತ್ತಿದ್ದವು. ಇಡೀ ದೇಶದ ಭಾವನಾತ್ಮಕ ನೆಲೆಯನ್ನು ನಿಗ್ರಹಿಸಿ ನಿಲ್ಲುವ ಶಕ್ತಿ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರಿಗೆ ಬಂದದ್ದು ಒಂದು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆ. ದೇಶದ ದೈನಂದಿನ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳಿಂದ ಹಿಡಿದು ಇಡೀ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ನಿರ್ಲಕ್ಷ್ಯಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿದ್ದ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರಿಗೆ ದೇಶಪ್ರೇಮದ ಸ್ಪರ್ಶವಾದರೂ ಯಾಕೆ ಆಗಬೇಕು? ಅಥವಾ ಹೇಗೆ ಆಗಬೇಕು? ಇದು ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರ ಆಸ್ಫೋಟದ ನೆಲೆಯಿರಬಹುದು. ಸಾವಿರಾರು ವರ್ಷಗಳ ಮೂಕ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಮೊಟ್ಟಮೊದಲು ಮಾತು ಬಂದಾಗ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಗತಿಪರ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯ ಮೌಲ್ಯ ಬದುಕುವ ಹಕ್ಕನ್ನು ಕೇಳುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ಭೂಪಟ ಭಕ್ತಿಯ ಭ್ರಮೆಯನ್ನಲ್ಲ; ಧಾರ್ಮಿಕ ದೊಡ್ಡಸ್ತಿಕೆಯನ್ನಲ್ಲ; ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರ ಆಕ್ರೋಶದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಿದೆ, ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯಿದೆ.

ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಈ ನೆಲೆಗೆ ತಲುಪಿದ ಇತಿಹಾಸದ ಹೆಜ್ಜೆ ಗುರುತುಗಳನ್ನೀಗ ನೋಡೋಣ. ಅವರು ಹುಟ್ಟಿದ್ದು ೧೪-೪-೧೮೯೧ರಲ್ಲಿ. ಭೀಮಾಬಾಯಿ ಮತ್ತು ರಾಮಜಿ ಮಾಲೋಜಿ ಸಕ್ಪಾಲ್ ಅವರ ಮಗನಾಗಿ ಜನಿಸಿದ ಇವರು ಎರಡು ವರ್ಷದ ಮಗುವಾಗಿದ್ದಾಗಲೇ ತಾಯಿಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡರು. ಹೈಸ್ಕೂಲ್ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತ ಕಲಿಯಬೇಕೆಂದು ಬಯಸಿದಾಗ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯ ಎಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ನಿರಾಕರಣೆ. ಇದು ಅವರು ಎದುರಿಸಿದ ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ಸವಾಲು. ಈ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಶೃಂಖಲೆಯನ್ನು ಛಿದ್ರಗೊಳಿಸುವಂತೆ ಅವರು ಸ್ವಂತವಾಗಿಯೇ ಸಂಸ್ಕೃತ ಕಲಿತರು. ೧೯೦೭ರಲ್ಲಿ ಮೆಟ್ರಿಕ್, ೧೯೧೨ರಲ್ಲಿ ಪದವಿ, ೧೯೧೯ರಲ್ಲಿ ಸ್ನಾತಕೋತ್ತರ ಪದವಿ ಪಡೆದ ಇವರ ಮುಂದಿನ ಬದುಕು ವೈಯಕ್ತಿಕ ಸಾಧನೆಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ವರೂಪದ್ದಾಗಿತ್ತು.

ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ವರೂಪದ ಎರಡು ಮುಖ್ಯ ಘಟನೆಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬಹುದು. ಒಂದು ಮಹಾಡ್ ನಗರದ ಚೌದರ್ ಕೆರೆಯ ನೀರನ್ನು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರು ಸ್ಪರ್ಶಮಾಡುವ ಚಳುವಳಿ. ಇದೊಂದು ಪ್ರಮುಖ ಘಟನೆ. ಚೌದರ್ ಕೆರೆಯ ನೀರು ಮುಟ್ಟಲು, ದಲಿತರಿಗೆ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಕೊಟ್ಟೇ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಈ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಹಿತೆಯನ್ನು ಮುರಿದು ನೀರು ಮುಟ್ಟುವುದಕ್ಕೆ ಮುಂಚೆ ೧೯೨೭ರ ಮಾರ್ಚ್ ೧೯ರಂದು ಮತ್ತು ೨೦ರಂದು ಮಹಾಡ್ ನಗರದಲ್ಲಿ ದಲಿತರ ಸಮ್ಮೇಳನವೊಂದು ಸಂಘಟಿತವಾಯಿತು. ಸಮ್ಮೇಳನ ಮುಗಿಸಿಕೊಂಡು ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ನೇತೃತ್ವದಲ್ಲಿ ಸುಮಾರು ಹತ್ತು ಸಾವಿರ ದಲಿತರು ಚೌದರ್ ಕೆರೆಗೆ ಮೆರವಣಿಗೆ ಹೊರಟರು. ನೀರಿನ ಸ್ಪರ್ಶಮಾಡಿ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸಂಹಿತೆಯ ಸೀಮೋಲ್ಲಂಘನ ಮಾಡಿದರು. ಇದೇ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ವೀರೇಶ್ವರ ದೇವಾಲಯ ಪ್ರವೇಶ ಮಾಡುತ್ತಾರೆಂಬ ವದಂತಿ ಹರಡಿ ಸವರ್ಣೀಯ ಹಿಂದುಗಳು ಸಂಘಟಿತರಾಗಿ ದಲಿತರ ಮೇಲೆ ಹಲ್ಲೆ ಮಾಡಿದರು. ಅಂಬೇಡ್ಕರಾದಿಯಾಗಿ ಅಸಂಖ್ಯಾತ ದಲಿತರು ಈ ಹಲ್ಲೆಗೆ ಒಳಗಾದರು. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಈ ಘಟನೆಯ ನಂತರ ಸವರ್ಣೀಯ ಹಿಂದುಗಳು ಪಂಚಗವ್ಯದಿಂದ ಚೌದರ್ ಕೆರೆಯ ನೀರನ್ನು ಶುದ್ಧಿಮಾಡಿ ಸಂತೋಷಪಟ್ಟರು.

ಇಲ್ಲೇ ಇತ್ತೀಚಿನ ಘಟನೆಯೊಂದು ನೆನಪಿಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಬಾಬು ಜಗಜೀವನರಾಮ್ ಅವರು ಸಂಪೂರ್ಣಾನಂದರ ಪ್ರತಿಮೆಯನ್ನು ಅನಾವರಣ ಮಾಡಿ ಹೋದಮೇಲೆ, ಸವರ್ಣೀಯ ಹಿಂದೂಗಳು ಪ್ರತಿಮೆಯನ್ನು ಶುದ್ಧಿ ಮಾಡಿದರು. ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರಿಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಉತ್ತಮ ಅವಕಾಶಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಿದ್ದೇವೆಂದು ಬೀಗುವ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಈ ಘಟನೆ ಅಂದಿನ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಘಟನೆಯನ್ನು ಜ್ಞಾಪಿಸಿಕೊಡುತ್ತ ನಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯ ಕಪ್ಪು ಪುಟಗಳು ಹಾಗೇ ಇರುವುದನ್ನು ಖಾತರಿಪಡಿಸುತ್ತದೆ.

ಚೌದರ್ ಕೆರೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಚಳುವಳಿ ಇಲ್ಲಿಗೆ ನಿಲ್ಲಲಿಲ್ಲ. ಈ ಕೆರೆಗೆ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರ ಆಗಮನವನ್ನು ನಿರ್ಬಂಧಿಸಲು ಸವರ್ಣೀಯ ಹಿಂದೂಗಳು ನ್ಯಾಯಾಲಯದ ಮೊರೆ ಹೊಕ್ಕರು. ಆದರೆ ನ್ಯಾಯಾಲಯ ಒಪ್ಪಲಿಲ್ಲ. ಕೆರೆಯನ್ನು ಖಾಸಗಿ ಆಸ್ತಿಯೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕೆಂದು ಪ್ರಯತ್ನ ನಡೆಯಿತು. ಮಹಾಡ್ ನಗರಸಭೆಯು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರಿಗಿದ್ದ ಅವಕಾಶವನ್ನು ರದ್ದುಗೊಳಿಸಿ ಚೌದರ್ ಕೆರೆಯ ನೀರು ಬಳಸಲು ದಲಿತರಿಗೆ ತಾನೆ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದ ಸೌಲಭ್ಯವನ್ನು ವಾಪಸ್ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿತು. ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಂಘಟಿಸಿದ ಸಮ್ಮೇಳನದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮದ ಬಗೆಗೆ ಆಡಿದ ಮಾತುಗಳು ಮನನೀಯವಾಗಿದೆ. ಯಾವ ಧರ್ಮ ನಮ್ಮನ್ನು ಗೌರವದಿಂದ ಮಾನವೀಯವಾಗಿ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲವೋ ಅಂಥ ಧರ್ಮದ ಗೊಡವೆ ನಮಗೆ ಬೇಡವೆಂದ ಅವರು ಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ ಮತಾಂತರ ಮೊರೆಹೊಕ್ಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಈ ಎರಡು ದಶಕಗಳ ಅಂತರದಿಂದಲೇ ನಾವು ಗುರುತಿಸಬಹುದು.

ಚೌದರ್ ಕೆರೆ ಚಳುವಳಿಯ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಮುಖ ಘಟನೆಯೆಂದರೆ ಮನುಸ್ಮೃತಿಯ ದಹನ. ವರ್ಣವಿಭಾಗ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ಒಡೆದು ಅಮಾನವೀಯ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಿಸಿದ ಮನುಸ್ಮೃತಿಯನ್ನು ಸುಟ್ಟು ಹಾಕುವುದರ ಮೂಲಕ ಹೊಸ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದುಕಿಗೆ ಹಾತೊರೆಯುವ ಮನಸ್ಸುಗಳ ತೀವ್ರತೆ ಪ್ರಕಟವಾಯಿತು. ಮನುಸ್ಮೃತಿಯ ದಹನ ಸಾಂಕೇತಿಕವಾಗಿ ಈ ನೆಲದ ಕುರುಡು ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳ ದಹನ. ಆದರೆ ಈ ನೆಲದ ರಕ್ತಬೀಜಾಸುರ ಬುದ್ಧಿ ಹೇಗೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತದೆಯೆಂದರೆ ಮನುಸ್ಮೃತಿ ಸುಟ್ಟ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರನ್ನೇ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯೋತ್ತರ ಭಾರತದಲ್ಲಿ 'ಆಧುನಿಕ ಮನು' ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲಾಗದ ಮತ್ತು ಅವಮಾನಗೊಳಿಸುವ ವಿಧಾನಕ್ಕೆ ಇದು ಒಳ್ಳೆಯ ಉದಾಹರಣೆ; ಅಷ್ಟೆ.

ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರ ಮತ್ತೊಂದು ಮುಖ್ಯ ಚಳುವಳಿಯೆಂದರೆ ನಾಸಿಕ್‌ನ ಶ್ರೀರಾಮ ದೇವಾಲಯ ಪ್ರವೇಶ. ಇದಕ್ಕೆ ಮುಂಚೆ ನಾಸಿಕ್‌ನಲ್ಲಿ ಜೋಖಾಮೇಳರ ದೇವಾಲಯ ಕಟ್ಟಬೇಕೆಂದು ದಲಿತರು ಸಿದ್ಧತಾ ಸಭೆ ಕರೆದರು. ಆ ಸಭೆಗೆ ಹೋದ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆ ನಿವಾರಣೆ ನಮ್ಮ ಗುರಿಯಾಗಬೇಕೇ ಹೊರತು ದೇವಾಲಯ ನಿರ್ಮಾಣವಲ್ಲ ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿದರು. ಆಗ ದಲಿತರ ದೇವಾಲಯ ನಿರ್ಮಾಣವನ್ನು ಕೈಬಿಡಲಾಯಿತು. ಮುಂದೆ ನಾಸಿಕ್‌ನಲ್ಲಿ ೧೯೩೦ರಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಚ್ ೨ರಂದು ದಲಿತರ ಸಮ್ಮೇಳನವೊಂದು ಜರುಗಿ ಮಾರನೇ ದಿನವೆ

ಶ್ರೀರಾಮ ದೇವಾಲಯ ಪ್ರವೇಶದ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಕ್ಕೆ ದಲಿತರು ಸಿದ್ಧವಾದರು. ಅದರೆ ದೇವಾಲಯಕ್ಕೆ ಬೀಗಮುದ್ರೆ ಬಿದ್ದಿತು. ಜಿಲ್ಲಾ ಮ್ಯಾಜಿಸ್ಟ್ರೇಟರು ಮತ್ತು ಪೊಲೀಸ್ ಸೂಪರಿಂಟೆಂಡೆಂಟ್‌ರ ಕಾವಲಿನಲ್ಲಿ ಶ್ರೀರಾಮ ಒಳಗೆ ಅಡಗಿ ಕೂತಿದ್ದ. ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಚಳುವಳಿಯನ್ನು ಹಿಂತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಲಿಲ್ಲ; ತಂಡ ತಂಡವಾಗಿ ಒಂದು ತಿಂಗಳವರೆಗೆ ನಡೆಯಿತು. ಸತ್ಯಾಗ್ರಹ ಸಂಹಿತೆಯಲ್ಲಿ ಗಾಂಧೀಜಿಯವರ ಹಾದಿಗಿಂತ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಹಾದಿ ಭಿನ್ನವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಗಾಂಧೀಜಿಯಂತೆಯೇ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಸಹ ಸತ್ಯಾಗ್ರಹದ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಅರಿತಿದ್ದರು. ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರಿಗೆ ಅರಿವುಂಟುಮಾಡಲು ಕ್ರಿಯಾಶೀಲರಾದರು. ಆದರೆ ಗಾಂಧೀಜಿ ಮತ್ತು ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರ ಸತ್ಯಾಗ್ರಹಗಳ ಆಶಯ, ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿತ್ತು. ಶ್ರೀರಾಮ ದೇವಾಲಯದ ಬಳಿ ನಡೆದ ಸತ್ಯಾಗ್ರಹ ಒಂದು ತಿಂಗಳಿಗೂ ಮೀರಿದಾಗ ಶ್ರೀರಾಮನವಮಿಯು ಬಂದಿತ್ತು. ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರಿಗೂ ರಥವನ್ನು ಎಳೆಯಲು ಅವಕಾಶ ಕೊಡುವುದೆಂದು ಕರಾರು ಆಯಿತು.

ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ರಥ ಎಳೆಯಲು ಕೈ ಹಾಕುತ್ತಿದ್ದಂತೆಯೇ ಅವರ ಮೇಲೆ ಹಲ್ಲೆ ನಡೆಯಿತು. ಮುಂದೆ ದಲಿತರು ಬೀದಿಗಳಲ್ಲಿ ಓಡಾಡುವುದು ಕಷ್ಟವಾಯಿತು. ದಲಿತ ಮಕ್ಕಳು ಶಾಲೆಗಳಿಂದ ಹೊರದೂಡಲ್ಪಟ್ಟರು. ಇದು ಇಡೀ ಬದುಕಿನ ಮೇಲಿನ ಹಲ್ಲೆಯಾಯಿತು. ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಚರಣೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಸವರ್ಣೀಯ ಹಿಂದೂಗಳ ಈ ಹಲ್ಲೆ, ಧರ್ಮವೊಂದು ತಲುಪಬಹುದಾದ ಅಮಾನವೀಯ ನೆಲೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಒಪ್ಪಿತ ಕರಾರನ್ನೂ ಮುರಿದು ನಾವು ಅಂಬೇಡ್ಕರಂಥವರ ತೀವ್ರ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ತನ್ನೆಲ್ಲ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಅವರ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗೆ ಪ್ರೇರಣೆಯಾಗಿ ಅನಾಥಗೊಂಡ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರ ಅನುಭವದ ಮೊತ್ತವಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾನು ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಮಾತುಗಳು ಕೇವಲ ಆವೇಶದ ನುಡಿಗಳು ಎನ್ನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ವಿಭಿನ್ನ ಆಲೋಚನಾ ವಿಧಾನವಿದೆ. ಇದು ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಮತ್ತು ಗಾಂಧೀಜಿ ನಿಂತಿರುವ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಗಾಂಧೀಜಿಗೆ ದೇಶ, ದೇಶಭಕ್ತಿ ಎಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಪ್ರಧಾನ. ದೇಹಕ್ಕೆ ಒಂದು ಆಕಾರವಿದ್ದಂತೆ ದೇಶಕ್ಕೆ ಒಂದು ಆಕಾರವಿದೆ. ಅದಕ್ಕೊಂದು ಭಾವನಾತ್ಮಕ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಇದು ಬ್ರಿಟಿಷರ ವಿರೋಧದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿ ಬೆಳೆದ ಭಾವನಾತ್ಮಕ ಬೆಸುಗೆ, ಇದು ಗಾಂಧೀನೆಲೆ. ಆದರೆ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್‌ಗೆ ಹಾಗಲ್ಲ. ಈ ಭಾವನಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನು ಬೆಳೆಸುವ ಮಾನಸಿಕ ನೆಲೆಯೇ ಅಸಮಾನತೆಯ ಆಗರ; ಇಂಥ ಮಾನಸಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಪಲ್ಲಟವಾಗದೆ ದೇಶವೆಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೆ ಪೊಳ್ಳು. ಇದು ನಾನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಂಡಂತೆ ಗಾಂಧೀಜಿ ಮತ್ತು ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರ ನೆಲೆಗಳು. ಇನ್ನು ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆಯೂ ಅಷ್ಟೆ ಗಾಂಧೀಜಿ ಹಿಂದೂಧರ್ಮದ ಚೌಕಟ್ಟಿನಿಂದ ಪೂರ್ಣ ಆಚೆ ನಿಂತು ಆಲೋಚಿಸಲಾರರು. ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರು ಹಿಂದೂಗಳಿಂದ ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕಗೊಳ್ಳುವುದು ಆತ್ಮಘಾತಕವೆನ್ನುವುದು ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಗಾಂಧೀಜಿಯವರದು ಹಿಂದೂ ಸಂತ ಮನಸ್ಸು. ಅವರ ಚಿಂತನಶೀಲತೆಯ ಮೂಲ ಸೆಲೆ–ಸ್ಫೂರ್ತಿ, ಇಲ್ಲಿಂದಲೇ. ಅತ್ಯಂತ ಉದಾರವಾದಿಯಾಗಿರುವ ಗಾಂಧೀಜಿಯವರ

ಈ ನೆಲೆಗಳ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂದರ್ಭವನ್ನೂ ನಾವು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಈ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂದರ್ಭದ ಶಿಶುವಾಗದೆ ಸಿಡಿಮದ್ದಾದರು. ಇರುವ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಸರಿದೂಗಿಸುತ್ತ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿವರ್ತನೆಗೆ ಪ್ರಯತ್ನಿಸುವ ಗಾಂಧೀಜಿಯವರ ನೆಲೆ ಒಂದು ರೀತಿಯಾದರೆ, ಹೊಸ ಸಂದರ್ಭವನ್ನೇ ಸೃಷ್ಟಿಸಲು ಹೊರಟ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ನೆಲೆ ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯದು. ಅಂಬೇಡ್ಕರ್‌ಗೆ, ಅಮಾನವೀಯವಾಗುವ ಧರ್ಮ ಅನಪೇಕ್ಷಿತವಾಗುವುದು ಇಲ್ಲಿಯೇ. ಅವರು ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಮೀರಿನಿಂತಿದ್ದರಿಂದಲೇ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಂಹಿತೆಗಳಿಗಿಂತ 'ಮನುಷ್ಯ' ಮುಖ್ಯವಾದ ಕ್ರಿಮಿಕೀಟಗಳಿಗಿಂತ ಕಡೆಯಾಗಿ ಕ್ರೂರ ಕೂಪಕ್ಕೆ ತಳ್ಳಲ್ಪಟ್ಟ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರ ಬದುಕಿಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮನ್ನಣೆ ದೊರಕಿಸುವ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆಯನ್ನು ಅಧಾರ್ಮಿಕ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ ಅಂಥ ಧರ್ಮ ಯಾರಿಗೆ ಬೇಕು? ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರ ಆಕ್ರೋಶವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ್ದು ಹೀಗೆ ಎಂಬುದು ನನ್ನ ಭಾವನೆ.

ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರನ್ನು ಆದರ್ಶವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡ ಕೆಲವರು ಗಾಂಧೀಜಿಯವರನ್ನು ಖಳನಾಯಕನ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲಿಸುತ್ತಿರುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಕಂಡುಬರುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಈ ಇಬ್ಬರ ಸಂಬಂಧದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಯಾರು ಯಾರಿಗೂ ಖಳನಾಯಕರಾಗಬೇಕಿಲ್ಲ. ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರೇ ಹೇಳಿಕೊಂಡಿರುವಂತೆ ಗಾಂಧೀಜಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಅವರಿಗೆ ದ್ವೇಷವಿಲ್ಲ. " ಗಾಂಧಿ ಮತ್ತು ಜಿನ್ನಾರವರನ್ನು ಟೀಕಿಸಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಅವರ ಬಗ್ಗೆ ನನಗೆ ದ್ವೇಷವಿಲ್ಲ. ನಾನು ಅವರನ್ನು ದ್ವೇಷಿಸುವುದಿಲ್ಲ; ನನಗೆ ನನ್ನ ದೇಶ ಅವರಿಗಿಂತ ಮುಖ್ಯ. ಇದನ್ನು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿಯೊಬ್ಬನ ನಿಜವಾದ ಧೋರಣೆಯೆಂದು ನಂಬಿದ್ದೇನೆ. ಗಾಂಧಿ ಮತ್ತು ಜಿನ್ನಾರಂಥವರ ವ್ಯಕ್ತಿಪೂಜೆಗೂ, ರಾಷ್ಟ್ರಸೇವೆಗೂ ಸಾಕಷ್ಟು ಅಂತರವಿದೆ. ಇದನ್ನು ಈ ದೇಶದ ಜನ ಇಂದಲ್ಲ ನಾಳೆ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆಂಬ ನಂಬಿಕೆ ನನಗಿದೆ"– ಈ ತಮ್ಮ ಮಾತುಗಳ ಮೂಲಕ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರ ವಿಚಾರ ವಿಧಾನ ಅರಿವಾಗುತ್ತದೆ.

ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರಿಗೆ ಗಾಂಧೀಜಿಯನ್ನು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರ ನಾಯಕನೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಎಳ್ಳಷ್ಟು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅವರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಗಾಂಧೀಜಿ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರಿಗೆ ಅಗಾಧವಾದದ್ದೇನೂ ಮಾಡಿಲ್ಲವಾದರೂ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರ ಆರಾಧ್ಯ ದೈವದಂತೆ ವೈಭವೀಕರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಇದು ಗಾಂಧೀಜಿಯವರನ್ನು ತರಾಟೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಲು ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರ ಕಾರಣಗಳು. ಅಲ್ಲದೆ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್‌ಪರ ಪತ್ರಿಕೆಗಳು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರ ಪರವಾಗಿ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳದೆ ಅರ್ಥಹೀನವಾಗಿ ಟೀಕಿಸುತ್ತಿದ್ದುದೂ ಅವರ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿದೆ.

ಗುಜರಾತ್‌ನ ಅಹಮದಾಬಾದ್ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಕವಿತಾ ಎಂಬ ಹಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿ ೧೯೩೫ರಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಘಟನೆಯೊಂದು ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ. ಹಳ್ಳಿಯ ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಶಾಲೆಗೆ ತಮ್ಮ ಮಕ್ಕಳನ್ನೂ ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರು ಕೇಳಿದಾಗ ಸವರ್ಣೀಯ ಹಿಂದೂಗಳು ಅವರಿಗೆ ಊರಿಂದ ಬಹಿಷ್ಕಾರ ಹಾಕಿದರು. ಆನಂತರದಲ್ಲಿ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರ ಮೇಲೆ ಹಲ್ಲೆ ದೌರ್ಜನ್ಯಗಳು ನಡೆದವು. ಈ ವಿವಾದ

ವರ್ಷಗಟ್ಟಲೆ ಮುಂದುವರಿದಾಗ ೫-೧೦-೧೯೩೫ರ 'ಹರಿಜನ' ಪತ್ರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಗಾಂಧೀಜಿ ಹೀಗೆ ಬರೆದರು:

"ಸ್ವಸಹಾಯ ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತ ಶ್ರೇಷ್ಠ. ಸ್ವಸಹಾಯ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವವರಿಗೆ ದೇವರ ಸಹಾಯ ಸದಾ ಇರುತ್ತದೆ. ಕವಿತಾ ಹಳ್ಳಿಯನ್ನು ಬಿಡಬೇಕೆಂದು ಅಲ್ಲಿನ ಹರಿಜನರು ನಿರ್ಧರಿಸಿರುವುದು ಸೂಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಜನರು ಹೀಗೆ ಊರು ಬಿಡುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ಉದ್ಯೋಗಕ್ಕಾಗಿ ವಲಸೆಯೆಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕು. ಹರಿಜನರ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವವರೆಲ್ಲ ಈ ಅಮಾನುಷವಾದ ಕವಿತಾ ಹಳ್ಳಿಯನ್ನು ಬಿಡಲು ಹರಿಜನರಿಗೆ ಸಹಾಯಕರಾಗುತ್ತಾರೆಂದು ನಂಬುತ್ತೇನೆ."

ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರು ಹಳ್ಳಿಯನ್ನು ಬಿಡಬೇಕಾಗಿ ಬಂದಾಗ ಬರೆದ ಈ ಮಾತುಗಳಿಂದ ಗಾಂಧೀಯವರ ನಿಲುವನ್ನು ಅರಿಯಬಹುದು. ಗಾಂಧೀಜಿ ತಮ್ಮ ಸತ್ಯಾಗ್ರಹ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಬ್ರಿಟಿಷರೊಂದಿಗೆ ಸಂಘರ್ಷಕ್ಕಿಳಿಯಬಲ್ಲರು. ಆದರೆ ದೇಶದೊಳಗಿನ ಶೋಷಕ ಶಕ್ತಿಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಸಂಘರ್ಷಕ್ಕಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ; ಸಾಮರಸ್ಯದ ಮೂಲಕ ಸರಿದೂಗಿಸುವ ಕಾರ್ಯತಂತ್ರ ಅವರದು. ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರದು ಸಾಮರಸ್ಯ ವಿಧಾನವಲ್ಲ; ಸಂಘರ್ಷದ ವಿಧಾನ. ಅವರ ಸಂಘರ್ಷ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ದೇಶದೊಳಗಿನ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಶಕ್ತಿಯೊಂದಿಗೆ. ಬ್ರಿಟಿಷರೊಂದಿಗಿನ ಸಂಘರ್ಷ ಅವರಿಗೆ ಗಾಂಧಿಜಿಯವರಷ್ಟು ಪ್ರಧಾನವಲ್ಲ. ಇದೇ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರನ್ನು ಬ್ರಿಟಿಷರ ಏಜೆಂಟ್ ಎಂದು ಕರೆದದ್ದೂ ಉಂಟು. ಹೀಗೆಂದಾಗ ಗಾಂಧೀಜಿಯವರನ್ನು ಸವರ್ಣೀಯ ಹಿಂದೂಗಳ ಏಜೆಂಟ್ ಎಂದು ಕರೆಯುವುದೂ ಸುಲಭ. ಆದರೆ ಯಾರು ಯಾರಿಗೆ ಏಜೆಂಟ್ ಎಂಬ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಇವರಿಬ್ಬರ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ-ವಿಚಾರಗಳ ನೈಜ ನೆಲೆಯನ್ನರಿಯುವುದು ಮುಖ್ಯ.

ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಸರ್ಕಾರದ ಸೈಮನ್ ಆಯೋಗವನ್ನು ಬಹಿಷ್ಕರಿಸದೆ ಇದ್ದುದರಿಂದ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಪರವೆಂಬ ಆರೋಪ ಬಂದಿದೆ. ಇದು ಆಮೇಲೂ ಮುಂದುವರೆದಿದೆ. ಆದರೆ ದಲಿತರ ಹಕ್ಕುಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲೆಂದೇ ಸೈಮನ್ ಆಯೋಗವನ್ನು, ಇತರೆ ಭಾರತೀಯ ನಾಯಕರಂತೆ-ಬಹಿಷ್ಕರಿಸದೆ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಸರ್ಕಾರದೊಂದಿಗೆ ಸಹಕರಿಸಿದ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್, ಮುಂದೊಂದು ದಿನ ಬ್ರಿಟಿಷರೆದುರಿಗೆ, ಅವರನ್ನು, ಅವರ ಸರ್ಕಾರವನ್ನು, ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಟೀಕೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸಿದರು. ಆದ್ದರಿಂದ, ಸಂದರ್ಭದಿಂದ ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸಿ ವ್ಯಕ್ತಿ- ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ವಿರೂಪಗೊಳಿಸುವುದು ಆತುರದ ಅಸಂಗತ ಕ್ರಮವಾಗುತ್ತದೆ. ಗಾಂಧೀಜಿಯಾಗಲಿ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಆಗಲಿ- ಖಳನಾಯಕ ಅಥವಾ ನಾಯಕ ಎಂಬ ಪರಿಭಾಷೆಗಿಂತ ಮಿಗಿಲಾಗಿ ಚರಿತ್ರೆಯೊಂದರ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದ ಎರಡು ವಿಭಿನ್ನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಗಳು ಎಂಬುದು ನನಗೆ ಮುಖ್ಯ. ಈ ಇಬ್ಬರನ್ನೂ ಇಂಡಿಯಾದ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ದಾಖಲಾದ ಸಂಘರ್ಷ ಮತ್ತು ಸಾಮರಸ್ಯದ ನೆಲೆಗಳೆಂದು ಪರಿಭಾವಿಸುವುದು ಸೂಕ್ತ.

ಬ್ರಿಟಿಷರನ್ನು ಟೀಕೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸಿದ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ವಿಚಾರವನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವುದರಿಂದ ಅವರ ವೈಚಾರಿಕ ವಿಕಾಸವನ್ನು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು.

ಇಂಡಿಯಾಕ್ಕೊಂದು ಸಂವಿಧಾನ ರಚಿಸುವ ಸಲುವಾಗಿ ಬ್ರಿಟನ್ನಿನ ಸರ್ಕಾರ ದುಂಡುಮೇಜಿನ ಪರಿಷತ್ತನ್ನು ಕರೆದಾಗ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ದಲಿತರ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾಗಿ ಭಾಗವಹಿಸಿದರು; ತಮ್ಮ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಮಂಡಿಸಿದರು.

"ಇಂಡಿಯಾದಲ್ಲಿ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಗಳು ಕಾರ್ಮಿಕ ವರ್ಗವನ್ನು ಶೋಷಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಭೂಮಾಲೀಕರು ಬಡ ಕೃಷಿಕಾರರನ್ನು ಹಿಂಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಉತ್ತಮ ವರ್ಗದವರು ದಲಿತರಿಗೆ ಅಸಹನೀಯ ಹಿಂಸೆ ಕೊಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಎಲ್ಲಾ ವಿಷಯಗಳೂ ಸರ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಗೊತ್ತು. ಇವನ್ನು ತೊಡೆಯುವ ಅಧಿಕಾರವೂ ಸರ್ಕಾರಕ್ಕಿದೆ. ಆದರೆ ಮೇಲ್ವರ್ಗದ ವಿರುದ್ಧ ಹೋಗಲಾಗದೆ ಸರ್ಕಾರ ಕೈಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ಕೂತಿದೆ. ಇಂಥ ಸರ್ಕಾರದಿಂದ ಏನು ತಾನೆ ಸಾಧ್ಯ? ನಮಗೆ ನಮ್ಮ ಹಕ್ಕುಗಳನ್ನು ರಕ್ಷಿಸುವ ಸರ್ಕಾರ ಬೇಕು"

–ಹೀಗೆ ಮುಂದುವರಿದು ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರ ಹಕ್ಕು ಮತ್ತು ಅಗತ್ಯಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದರು. ಈ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಗೆ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಮಾತುಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯೂ ಇತ್ತು. ಅಂದರೆ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರ ಹಕ್ಕುಗಳ ಹೋರಾಟಗಾರರಾದರೂ ನಮ್ಮ ಸಮಾಜ ರಚನೆಯ ಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಅರಿತಿದ್ದರು ಮತ್ತು ಈ ಸಮಾಜದ ವರ್ಗ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ ಆ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲೇ ತಮ್ಮ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಮಂಡಿಸಿದರು. ಇದೊಂದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾದ ಅಪೂರ್ವ ಬೆಳವಣಿಗೆ. ಅಂಬೇಡ್ಕರ್‌ಗೆ ಸತ್ಯಶೋಧನೆಯ ಒಳನೋಟ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವ ಆತ್ಮಸ್ಥೈರ್ಯ ಇದ್ದುದರಿಂದಲೇ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಹೊಲಸನ್ನು ಹೊರಗೆಳೆಯುತ್ತಲೇ ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಭಾರತದ ವರ್ಗ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದರು; ಇಂದಿನ ಅನೇಕರಂತೆ ಅವರು ಆತ್ಮವಂಚನೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲಿಲ್ಲ.

ಅಸಹಕಾರ ಚಳುವಳಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಆಡಿದ ಮಾತುಗಳೂ ಅವರ ಪ್ರಧಾನ ಆಶಯವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿವೆ. ವಿವಾದಕ್ಕೆಡೆ ಕೊಟ್ಟ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ ಅಸಹಕಾರ ಚಳುವಳಿಯಿಂದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದಲಾವಣೆ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂಬ ಅಂಶ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿತ್ತು. ಈ ಚಳುವಳಿ ಅಹಿಂಸಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಶುರುವಾದರೂ ಅದರ ಅಂತ್ಯ ಹಿಂಸೆಯಲ್ಲಿ ಎಂದು ನುಡಿದಿದ್ದರು. ಒಂದು ಪಕ್ಷದಿಂದ ಇನ್ನೊಂದು ಪಕ್ಷಕ್ಕೂ ಅಥವಾ ಒಂದು ದೇಶದಿಂದ ಇನ್ನೊಂದು ದೇಶಕ್ಕೂ ಅಧಿಕಾರ ವರ್ಗಾಯಿಸಲು ಹೆಣಗುವ ಇಂಥ ಚಳುವಳಿಗಳಿಂದ ಅಧಿಕಾರದ ಪುನರ್‌ಹಂಚಿಕೆ ಮತ್ತು ಸಮಾಜ ಬದಲಾವಣೆ ಅಸಾಧ್ಯವೆಂಬ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟಕ್ಕೆ ಸಾವಯವವಾಗಿ ಸೇರಬೇಕಾದ ಜನಪರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯಿದೆ. ಇದು ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರ ವೈಚಾರಿಕ ವಿಕಾಸದ ಒಂದು ಘಟ್ಟ. ಈ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಹೇಗೊ ಒಳಗೊಂಡಿರುವ ವರ್ಗಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಆಳುವ ವರ್ಗದ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಗೊತ್ತು ಮಾಡಿಕೊಂಡವರು ಮಾತ್ರ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವು ಕೇವಲ ಅಧಿಕಾರದ ಹಸ್ತಾಂತರವಾಗಬಾರದು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇಂದು ಎಡಪಂಥೀಯರು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಿರುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅಂದು ತಮ್ಮದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮಂಡಿಸಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು.

ಬ್ರಾಹ್ಮಣರನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೂ ಸ್ಪಷ್ಟ; ನಿಸ್ಸಂದಿಗ್ಧ. ಚೌದರ್ ಕೆರೆ ಚಳುವಳಿಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರನ್ನು ಸೇರಿಸದಿದ್ದರೆ ತಾವೆಲ್ಲ ಅದರಲ್ಲಿ ಸಕ್ರಿಯವಾಗಿ ಭಾಗವಹಿಸುವುದಾಗಿ ಅನೇಕರು ಹೇಳಿದಾಗ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ನಿರಾಕರಿಸಿದರು. ತಾವು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ವಿರೋಧಿಯಲ್ಲವೆಂದೂ, ಮೇಲು-ಕೀಳನ್ನು ಬಿತ್ತುವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯದ ವಿರೋಧಿ ಮಾತ್ರವೆಂದೂ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿ, ಎಲ್ಲ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರೂ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರ ವೈರಿಗಳಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಿದರು. ಇಲ್ಲಿ ಜಾತಿಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿನ ಮಾನದಂಡ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಸರಳೀಕರಿಸದೆ, ಮನೋಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸುವ ಮೂಲಕ ವರ್ಗ ವಿಭಜನೆಯ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆನ್ನಿಸುತ್ತದೆ.

ಮೇಲೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ ವರ್ಗಸಂಬಂಧೀ ವಿಚಾರಗಳು ಕೇವಲ ಆಕಸ್ಮಿಕವಲ್ಲ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಉತ್ತಮ ದಾಖಲೆಯೊಂದಿದೆ. ಭಾರತಕ್ಕೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಕೊಡುವುದೆಂದು ನಿರ್ಧಾರವಾದ ಮೇಲೆ ಡಾ॥ ರಾಜೇಂದ್ರ ಪ್ರಸಾದರ ಅಧ್ಯಕ್ಷತೆಯಲ್ಲಿ ಸಂವಿಧಾನ ರಚನಾ ಸಭೆಯನ್ನು ರಚಿಸಲಾಯಿತು. ಇದರ ಮುಂದೆ ೧೯೪೭ರ ಮಾರ್ಚ್‌ನಲ್ಲಿ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಮಂಡಿಸಿದ ಪತ್ರವೊಂದರ ಪ್ರಮುಖಾಂಶಗಳು ಹೀಗಿವೆ.

"ಇಂಡಿಯಾಕ್ಕೆ ಸಮಾಜವಾದ ತೀರಾ ಅನಿವಾರ್ಯ. ಅದಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಖಾಸಗಿ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ಸಂಪತ್ತಿನ ಅಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಬೆಳೆಸಿ ದ್ವೇಷಾಸೂಯೆಗಳಿಗೆ ಎಡೆಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತವೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವೊಂದೇ ನಮಗೆ ಮದ್ದು. ಆದರೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ ನಮಗೆ ಮಾರ್ಗದರ್ಶಕವಾಗಬೇಕೇ ಹೊರತು ಉಲ್ಲಂಘಿಸಲಾಗದ ವೇದವಾಗಬಾರದು. ಭೂಮಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಕರಣಗೊಳ್ಳಬೇಕು. ಸಾಮೂಹಿಕ ಬೇಸಾಯ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಿಗೆ ಆದ್ಯತೆ ಕೊಡಬೇಕು.... ವಿಧಾನಸಭೆಯಾಗಲಿ, ಮಂತ್ರಿಮಂಡಲವಾಗಲಿ ಬದಲಾಯಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗದಂತೆ ಸಮಾಜವಾದೀ ನೀತಿಯನ್ನು ಸಂವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಬೇಕು. ಸಂಸದೀಯ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ಮುಖಾಂತರವೇ ಸಮಾಜವಾದೀ ಸಮಾಜ ಸ್ಥಾಪನೆಯಾಗಬೇಕು."

-ಹೀಗೆ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರು ಮಂಡಿಸಿದ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದೀ ಪರ ನಿಲುವು ಆಕಸ್ಮಿಕವಾಗಿರದೆ ಹೋರಾಟ ಮತ್ತು ಮುನ್ನೋಟದಿಂದ ಕಂಡುಕೊಂಡ ಒಂದು ವಾಸ್ತವವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಸಂವಿಧಾನ ಕರಡುಪ್ರತಿ ರಚನಾ ಸಮಿತಿಯ ಅಧ್ಯಕ್ಷರಾದರೂ ಅವರೇಕೆ ತಮ್ಮ ತಾತ್ವಿಕ ನಿಲುವನ್ನು ಸಂವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಲಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಕುತೂಹಲಕರವಾಗಿದೆ. ಯಾರೂ ಬದಲಾಯಿಸಲಾಗದಂತೆ ಸಮಾಜವಾದೀ ನೀತಿಯನ್ನು ಸಂವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಅಡಕಗೊಳಿಸಬೇಕೆಂದವರೇ ಅದನ್ನು ಮಾಡಲಿಲ್ಲವೆಂದಾಗ ಪ್ರಬಲ ಪ್ರತಿರೋಧವೇ ಇದ್ದಿರಬೇಕೆಂದು ಊಹಿಸಬಹುದು.

ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ೧೯೫೬ ಅಕ್ಟೋಬರ್ ೧೪ ರಂದು ನಾಗಪುರದಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಮತಾಂತರ ಹೊಂದಿದ್ದು ಮೇಲಿನ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ಮಾತುಗಳಿಗೆ ವಿರೋಧಿಯಲ್ಲವೆ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಬರುತ್ತದೆ. "ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ ಅನುಲ್ಲಂಘನೀಯ ವೇದವಾಗಬಾರದು" ಎಂಬ ಅವರ ಮಾತುಗಳಲ್ಲೇ ಅದನ್ನು ಭಾರತೀಕರಣ

ಗೊಳಿಸಬೇಕೆಂಬ ಆಶಯವನ್ನು ಹುಡುಕಬಹುದು. ಅಲ್ಲದೆ, ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ ಆರ್ಥಿಕ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಇಂಡಿಯಾಕ್ಕೆ ಸೂಕ್ತವಾದದ್ದೆಂದು ಇದರೊಂದಿಗೆ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕದಂಥ ನಂಬಿಕೆಗಳೂ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಇರಬಹುದೆಂದೂ ಭಾವಿಸಿರಬಹುದು. ಧರ್ಮಗಳ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನೇ ಅವರು ಅಲ್ಲಗಳೆದವರಲ್ಲ ಎಂಬುದೂ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ. ಜೊತೆಗೆ ಅವರು ಆರಿಸಿಕೊಂಡ ಧರ್ಮ, ಜಾತಿ ಪದ್ಧತಿ ಮತ್ತು ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ ಪ್ರಾಬಲ್ಯವಿಲ್ಲದ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮ. ಇದೂ ಅಲ್ಲದೆ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿತ್ತು. ಅವರು ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದ ಪರಿಭಾಷೆಗೆ ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಅರ್ಥ ವಿವರಣೆ ಕೊಟ್ಟರು. ಅದೇನೇ ಇರಲಿ, ಯಾವ ಹಿಂದೂಧರ್ಮ ಜಾತಿ ಪದ್ಧತಿ ಮತ್ತು ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿಗಳಿಂದ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರಾದಿಯಾಗಿ ಕೆಳಜಾತಿಯವರನ್ನು ಹಕ್ಕುಗಳಿಂದ ವಂಚಿಸಿತೊ, ಅದಕ್ಕೆ ತೀವ್ರ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರು ದೇಶದ ವಿಭಜನೆಯ ನಂತರ, ೧೯೪೭ರಲ್ಲಿ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರು ಮುಸ್ಲಿಮರಾಗಿ ಮತಾಂತರ ಹೊಂದುವುದನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿದ್ದರು. ಮುಂದೆ ತಾವೇ ಬೌದ್ಧಮತಕ್ಕೆ ಮತಾಂತರ ಹೊಂದಿ “ನಾನು ಹಿಂದೂವಾಗಿ ಸಾಯುವುದಿಲ್ಲ” ಎಂದು ಹಿಂದೊಮ್ಮೆ ಹೇಳಿದ್ದನ್ನು ಈಡೇರಿಸಿಕೊಂಡರು. ಆದರೆ ಈ ಮತಾಂತರ ಉತ್ಸಾಹದ ಕ್ರಮವಲ್ಲ; ವಿಷಾದದ ಕ್ರಮ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ ಮದ್ದಾಗುವ ಕಡೆ ಮತಾಂತರ ಮದ್ದಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ನಿಜವಾದರೂ ಎಡಪಂಥೀಯ ಚಳುವಳಿಗಳ ತೀವ್ರತೆಯ ಅಭಾವದಲ್ಲಿ ಅಂದಿನ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರ ಕ್ರಮ, ವಿಚಾರ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ನಾವು ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಗತ್ಯ; ಆದರೆ ಅಸಂಗತವಾದದ್ದನ್ನು ಅನುಸರಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ.

ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯನ್ನು ತೊಡೆದುಹಾಕುವ ಹೋರಾಟದಲ್ಲಿ ಜಾತಿಪದ್ಧತಿಯ ವಿರೋಧಿಯಾಗಿ, ವರ್ಗ ಹೋರಾಟದ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಮಂಡಿಸಿದ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರನ್ನು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರು ಆರಾಧಿಸಿ ಅನ್ಯಾಯ ಮಾಡಬೇಕಿಲ್ಲ; ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ನಮಗೆ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅಮಲು ಬೇಡ; ಅರಿವು ಬೇಕು. ಈ ಅರಿವು ಆದಿ ಮತ್ತು ಅಂತ್ಯವಾಗುವ ಬದಲು ಸಾಮಾಜಿಕ ಶೋಧನೆ ಮತ್ತು ಸಂಘರ್ಷಕ್ಕೆ ಒಂದು ಪ್ರಮುಖ ಸಾಧನವಾಗಬೇಕು.

ಭಾಗ - ೫

ಅಪರೂಪದ ಪ್ರಜಾಪ್ರತಿಭೆ : ಡಾ॥ ರಾಜ್‌ಕುಮಾರ್

ಏಪ್ರಿಲ್ ೨೪ ಕನಸುಗಳು ಗೂಡು ಕಟ್ಟುವ ದಿನ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಇದು ಡಾ॥ ರಾಜ್‌ಕುಮಾರ್ ಅವರ ಜನ್ಮದಿನ. ಹಳ್ಳಿ ಹೈದರ ಸಾವಿರ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿ ರಾಷ್ಟ್ರದ ಅತ್ಯುನ್ನತ ಚಲನಚಿತ್ರ ಮನ್ನಣೆಯಾದ ಫಾಲ್ಕೆ ಪ್ರಶಸ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆದ ಡಾ॥ ರಾಜ್‌ಕುಮಾರ್ ಅವರು ಲಕ್ಷಾಂತರ ಮನಸ್ಸುಗಳಲ್ಲಿ ಕನಸು ಗೂಡು ಕಟ್ಟುವುದಕ್ಕೆ ಪ್ರೇರಣೆ ನೀಡುವ ಸಾಧಕ. ಎಲ್ಲೇ ಹುಟ್ಟಿರಲಿ, ಸಾಧನೆಯ ಸಂಕಲ್ಪಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಮಾಣಿಕ ದುಡಿಮೆಗಳು ಎತ್ತರಕ್ಕೆ ಕೊಂಡೊಯ್ಯಬಲ್ಲವೆಂದು ತೋರಿಸಿದ, ಡಾ॥ ರಾಜ್‌ಕುಮಾರ್ ಅವರು ನನಗೆ 'ಸಿನಿಮಾ ಸ್ಟಾರ್' ಎಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಮುಖ್ಯರಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇಂಡಿಯಾದಂಥ ಶ್ರೇಣೀಕೃತ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿ, ಮೂರನೇ ತರಗತಿಯನ್ನೂ ಪೂರೈಸದೆ ಉನ್ನತ ಸಾಧನೆ ಮಾಡಿದ ಅವರದು ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ. ಶ್ರೇಣೀಕೃತ ಸಮಾಜದ 'ಉನ್ನತ' ನೆಲೆಗಳ ಏಣಿ ಹತ್ತಿ ಧೀಮಂತಿಕೆ ತೆರೆದ ಸಾಧನೆಗೆ ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಆಯಾಮಗಳು ಲಭ್ಯವಾಗುವುದರಿಂದ ಡಾ॥ ರಾಜ್‌ಕುಮಾರ್ ಬಹುಮುಖ್ಯ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವಾಗುತ್ತಾರೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ, ಇಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಆರ್ಥಿಕ ಕಂಟಕಗಳನ್ನು ದಾಟುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೇ ಒಂದು ಸಂಕಟ ಸಾಗರ; ಕಷ್ಟದ ಕಾಡು; ಆದರೂ ಕನಸಿನ ಗೂಡು.

ಈ ಸಂಕಟ ಸಾಗರದಲ್ಲಿ ಅಪ್ಪಳಿಸುವ ಅಲೆಗಳಿಗೂ ಅದೆಷ್ಟು ತಲೆಗಳು ನೆಲೆ ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆಯೋ, ಲೆಕ್ಕಕ್ಕೆ ಸಿಗದು. ಸ್ವತಂತ್ರ ಸಾಧನೆ ಮಾಡುವ ಕಾಡಿನ ಏಕಲವ್ಯನಿಗೆ, ಹೆಬ್ಬೆರಳು ಕೇಳುವ ಗುರುದ್ರೋಣರು ಎಷ್ಟು ಜನರಿದ್ದಾರೆಂದು ಹೇಳಲಿಕ್ಕಾಗದು. ಇಂಥ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಡಾ॥ ರಾಜ್‌ಕುಮಾರ್ ಅವರು ಕತ್ತಲ ಜೊತೆ ಕಾಳಗ ನಡೆಸಿ ಗೆದ್ದದ್ದು ಅಸಾಮಾನ್ಯ ಸಂಗತಿ; ಇಷ್ಟಕ್ಕೆಲ್ಲ ಕಾರಣವಾದ ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ನೆಲೆಯೆಂದರೆ ಅವರ ಪ್ರಜಾಪ್ರತಿಭೆ.

ಡಾ॥ ರಾಜ್‌ಕುಮಾರ್ ಅವರದು 'ರಾಜಪ್ರತಿಭೆ'ಯೆಂದು ಕರೆಯದೆ 'ಪ್ರಜಾಪ್ರತಿಭೆ'ಯೆಂದು ಗುರುತಿಸುವುದೇ ಹೆಚ್ಚು ಸೂಕ್ತವಾದದು. ಯಾಕೆಂದರೆ 'ರಾಜ' ಎನ್ನುವುದು ಊಳಿಗ ಮಾನ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ 'ಉನ್ನತ' ಶ್ರೇಣಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಹೇಳುತ್ತದೆ ದಿ॥ ಪುಟ್ಟಸ್ವಾಮಯ್ಯನವರ ಹೆಮ್ಮೆಯ ಪುತ್ರ ಮುತ್ತುರಾಜ್ ಕನ್ನಡ ಚಿತ್ರರಂಗದ ಅನಭಿಷಿಕ್ತ 'ರಾಜ' ಎಂಬುದು ನಿಜ. ಆದರೆ ಇವರ ಕಲಾಪ್ರತಿಭೆ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಗಳು 'ರಾಜ' ನೆಲೆಗಿಂತ 'ಪ್ರಜಾ' ನೆಲೆಯಲ್ಲೇ ಸಾರ್ಥಕತೆ ಪಡೆದಿವೆ.

'ಪ್ರಜಾ' ಎನ್ನುವುದು ಯಾವತ್ತೂ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರೊಂದಿಗೆ ಸಂವಾದಿಸುತ್ತದೆ; ಅವರೊಂದಿಗೆ ಸಂತೋಷಪಡುತ್ತದೆ; ಸಮುದಾಯದ ಎದೆಯಾಳದಿಂದ ಸಂಭ್ರಮಿಸುವ

ನೆಲೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಅಪರೂಪದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವುದರಿಂದಲೇ ಡಾ॥ ರಾಜ್‌ಕುಮಾರ್ ಅವರದು ಅಪ್ಪಟ ಪ್ರಜಾಪ್ರತಿಭೆ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರದ 'ರಾಜ' ವಲಯವನ್ನು ಮೆಚ್ಚಿಸಿ ದಂತಗೋಪುರದಲ್ಲಿ ಮೈಮರೆಯುವುದು ಇವರಿಗೆ ಸಲ್ಲದ ಸಂಗತಿ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರದ 'ಪ್ರಜಾ' ವಲಯದೊಳಗೆ ಒಂದಾಗಿ, ಹೊರಬಂದು, ಪ್ರೇಕ್ಷಕನಾಗಿ ನಿಂತು ನೋಡುವ ವಿಶಿಷ್ಟ ಪ್ರತಿಭೆ ಇವರದು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಡಾ॥ ರಾಜ್‌ಕುಮಾರ್ ಪ್ರಜಾಪ್ರತಿಭೆಯ ಒಂದು ಪ್ರತೀಕ.

ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಡಾ॥ ರಾಜ್‌ಕುಮಾರ್ ಅವರ ಒಳಗೆ 'ಮುತ್ತುರಾಜ್' ಬದುಕುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಅವರೊಬ್ಬ ಅಪ್ಪಟ 'ಮನುಷ್ಯ'ರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಅವರು ಸಂಭ್ರಮಿಸಬಲ್ಲರು; ಸಂಕಟಪಡಬಲ್ಲರು; ಅಳಬಲ್ಲರು; ನಗಬಲ್ಲರು; ಸಂವೇದನಾ ಶೀಲತೆಯ ಜೊತೆಗೆ ವೇದನೆಯ ಆಂತರ್ಯವನ್ನು ಅನುಭವಿಸಬಲ್ಲರು. ಮಾತುಕತೆಗೆ ಕೂತರೆ ಯಾವುದೇ ಹುಸಿಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯಿಲ್ಲದ ಮಗುವಾಗಬಲ್ಲರು.

ಡಾ॥ ರಾಜ್‌ಕುಮಾರ್ ಅವರಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯತ್ವದ ಮಹತ್ವಪೂರ್ಣ ನೆಲೆಗಳಿರುವುದರಿಂದಲೇ ಅವರ ಮೂಲಕ ಕಲಾವಿದ ಕಾಣಿಸುತ್ತಾನೆ; ಕವಿ ಮಾತಾಡುತ್ತಾನೆ; ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿ ಆನಂದಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈಗ ಇವರೆಲ್ಲ ಒಂದು ಭಾವುಕ ಬಂಧನದಲ್ಲಿ ಮಿಳಿತಗೊಂಡ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವಾಗಿದ್ದಾರೆ ಡಾ॥ ರಾಜ್‌ಕುಮಾರ್. ಕೇವಲ ವಿಶೇಷಣಗಳಲ್ಲಿ ಹೊಗಳುವ ಬದಲು ಒಂದೆರಡು ಘಟನೆಗಳನ್ನು ದಾಖಲಿಸಿದರೆ ವಿಶೇಷಣಗಳು ವಿಶೇಷವೆನ್ನಿಸುವುದಿಲ್ಲ; ಸಹಜವಾಗುತ್ತವೆ.

ಡಾ॥ ರಾಜ್‌ಕುಮಾರ್ ಅವರೊಂದಿಗೆ ಮಾತನಾಡುತ್ತಿದ್ದಾಗ ಅವರು ಹೇಳಿದ ಒಂದು ಸನ್ನಿವೇಶ ಈಗಲೂ ನನ್ನನ್ನು ಕಾಡಿಸುತ್ತಿದೆ. ಒಮ್ಮೆ ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಾ ಹೋದರು:

"ನನಗೆ ಇವತ್ತು ನಿರೀಕ್ಷೆ ಮಾಡದೆ ಇದ್ದದ್ದೆಲ್ಲ ಸಿಕ್ಕಿದೆ. ಆದರೆ ನಮ್ಮ ಊರಿಗೆ ಹೋದಾಗ ಆಗೊ ಆನಂದ, ಅಲ್ಲಿ ಪಡೆಯೊ ಅನುಭವ ಇನ್ನೆಲ್ಲೂ ಸಿಗೋದಿಲ್ಲ. ನಾನು ಊರಿಗೆ ಹೋದಾಗಲೆಲ್ಲ ಒಬ್ಬನೇ ಹೊಲ, ಕಾಡು–ಮೇಡು ಅಂತ ತಿರುಗಾಡ್ತೇನೆ. ಎಲ್ಲ ನೆನಪುಗಳು ಒತ್ತರಿಸಿ ಬರುತ್ವೆ. ಅದೆಷ್ಟು ಜನ ನನ್ನ ಜೊತೆ ಆಡಿದ್ರು; ನನ್ ಜೊತೆ ಬೆಳೆದಿದ್ರು! ಎಲ್ಲಾ ನೆನಪು. ಈಗ ಅವರಲ್ಲಿ ಅನೇಕರು ಬದುಕಿಲ್ಲ. ಆದ್ರೂ ಅವರ ನೆನಪು ಕಾಡ್ತುತ್ತೆ. ಇಲ್ಲ ಒಬ್ನೇ ಓಡಾಡ್ತಾ ಇದ್ರೆ ಮರ–ಗಿಡಗಳ ಸದ್ದು; ಹಕ್ಕಿಗಳ ಚಿಲಿಪಿಲಿ, ಜೊತೆಗೆ ನನ್ ಕಿವಿಲೀ ಯಾರ್‍ಯಾರೊ ಪಿಸುಗುಟ್ಟಿದ ಅನುಭವ. ಗಾಳಿ ಮೂಲಕ ಮಾತಾಡಿದ ಹಾಗೆ, ಆಗ ನಾನು ಒಬ್ಬನೇ ಅಂದ್ಕೋತೀನಿ. ಅಯ್ಯೊ ನಿಮ್ ಮನೆ ಕಾಯ್ವಾಗ್ ಹೋಗ; ಸುಮ್ನೆ ಯಾಕೆ ಪಿಸುಗುಡ್ತೀರಿ? ಗಾಳೀಲ್ ಯಾಕೆ ತೇಲ್ತೀರಿ? ರೂಪುಗಳಾಗ್ ಬನ್ರಪ್ಪ ರೂಪುಗಳಾಗ್ ಬನ್ರಿ ಅಂದ್ರೆ ಒಂದ್ ರೂಪಾನೂ ಇಲ್ಲ. ಬರೀ ಪಿಸುಗುಡೊ ಸದ್ದು! ಆಗ ನನಗೆ ಸಂಕಟ ತಡ್ಯೋಕಾಗಲ್ಲ. ಒಬ್ನೇ ಕೂತು ಅತ್ ಬಿಡ್ತೇನೆ."

–ಇದು ಡಾ॥ ರಾಜ್‌ಕುಮಾರ್ ಅವರು ಹೇಳಿದ ಒಂದು ಸನ್ನಿವೇಶ. ಇಲ್ಲಿನ ಅವರ ಮಾತುಗಳು ಕವಿತೆಯೊಂದರ ರೂಪಕ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆದಿವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುವ, ಕಾಡಿಸುವ ತಳಮಳವು ಕಲಾವಿದ ಮನಸ್ಸಿನ ಒಂದು ಆಯಾಮವಾಗಿದೆ; ಆಕಾರಗಳನ್ನು ಹುಡುಕುವ ಅನುಭವವಾಗಿದೆ.

ಡಾ॥ ರಾಜ್‌ಕುಮಾರ್ ಅವರು ಹೇಳಿದ ಇನ್ನೊಂದು ಘಟನೆ ಹೀಗಿದೆ:

ಮದ್ರಾಸಿನಲ್ಲಿದ್ದಾಗ ಇವರಿಗಾಗಿ ಹೆಚ್ಚು ಮೌಲ್ಯದ ಒಂದು ಮಂಚವನ್ನು ಖರೀದಿಸಲಾಯಿತು. ಅನೇಕ ಚಿತ್ತಾರಗಳಿದ್ದ ಈ ಮಂಚ ಆಕರ್ಷಕವಾಗಿತ್ತು. ಸ್ವಲ್ಪ ರಿಪೇರಿ ಮಾಡಿಸಿ ಇದನ್ನು ಮತ್ತಷ್ಟು ಆಕರ್ಷಕಗೊಳಿಸಲಾಯಿತು. ಹೊಚ್ಚ ಹೊಸ ಕರ್ಟನ್, ಹಾಸಿಗೆ, ತಲೆದಿಂಬುಗಳನ್ನು ತಂದು ಸುಸಜ್ಜಿತಗೊಳಿಸಲಾಯಿತು. ಬಡತನದ ಬೇಗೆಯಲ್ಲಿ ಬೆಂದು ಆಕಾರ ಪಡೆದ ಕಲಾವಿದ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಈ ಮಂಚದ ಅನುಭವ ಹೇಗಾಗಿರಬೇಕು!

ಮೊದಲನೆಯ ದಿನ, ಡಾ॥ ರಾಜ್‌ಕುಮಾರ್ ಅವರು ಮಂಚದ ಮೇಲೆ ಮಲಗಿದ್ದಾಗ ಸರಿಯಾಗಿ ನಿದ್ದೆ ಬರಲಿಲ್ಲ; ಎಚ್ಚರ, ಅರೆ ಎಚ್ಚರಗಳ ನಡುವೆ ಹೊರಳಾಡಿದರು. ಹೊಸ ಮಂಚವಾದ್ದರಿಂದ ಹೊಂದಿಕೆಯಾಗಿಲ್ಲವೆಂದು ಭಾವಿಸಿದರು. ಆನಂತರ ಅಭ್ಯಾಸವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದುಕೊಂಡರು. ಆದರೆ ಮತ್ತೆ ಎರಡು–ಮೂರು ದಿನ ಇದೇ ಅನುಭವ. ಎಷ್ಟು ಕಷ್ಟಪಟ್ಟರೂ ನಿದ್ದೆ ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ; ಎದ್ದರು; ಕೂತರು; ಮತ್ತೆ ಮಂಚದ ಮೇಲೆ ಮಲಗಿದರು; ಇಲ್ಲ. ಸರಿಯಾಗಿ ನಿದ್ದೆ ಬರಲೇ ಇಲ್ಲ. ಆಗ ಅವರಿಗೆ ಅರಿವಾಯಿತು. ಅವರ ಮೈ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸುಗಳು ಒಣ ಶ್ರೀಮಂತಿಕೆಯ ಮಂಚದೊಂದಿಗೆ ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಿದ್ಧವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಕೂಡಲೇ ನಿರ್ಧರಿಸಿದರು– 'ಈ ಶ್ರೀಮಂತ ಮಂಚ ನನ್ನದಲ್ಲ. ಇದು ನನ್ನೊಳಗಿನ ಭಾಗವಲ್ಲ' – ಎಂದು ಅಂದಿನಿಂದ ಮೊದಲಿನಂತೆ ನೆಲದ ಮೇಲೆ ಮಲಗತೊಡಗಿದರು. ಆಗ ನಿದ್ದೆ ಬಂದು ಮೌನದಲ್ಲೇ ಮಾತಾಡಿತು; ಮೌನಕ್ಕೆ ಕರೆದೊಯ್ದಿತು; ಹೊತ್ತಿಗೆ ಸರಿಯಾಗಿ ಎಚ್ಚರಗೊಳಿಸಿತು.

ಈ ನೈಜ ಘಟನೆಯು ಡಾ॥ ರಾಜ್‌ಕುಮಾರ್ ಅವರ ಮನೋಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಉತ್ತಮ ಪ್ರತೀಕವಾಗಬಲ್ಲದು. ಶ್ರೀಮಂತ ಮಂಚದೊಂದಿಗೆ ಮಾತಾಡದ ಮನಸ್ಸು, ಸದಾ ಸರಳತೆಯಲ್ಲೇ ಸುಖ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಹಣ, ಅಂತಸ್ತುಗಳು ಲಭ್ಯವಾದರೂ ಮೂಲದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಆರ್ಥಿಕ ನೆಲೆಗಳು ಜಾಗೃತವಾಗಿ 'ಮುತ್ತುರಾಜ್' ಚೈತನ್ಯಶೀಲವಾಗಿರುವುದನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ.

ಕಲಾವಿದರಾಗಿ ಡಾ॥ ರಾಜ್‌ಕುಮಾರ್ ಅವರ ಕೊಡುಗೆ ಅದ್ವಿತೀಯವಾದದ್ದೆಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಎರಡು ಮಾತಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾದರೆ ಅಭಿನಯವೊಂದೇ ಇವರ ಕೊಡುಗೆಯೇ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಹಜ. ನನ್ನ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಅಭಿನಯವೊಂದೇ ಅವರ ಕೊಡುಗೆಯಲ್ಲ. ಅಪೂರ್ವ ಶಿಸ್ತು, ಅಸಾಧಾರಣ ಸಹಕಾರಗಳಿಂದ ಕನ್ನಡ

ಚಿತ್ರ ನಿರ್ಮಾಣಕ್ಕೆ ಒತ್ತಾಸೆಯಾದ ಕಲಾವಿದರಾಗಿ ಯಾರೂ ನಿರ್ಮಿಸಲಾಗದ ಪ್ರೇಕ್ಷಕವಲಯವನ್ನು ರೂಪಿಸಿದರು. ಸದಭಿರುಚಿಯ ಚಿತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಅಭಿನಯಿಸುವ ಸ್ವಯಂ ಸಂಹಿತೆಯನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಂಡ ಫಲವಾಗಿ ಕನ್ನಡ ಚಿತ್ರಗಳು ಕೆಟ್ಟ ರುಚಿಯ ಹತ್ತಿರಕ್ಕೆ ಸುಳಿಯದಂಥ ವಾತಾವರಣ ನಿರ್ಮಾಣವಾಯಿತು. ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಅಸಂಖ್ಯಾತ ಪ್ರೇಕ್ಷಕ ವರ್ಗವನ್ನು ಬೆಳೆಸುವ ಮೂಲಕ ಇವರು ಕನ್ನಡ ಚಿತ್ರರಂಗವನ್ನು ಬೆಳೆಸಿದ್ದಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಅಭಿನಯಕ್ಕಿರುವ ಅನೇಕ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಬೇಕು. ಜನಸಾಮಾನ್ಯರು ಅಪಾರ ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಸಿನಿಮಾಗಳನ್ನು ನೋಡುವಂತೆ ಮಾಡಿದ ಡಾ॥ ರಾಜ್‌ಕುಮಾರ್ ಅವರ ಅಭಿನಯವು ಕನ್ನಡ ಚಿತ್ರರಂಗಕ್ಕೆ ಸೂಕ್ತ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿತೆಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯಲಾಗದು. ದಿ॥ ಅ.ನ.ಕೃ. ಅವರು ಕನ್ನಡ ಓದುಗರನ್ನು ಬೆಳೆಸಿದ್ರು, ಓದುವ ಹುಮ್ಮಸ್ಸು ತುಂಬಿದರು. ಹಾಗೆಯೇ ಡಾ॥ ರಾಜ್‌ಕುಮಾರ್ ಅವರು ಚಿತ್ರ ಪ್ರೇಕ್ಷಕರನ್ನು ಬೆಳೆಸಿದರು; ಚಿತ್ರಮಂದಿರಗಳು ತುಂಬುವಂತೆ ಮಾಡಿದರು. ಹುಮ್ಮಸ್ಸಿನ ವಾತಾವರಣ ನಿರ್ಮಿಸಲು ಮುಖ್ಯ ಪ್ರೇರಣೆಗಳಲ್ಲೊಂದಾದರು. ಇದು ಕನ್ನಡ ಚಿತ್ರೋದ್ಯಮಕ್ಕೆ ಡಾ॥ ರಾಜ್ ಅವರ ಮತ್ತೊಂದು ಕೊಡುಗೆ. ಚಿತ್ರ ನಿರ್ಮಿತಿಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ಮಾಪಕ-ನಿರ್ದೇಶಕರಾದಿಯಾಗಿ ತಂತ್ರಜ್ಞರ ಕೊಡುಗೆಯಿರುತ್ತದೆಯಾದರೂ ಕಲಾವಿದರಾಗಿ ಉತ್ತಮ ವಾತಾವರಣ ನಿರ್ಮಿತಿಯ ಹೊಣೆಯನ್ನು ಡಾ॥ ರಾಜ್ ಅವರು ನಿಷ್ಠೆಯಿಂದ ನಿರ್ವಹಿಸಿದ್ದಾರೆಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸದಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.

ಅರವತ್ತೊಂಬತ್ತು ತುಂಬಿ ಎಪ್ಪತ್ತಕ್ಕೆ ಕಾಲಿಡುತ್ತಿರುವ ಡಾ॥ ರಾಜ್‌ಕುಮಾರ್ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಪ್ರಬುದ್ಧ ಮನಃಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ತಲುಪಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಈ ಪ್ರಬುದ್ಧ ಸ್ಥಿತಿಯೊಳಗೆ ಮಗು ಮನಸ್ಸೊಂದು ಮಿಡಿಯುತ್ತಿದೆ. ಜೊತೆಗೆ ಸಂತತನದ ಅಂತರ್ಮುಖತೆ ಆವರಿಸುತ್ತಿದೆ. ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಚೌಕಟ್ಟಿನೊಳಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮಹತ್ವ ಪಡೆದ ಈ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ, ನಮ್ಮ ಸಮಾಜದ ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ಮಾದರಿಯಾಗಿ ಸ್ಪಂದಿಸುತ್ತಿದೆ. ಅವರು ಅಪರೂಪದ ಅನುಭವರೂಪವಾಗಿ ನೂರ್ಕಾಲ ಬಾಳಲಿ ಎಂದು ಹಾರೈಸೋಣ.

ಏಪ್ರಿಲ್ ೧೯೯೮

ಪ್ರಿಯ ಪ್ರತಿಮೆಗಳೇ ಪ್ರೀತಿ ಕಲಿಸಿ

ಭಾಸಕವಿಯ 'ಪ್ರತಿಮಾ ನಾಟಕ'ದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅಪೂರ್ವ ಸನ್ನಿವೇಶವಿದೆ. ಭರತನು'ಪ್ರತಿಮಾ ಗೃಹ'ವನ್ನು ಪ್ರವೇಶ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಆ ಗೃಹದಲ್ಲಿರುವ ಒಂದೊಂದೇ ಪ್ರತಿಮೆಗಳನ್ನು ನೋಡುತ್ತಿರುವಾಗ ದಶರಥನ ಪ್ರತಿಮೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ; ನಿಂತು ನೋಡುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರತಿಮೆಗಳನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತಿದ್ದ ದೇಗುಲಿಗನನ್ನು ಕೇಳುತ್ತಾನೆ: "ಇಲ್ಲಿ ಬದುಕಿರುವವರ ಪ್ರತಿಮೆಗಳನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸುತ್ತಾರೆಯೆ?" ದೇಗುಲಿಗ "ಇಲ್ಲ" ಎಂದು ಚುಟುಕಾಗಿ ಉತ್ತರಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಭರತನಿಗೆ ತನ್ನ ತಂದೆ ದಶರಥನ ನಿಧನದ ವಿಷಯ ಗೊತ್ತಾಗುವುದು ಹೀಗೆ. ನೇರವಾಗಿ ನಿಧನದ ಸುದ್ದಿಯನ್ನು ಮುಟ್ಟಿಸಲಾಗದ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಭಾಸಕವಿ ನಿರ್ವಹಿಸಿರುವ ರೀತಿ ಅನನ್ಯವಾದುದು. ಇಲ್ಲಿರುವ ದಶರಥನ ಪ್ರತಿಮೆ ಭರತನಿಗೆ ತಂದುಕೊಡುವ ಅನುಭವದ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಭಾಸಕವಿಯು ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ನಿರ್ವಹಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಸತ್ತವರ ನೆನೆಪಿನಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲಿಸಿದ ಪ್ರತಿಮೆಗಳಿಗೇ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕ 'ಗೃಹ'ವಿದೆ. ಈ ಪ್ರತಿಮೆಗಳು ಬೀದಿಗೆ ಬಂದು ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಕೆರಳಿಸುವ ಸಾಧನವಾಗುವುದಿಲ್ಲ; ಕೆರಳಿಸಿ ಕೈತೊಳೆದುಕೊಂಡ ಮೇಲೆ ಮರುಗುತ್ತ ಮೌನವಾಗಿ ನಿಂತು ನಿರ್ಲಕ್ಷ್ಯದ ನೆಲೆಗೆ ತಳ್ಳಲ್ಪಡುವ ತಳಮಳವೂ ಇಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಮಳೆ, ಗಾಳಿ, ಧೂಳು ದುಮ್ಮಾನಗಳಿಗೆ ಸಿಕ್ಕಿ ಸೊರಗುವ ಸ್ಥಿತಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಇದು 'ಪ್ರತಿಮಾಗೃಹ'; ಪ್ರತಿಮೆಗಳ ಪರಿಶುದ್ಧತೆಯನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯುಳ್ಳ ಗೌರವ ಗೃಹ. ಇಲ್ಲಿ ಭರತನಿಗೆ ತನ್ನ ತಂದೆಯ ಸಾವಿನ ಸುದ್ದಿಯನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಮುಟ್ಟಿಸುವ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ತಾಂತ್ರಿಕ ಕುಶಲತೆಯಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಡಲಾಗಿದೆ. ಇಂಥ ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆ ನಮ್ಮ ಸಂದರ್ಭದ ಪ್ರತಿಮೆಗಳಲ್ಲಿ ಉಳಿದಿದೆಯೆ? ನಮ್ಮ ಬೀದಿಗಳ ಬದಿಯಲ್ಲಿ, ವೃತ್ತಗಳ ಹುತ್ತದಲ್ಲಿ ಎದ್ದುನಿಲ್ಲುವ ಪ್ರತಿಮೆಗಳು ಜನರ ಚಿತ್ತವನ್ನೇ ಹುತ್ತ ಮಾಡುತ್ತಿವೆಯೊ? ಸೂಕ್ಷ್ಮಾನುಭವದ ಸಾಧನವಾಗಿವೆಯೊ? ಭಾವನೆಗಳ ಬಿಂಬವಾಗಿವೆಯೊ? ಹೀಗೆ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಕಾಡಿಸುವಾಗ 'ಪ್ರತಿಮಾಗೃಹ'ದ ಸೂಕ್ಷ್ಮಾನುಭವವಂತೂ ಈ ಪ್ರತಿಮೆಗಳಿಗೆ ಖಂಡಿತ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಇಂದಿನ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಮೆ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಷ್ಠೆ – ಸಮಾನಾರ್ಥಕ ಪದ ಮತ್ತು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳೇ ಆಗುತ್ತಿರುವುದು ಸಂಕಟದ ಸಂಗತಿ. ಪ್ರತಿಮೆಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಿಸುವುದು ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯ ವಿಷಯವಾದಂತೆ. ಅದನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿದ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯೂ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗುತ್ತಿದೆ.

ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಮೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಎರಡು ಪ್ರಮುಖ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪ್ರಕರಣಗಳನ್ನು ಕಂಡಿದ್ದೇವೆ. ತಿರುವಳ್ಳುವರ್ ಪ್ರತಿಮೆಯ ಮೊದಲ ಪ್ರಕರಣ ಮರೆವಿನ ಅಂಚಿಗೆ ಸರಿಯುತ್ತಿರುವಂತೆಯೇ ಶಿವಾಜಿ ಪ್ರತಿಮೆಯ ಎರಡನೇ ಪ್ರಕರಣ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಎರಡೂ ಪ್ರಕರಣಗಳಲ್ಲಿ ಅಭಿಮಾನದ ನಕಾರಾತ್ಮಕ ನೆಲೆಗಳು ಕೆಲಸ ಮಾಡಿವೆ; ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ಅಂತಿಮ ಗುರಿಯಾಗಬೇಕಾದ ಸಂವಾದ, ಸಾಮರಸ್ಯ ಮತ್ತು ಸಮಾನತೆಗಳನ್ನು ಅಣಕಿಸುವಂತೆ ಬೆಳೆದ, ಈ ಪ್ರಕರಣಗಳು ಕೊಳ್ಳಿದೆವ್ವದಂತೆ ಕಾಡುತ್ತಿವೆ. ಪ್ರತಿಮೆಗಳು ದೇವರು ಅಥವಾ ದೆವ್ವ ಎರಡೂ ಆಗದಿರಲಿ ಎಂಬುದು ನನ್ನಂಥವರ ಅಪೇಕ್ಷೆ. ಪ್ರತಿಮೆಗಳನ್ನು ದೇವರನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವ ಜನರು ಅವುಗಳನ್ನು ದೇವರಂತೆಯೇ ದೂರವಿಟ್ಟು ಯಾಂತ್ರಿಕ ಭಕ್ತಿಯ ಪ್ರದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಕೈತೊಳೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಅಪಾಯವಿರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ದೇವರು ಮೈಮೇಲೆ ಬಂದಂತೆ ಆಡುತ್ತ ಮೈಮರೆಯುವ ಸಂದರ್ಭ ಎದುರಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಪ್ರತಿಮೆಗಳು 'ಬಯಲಿಗೆಳೆದ ಭಕ್ತಿ ಪ್ರದರ್ಶನ'ಗಳಾಗಿಬಿಡುತ್ತವೆ. 'ಭಕ್ತಿ ಎಂಬುದು ತೋರಿ ಉಂಬ ಲಾಭ' ಎಂಬ ಅಲ್ಲಮ ಪ್ರಭುವಿನ ಮಾತು ಸಮಕಾಲೀನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಶ್ರೀರಾಮನಿಂದ ಹಿಡಿದು ಎಲ್ಲ ಪ್ರತಿಮೆಗಳ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಗೆ ಸಲ್ಲುವ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಇನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಪ್ರತಿಮೆಯ ವಿರೋಧಗಳಿಗೆ ಆಯಾ ಪ್ರತಿಮೆ ದೇವರಾಗಿ ಕಾಣಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.

ಸತ್ಯ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ, ಯಾವ ಪ್ರತಿಮೆಯೂ ತನಗೆ ತಾನೇ ದೇವರಾಗಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ; ದೆವ್ವವೂ ಆಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟವರು 'ಸೃಷ್ಟಿಸುವ' ಸಂದರ್ಭಗಳು ಬಡಪಾಯಿ ಪ್ರತಿಮೆಗಳನ್ನು ದೇವರಾಗಿ, ದೆವ್ವವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸುತ್ತವೆ.

ಸರಿಯೊ ತಪ್ಪೊ, ಕರ್ನಾಟಕದ ಮುಂಚೂಣಿ ಕನ್ನಡಿಗರಲ್ಲಿ ಅನ್ಯಭಾಷಿಕರ 'ಪ್ರಾಬಲ್ಯ'ದ ಬಗ್ಗೆ ಅಸಹನೆ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿರುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರಪ್ರೇಮದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಶಿವಾಜಿ ಪ್ರತಿಮೆಯನ್ನು ಅನಾವರಣಗೊಳಿಸುವ ಅಗತ್ಯವಿರಲಿಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲೂ ಹಿಂದೆ ತಿರುವಳ್ಳುವರ್ ಪ್ರತಿಮೆಯ ಪ್ರಕರಣ ಉಂಟು ಮಾಡಿದ ವಿವಾದವನ್ನು ನೆನೆದಾದರೂ ಪ್ರತಿಮೆ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಗೆ ನಂಟು ಬೆಳೆಸಬೇಕಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಕನ್ನಡ ಪರವಾಗಿ ಹೋರಾಟ ಮಾಡುತ್ತಿರುವವರಿಗೆ ಪ್ರತಿಮೆಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಬಾರದೆಂಬ ಖಚಿತ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ನಾನು, ದೇಶದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿರುವ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಅಸಮತೋಲನ ಮತ್ತು ಅಸಹನೆಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭಗಳನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಬಯಸುತ್ತೇನೆ. ತಿರುವಳ್ಳುವರ್ ಮತ್ತು ಶಿವಾಜಿ ಪ್ರತಿಮೆಯ ವಿರೋಧವೊಂದೇ ಕನ್ನಡಾಭಿಮಾನವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುವ ಸಾಧನವಲ್ಲವೆಂಬುದು ನಿಜ. ಆದರೆ ಪ್ರತಿಮೆಗಳ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಕರು ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶನ ಮಟ್ಟಕ್ಕೆ, ಸ್ಥೂಲ ಸಂಕೇತದ ಮಟ್ಟಕ್ಕೆ ಇಳಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಇದಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯ ಸ್ವರೂಪವೂ ಸ್ಥೂಲ ಸಂಕೇತದ ನೆಲೆ ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕನ್ನಡಿಗರ ಪ್ರತಿಭಟನೆಗೆ

ಇರುವ ಮಿತಿಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ತಿಳಿಸಿ ಸ್ಥಾಪನೆಯ ಸಾಮಾಜಿಕ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಬಯಲಿಗೆಳೆಯದೆ ಇರುವುದು ತಪ್ಪಾಗುತ್ತದೆ.

ಇನ್ನೊಂದು ವಿಷಯ: ಬೆಂಗಳೂರು ನಗರದಲ್ಲಿ ಗಾಂಧೀಜಿ, ಅಂಬೇಡ್ಕರ್, ನೆಹರೂ ಮುಂತಾದ ರಾಷ್ಟ್ರನಾಯಕರ ಪ್ರತಿಮೆಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಿಸಿದಾಗ ಕನ್ನಡಿಗರು ವಿವಾದವುಂಟುಮಾಡಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ಸ್ಮರಿಸಬೇಕು. ಈಗಲೂ ಸಾಮಾನ್ಯ ಕನ್ನಡಿಗನಿಗೆ ಶಿವಾಜಿ ಪ್ರತಿಮೆಯ ವಿವಾದ ತಟ್ಟುವುದು ಕಡಿಮೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯ ಕನ್ನಡಿಗನಿಗೆ ಇರುವ ಬದುಕಿನ ಹೋರಾಟ ಮತ್ತು ಜೀವನ ಪ್ರೀತಿಯ ಎದುರು ಈ ಪ್ರತಿಮೆಗಳು ಗೌಣವಾಗಿಬಿಡುತ್ತವೆ. ಕೋಟ್ಯಾಂತರ ಕನ್ನಡಿಗರ ಮೂಲಭೂತ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು, ಕಚ್ಚಿ ತಿನ್ನುವ ಕರಾಳ ಹುತ್ತಗಳು ಬೇರೆಯೇ ಇರುವಾಗ ವೃತ್ತ ಹುತ್ತದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವ ಕೃತಕ ಪ್ರತಿಮಾ ಪ್ರಕರಣಗಳು ಅಂತರಂಗವನ್ನು ಕಾಡಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ರಾಷ್ಟ್ರಪ್ರೇಮದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಶಿವಾಜಿ ಪ್ರತಿಮೆ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಿಸಿದಾಗ ರಾಷ್ಟ್ರಪ್ರೇಮ ಬೆಳೆಯುವುದಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ ಬರಡಾಗುವುದೇ ಹೆಚ್ಚು. ಅಂತೆಯೇ ಪ್ರತಿಮೆಗಳು ಕನ್ನಡ ಹೋರಾಟದ ಪ್ರಮುಖ ಅಸ್ತ್ರವಾಗುತ್ತ ಹೋದರೆ ನಿಜವಾದ ಕನ್ನಡ ಕಾಳಜಿಯನ್ನು ಹಿನ್ನೆಲೆಗೆ ಸರಿಸಿಬಿಡುವುದು ಸಾಧ್ಯ. ಅಂದರೆ ಪ್ರತಿಮೆಗಳ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪನೆ ಮಾಡುವವರು ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ರಾಷ್ಟ್ರಪ್ರೇಮ ಮತ್ತು ಕನ್ನಡ ಪ್ರೇಮಗಳಲ್ಲಿ ಬಿರುಕುಂಟು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ, ಜೊತೆಗೆ ಪರಸ್ಪರ ವಿರೋಧಿಯನ್ನಾಗಿಸುತ್ತಾರೆ, ಫೆಡರಲ್ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡ ನಮ್ಮ ದೇಶದ ರಾಜಕೀಯ ಸಂರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಗಳೊಂದಿಗೇ ರಾಷ್ಟ್ರಪ್ರೇಮದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಉಳಿಯಬೇಕು. ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯ ಮೂಲಕ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯನ್ನು, ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಮೂಲಕ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯನ್ನು ನೋಡುವ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಬೆಳೆಯಬೇಕು. ಆದರೆ ಈ ಪ್ರತಿಮೆಗಳು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಗಳನ್ನು ಎದುರುಬದರಾಗಿ ನಿಲ್ಲಿಸಿ ಕದನ ಕುತೂಹಲಿಗಳಾಗುತ್ತಿವೆ. ಇಂಥ ಸನ್ನಿವೇಶ ನಿರ್ಮಾಣದಿಂದ ಫ್ಯಾಸಿಸ್ಟ್ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಅನುಕೂಲವಾಗುತ್ತದೆ; ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ಮೂಲತತ್ವ ಮತ್ತು ಗುರಿಗಳಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಹುರಿಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ರಾಷ್ಟ್ರಪ್ರೇಮ ಮತ್ತು ಕನ್ನಡ ಪ್ರೇಮಗಳು ಪ್ರತಿಮೆಗಳ ಸುತ್ತ ಗಿರಕಿ ಹೊಡೆಯುವ ಸುಳ್ಳು ಸಂಕೇತಗಳಾಗುತ್ತವೆ.

ಆದ್ದರಿಂದ ನಿಜವಾದ ರಾಷ್ಟ್ರಪ್ರೇಮಿಗಳು ಪ್ರತಿಮೆಗಳ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪನೆಯನ್ನಾಗಲಿ, ಮಂದಿರ- ಮಸೀದಿಗಳನ್ನಾಗಲಿ ಪ್ರಮುಖ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳೆಂದು ಭಾವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಮೀರಿದ ಹತ್ತಾರು ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಜನಸಾಮಾನ್ಯರನ್ನು ಸಂಕಟದಲ್ಲಿ ಬೇಯಿಸುತ್ತಿರುವಾಗ ಬಯಲು ಪ್ರತಿಮೆಗಾಗಿ ಬೆತ್ತಲಾಗುವುದು ಗೌರವವೂ ಅಲ್ಲ; ಮುತ್ಸದ್ದಿತನವೂ ಅಲ್ಲ.

ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಪ್ರತಿಮೆಗಳನ್ನು ಖಾಸಗಿಯವರು ಸ್ಥಾಪಿಸಹೊರಟಾಗ ಅಪಾರ ಹಣದ ಕೈವಾಡ ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಲಕ್ಷಾಂತರ ರೂಪಾಯಿಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸುವ ಶಕ್ತಿ ಇದ್ದವರೆಲ್ಲ ತಮಗೆ ಬೇಕಾದ

ಪ್ರತಿಮೆಗಳನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಬಹುದಾಗಿದೆ. ಹಣದ ಬಲವುಳ್ಳವರು ಅಧಿಕಾರದ ಬೆಂಬಲ ಗಳಿಸುವುದು ಸುಲಭವಾಗಿರುವ ಇಂದಿನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಮೆಗಳ ಸುಲಭ ಸ್ಥಾಪನೆಯ ಹಿಂದೆ ಖಾಸಗಿ ಬಂಡವಾಳದ ಬಲವೂ ಇದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯಬಾರದು. 'ಉಳ್ಳವರು ಶಿವಾಲಯವ ಮಾಡುವರು. ಬಡವ, ನಾನೇನ ಮಾಡುವೆನಯ್ಯ' ಎಂದ ಬಸವಣ್ಣನವರ ಮಾತನ್ನು ಪ್ರತಿಮೆಗಳ ವಿಷಯಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯಿಸಬಹುದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರತಿಮೆಗಳ ವಿರೋಧ, ಉಳ್ಳವರ ಹುಸಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿರೋಧವೂ ಆಗಬೇಕು. ಆಗ ಪ್ರತಿಭಟನೆಗೆ ಫ್ಯಾಸಿಸ್ಟ್ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಮೀರಿದ ಪ್ರಬುದ್ಧತೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಈ ಪ್ರಬುದ್ಧತೆಯು ಹುಸಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಜನಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಬೆಳೆಸುತ್ತದೆ. ನೋವಿನ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ನಮ್ಮ ಸಂದರ್ಭದ ಪ್ರತಿಮೆಗಳು ಹುಸಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಕ್ತಾರರಾಗುತ್ತಿವೆ. ಹೋರಾಟಗಳನ್ನು ಹಾದಿ ತಪ್ಪಿಸುತ್ತಿವೆ; ಉಳ್ಳವರ ಸಂಕುಚಿತ ಸಂಕೇತಗಳಾಗುತ್ತಿವೆ.

ಹೌದು, ಪ್ರತಿಮೆಗಳು ಸಂಕೇತ ಮಾತ್ರವಾಗುತ್ತಿವೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಸಂಕೇತಗಳು ಸಂಯೋಜಿತಗೊಂಡು ಪ್ರತಿಮಾರೂಪವಾಗಬೇಕು. ಇದು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಬದುಕಿನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೂ ನಿಜ. ಸಂಕೇತ ಒಂದು ಗುರುತರವಾದ ಗುರುತು. ಇಂಥ ಸಂಕೇತಗಳು ಬೆಳೆಯುತ್ತ ಪ್ರತೀಕವಾಗುತ್ತ ಪ್ರತಿಮಾರೂಪ ಪಡೆಯುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ, ಯಾವುದೇ ಪ್ರತಿಮೆ ಕೇವಲ ಗುರುತಿನ ಕೇಂದ್ರವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಒಗ್ಗೂಡಿಸಿದ ಪ್ರತೀಕಪ್ರಾಯವಾದ ಪ್ರಬುದ್ಧ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ; ಸಮೂಹ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅಂತರ್ಗತ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ.

ಆದರೆ ಸರ್ಕಾರವಾಗಲಿ, ಸರ್ಕಾರದ ಒಪ್ಪಿಗೆಯಿಂದ ಖಾಸಗಿ ಶಕ್ತಿಗಳಾಗಲಿ ಸ್ಥಾಪಿಸುವ ಪ್ರತಿಮೆಗಳು ಈಗ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಮೂಹದ ತಾತ್ಕಾಲಿಕ ತಮಣೆಗಾಗಿ ಬಳಸುವ ಸಾಧನ ಸಂಕೇತಗಳಾಗುತ್ತಿವೆ. ದಲಿತರ ಹೋರಾಟಕ್ಕೆ ಓಗೊಟ್ಟು ಸಾಮಾಜಿಕ ಪಿಡುಗುಗಳನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣ ತೊಡೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗದಿದ್ದರೂ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಪ್ರತಿಮೆ ಹಾಕಿ ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ತಮಣೆ ಮಾಡುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಹಿಂದುಳಿದ ವರ್ಗಗಳು ಒತ್ತಾಯ ಹೇರುತ್ತಾ ಬಂದಾಗ ದೇವರಾಜ ಅರಸರ ಪ್ರತಿಮೆಯೂ ಸ್ಥಾಪನೆಗೊಂಡು ಸರ್ಕಾರಿ ಸಂತೋಷ ಕೊಡಬಹುದು. ಒತ್ತಾಯ ಉರಿಯೆದ್ದರೆ ಕಿತ್ತೂರು ಚೆನ್ನಮ್ಮನೂ ನಗರದ ಪ್ರತಿಮೆಯಾಗಬಹುದು. ಹೀಗೆ ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾ ಹೋಗಬಹುದು. ಆದರೆ ಸರ್ಕಾರದ ನಿಜವಾದ ಸಾಧನೆಯಿರುವುದು ದಲಿತರನ್ನು, ಹಿಂದುಳಿದ ವರ್ಗಗಳನ್ನು, ಇವರೆಲ್ಲರನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡ ಕನ್ನಡಿಗರನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ– ಆರ್ಥಿಕ ಸಮಾನತೆಯತ್ತ ಕೊಂಡೊಯ್ಯುವ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆಸಿ ಪ್ರತಿಮೆಗಳ ನೆರಳಲ್ಲಿ ನಿಟ್ಟುಸಿರು ಬಿಡುವ ಅವಕಾಶ ಕಲ್ಪಿಸುವುದರಿಂದ, ಇಂಥ ಪ್ರತಿಮೆಗಳು ಸಾಧನೆಗಳಲ್ಲ; ಕೇವಲ ಸಂಕೇತಗಳು.

ಅಂದರೆ ನಾವೀಗ ಕೇವಲ ಸಂಕೇತಗಳಿಗೆ ಕಿತ್ತಾಡುತ್ತಿದ್ದೇವೆ; ಸಾಧನೆಗಳಿಗಲ್ಲ. ಆಳುವ ವರ್ಗಕ್ಕಾಗಲಿ, ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಗಳಾಗಲಿ, ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿಗಾಗಲಿ ಬೇಕಾಗಿರುವುದು ಇದೇ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಬಂಡವಾಳಗಾರರು ತಂತಮ್ಮ ಜಾತಿಯ, ಅಥವಾ ಪ್ರದೇಶದ ಪ್ರತಿಮೆಗಳಿಗೆ ಬಂಡವಾಳ ತೊಡಗಿಸುತ್ತಾರೆ. ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿಯು ಹುಸಿ ಭಕ್ತಿ ವಲಯಕ್ಕೆ ಒತ್ತಾಸೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆಳುವ ವರ್ಗ ಆಶೀರ್ವಾದ ಮಾಡುತ್ತ ಆರಾಮವಾಗಿ ಕಾಲವಂಚನೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ.

ಜನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಸಂಕೇತದ ಮಟ್ಟಕ್ಕೆ ಇಳಿಸಿರುವ ಪ್ರತಿಮಾ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪನೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ, ಸಮಾನತೆ, ಸಾಮರಸ್ಯ, ಸಂವಾದಗಳ ಮನುಷ್ಯ ಪ್ರೀತಿಯ ಮಾತನ್ನು ಯಾರಿಗೆ ಹೇಳಲಿ? ಸಾಕ್ಷಿಯಂತೆ ನಿಂತಿರುವ ಪ್ರತಿಮೆಗಳಿಗೆ ಹೇಳಬೇಕೆನ್ನಿಸುತ್ತದೆ: "ಪ್ರಿಯ ಪ್ರತಿಮೆಗಳೇ ಪ್ರೀತಿ ಕಲಿಸಿ". ಇದು ಆಗದಿದ್ದರೆ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರಿಗೆ ಹೇಳಬೇಕೆನಿಸುತ್ತದೆ: "ಈ ಪ್ರತಿಮೆಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಮಾಗೃಹಕ್ಕೆ ಸೇರಿಸಿ."

ಆಗ ಪ್ರತಿಮೆಗಳು ಪ್ರೀತಿಯನ್ನಷ್ಟೇ ಕಲಿಸುತ್ತವೆ.

೨೦-೨-೧೯೯೪

ಪ್ರಿಯ ಪೋಲೀಸರೆ ಪ್ರಶ್ನಿಸಿಕೊಳ್ಳಿ

ಸರ್ಕಲ್ಲುಗಳಲ್ಲಿ, ಸಿನಿಮಾ ಮಂದಿರದ ಬಳಿ, ಸಭೆ ಸಮಾರಂಭಗಳ ಹತ್ತಿರ ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಸಮೂಹ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳ ಬಳಿಯಲ್ಲಿ ಸದಾ ಕಾಣುವ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಪೋಲೀಸರು. ಇಂದು ಪೋಲೀಸರೆಂದರೆ ಯಾರಿಗೂ ಗೌರವವಿಲ್ಲದಂಥ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿದ್ದೇವೆ. ನಮ್ಮ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಸೇವೆ, ಕರ್ತವ್ಯ– ಮುಂತಾದ ಮಾತುಗಳಿಗೆ ಅಂಟಿಕೊಂಡಿರುವ ಅರ್ಥಗಳೇ ಬೇರೆ. ಪೋಲೀಸರ ಸೇವೆಯಂತೂ 'ಚನ್ನಾಗಿ ಸೇವೆ ಮಾಡ್ತಾರೆ' ಎಂಬ ಸಾಲಿನ 'ಸೇವೆ' ಪದದ ಧ್ವನಿ ಅದರೆಲ್ಲ ಅರ್ಥದೊಂದಿಗೆ ಪಡೆದು ಪುಷ್ಟಗೊಂಡಿದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನಕ್ಕೆ ಸಿಗುತ್ತಿರುವ 'ಸೇವೆ' ಯೆಂದರೆ ಲಾಠಿಗಳ ಪಾತ, ಬೂಟುಗಾಲಿನ ಏಟು. ಪೋಲೀಸ್ ಠಾಣೆಯೆಂದರೆ ಹಿಂಸಾಶಿಬಿರ, ಟಪ್‌ಟಪ್ ಶಬ್ದ ಹತ್ತಿರ ಹತ್ತಿರ ಬಂದರೆ ಭಯಗ್ರಸ್ತಗೊಳಿಸುವ ವಾತಾವರಣ; ಲಾಠಿ ಬೂಟುಗಳಿಗೆ ಬಂದೂಕಿನ ಬೆದರಿಕೆ. ಗುಂಡಿಗೆಗಳನ್ನು ಸಿಡಿಸಿಬಿಡುವ ಗುಂಡಿನ ಗತ್ತು!– ಇದು ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ! ಅಥವಾ ಪೋಲೀಸ್ ಪ್ರಭುತ್ವ? ಹೌದು, ಹಾಗೆನ್ನುತ್ತಾರೆ ಅನೇಕರು. ದಿನ ಬೆಳಿಗ್ಗೆ ಕೇಳುವ, ಕಾಣುವ ಘಟನೆಗಳನ್ನು ಲೆಕ್ಕ ಹಾಕಿದರೆ ಇದು ನಿಜ ಅನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಆಗ ನಾವೆಲ್ಲ ಪೋಲೀಸರ ದೌರ್ಜನ್ಯವನ್ನು ಖಂಡಿಸುತ್ತೇವೆ; ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೆ ಅವಮಾನ ಎನ್ನುತ್ತೇವೆ, ಇದೇನು ಪ್ರಜಾರಾಜ್ಯವೊ ಪೋಲೀಸ್ ರಾಜ್ಯವೊ ಎಂದು ಹೂಂಕರಿಸುತ್ತೇವೆ. ನಿಜ; ಹೀಗೆಲ್ಲ ಮಾತಾಡುವಂತೆ ಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ ಅವರು. ವ್ಯಾನಿನಲ್ಲಿ ಹಸಿದ ಹುಲಿಗಳಂತೆ ಕೂತಿದ್ದು; ಬಾಗಿಲು ತೆಗೆದಾಗ ಬೋನಿನಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಗೊಂಡ ವ್ಯಾಘ್ರ ಸಮೂಹದಂತೆ ಧುಮುಕುತ್ತಾರೆ. ಒಂದೇ ಕ್ಷಣ ದಿಟ್ಟಿಸಿ ಧಾಳಿಯಿಡುತ್ತಾರೆ; ನುಗ್ಗಿ ನುಚ್ಚುನೂರು ಮಾಡುವಂತೆ ಸದೆ ಬಡಿಯುವ ಆವೇಶ! ಇವರೇನು ಮನುಷ್ಯರೊ ಮೃಗಗಳೊ ರಾಕ್ಷಸರೊ? ಯಾವ ಗುಂಪಿನವರು ಈ ಮೂವರೊಳಗೆ? – ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಬಂದಾಗ ಮೊದಲನೆಯವರಂತೂ ಅಲ್ಲ ಅನ್ನಿಸಿಬಿಟ್ಟಿರುತ್ತೆ. ಆದರೆ ಅದಷ್ಟೇ ಸತ್ಯವೆ? ಪೋಲೀಸರೂ ನಮ್ಮಂತೆ ಮನುಷ್ಯರಲ್ಲವೆ? ಅವರಿಗೂ ಮನಸ್ಸು ಎಂಬುದೊಂದು ಇಲ್ಲವೆ?

ಕ್ರೌರ್ಯ

ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರ ಹುಡುಕುತ್ತ ಹಾದಿಬೀದಿಗಳಲ್ಲಿ ಇನ್ನು ಯಾವಾಗಲಾದರು ನೋಡಿ – ಇದೇ ಜನ, ಜೋತು ಬೀಳುತ್ತಿರುವ ಖಾಕಿ ಪ್ಯಾಂಟು, ತೂಗಡಿಸುತ್ತಿರುವ ಲಾಠಿ, ಕಂದಿಹೋದ ಬೂಟು, ಚಿಂತಾಕ್ರಾಂತ ಟೋಪಿಯಲ್ಲಿ ಸೋತ ಕಾಲು ಹಾಕುತ್ತ ಹೋಗುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಯಾರಾದರೂ ತಮಾಷೆಯಿಂದ ಚುಚ್ಚಿದರೂ ತಮ್ಮಷ್ಟಿಗೆ ತಾವು ಕಾಲೆಳೆಯುತ್ತ ಸಾಗುತ್ತಾರೆ. ಆ ಅದೇ ಜನ ಅಟ್ಟಿಸಿಕೊಂಡು ಹೊಡೆದ ಜನ–

ಇದೀಗ ಹೀಗೇಕೆ? ಹಾಗಾದರೆ ಇವರೂ ಮನುಷ್ಯರೆ? ಹೌದು ಅನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾದರೆ ಆಗಿನ ಆ–ವೇಶ(ಷ)ಕ್ಕೆ ಈಗಿನ ಮ್ಲಾನಮುಖಕ್ಕೆ ಏನು ಕಾರಣ? ಆಗಿನ ಅವರು ನಿಜವೊ? ಈಗಿನ ಇವರು ನಿಜವೊ? ಇಬ್ಬರೂ ನಿಜ. ಆದರೆ ಜನಕ್ಕೆ ನಿಜವಾಗಿ ಕಂಡಿರುವುದು ಆಗಿನ ಆ–ವೇಶ(ಷ)ದವರೇ. ಆಗಿನ ಖಾಕೀ ಬಟ್ಟೆ, ಲಾಠಿ, ಬೂಟು, ಬಂದೂಕುಗಳೂ ಕೊಟ್ಟ ಕಾಠಿಣ್ಯ, ಅಮಾನುಷಗಳೇ ನಿಜವಾಗಿ, ಪೊಲೀಸರೆಂದರೆ 'ಕ್ರೌರ್ಯ' ಎಂದಾಗಿ ಅವಷ್ಟೇ ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನಾಳದಲ್ಲಿ ಬೇರೂರಿದೆ. ಆದರೆ ನಾವೆಲ್ಲ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಈ ಕ್ರೌರ್ಯಕ್ಕೆ ಪೊಲೀಸರೇ ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣ? –ಕ್ರಿಯೆಯ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಇವರು ಸಂಯಮಿಗಳಾಗಿರಲು, ಮಾನವರಂತೆ ವರ್ತಿಸಲು ಖಂಡಿತ ಸಾಧ್ಯ. ಇತರೆ ಎಲ್ಲ ಒತ್ತಡಗಳಿಗೆ ಸಿಕ್ಕಿಯೂ 'ನಾವು ನಿಮ್ಮವರೇ' ಎಂದು ಜನಕ್ಕೆ ಮನವರಿಕೆ ಮಾಡಿಕೊಡುವಷ್ಟಾದರೂ ಸೌಜನ್ಯ, ಉತ್ತಮ ವರ್ತನೆಯನ್ನು ಅವರು ತೋರಬೇಕು. ಇಷ್ಟನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಉಳಿದಂತೆ ಪೊಲೀಸರನ್ನೆ ಎಲ್ಲದಕ್ಕೂ ಮೂಲ ಕಾರಣಕರ್ತರೆಂದು ಆರೋಪಿಸುವುದು ಕಷ್ಟ. ಅದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣವೆಂದರೆ ಅವರೂ ನಾವು ಬದುಕುತ್ತಿರುವ ಈ ಸಮಾಜದ ಒಂದು ಭಾಗ. ಈ ಸಮಾಜರಚನೆಯ ಆಧಾರಗಳು ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಸಮಕಾಲೀನ ಸಮಾಜದ ನಿರ್ಣಾಯಕ ಶಕ್ತಿಗಳು ಅವರ ಲಾಠಿಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತಾಡುತ್ತವೆ. ಬಂದೂಕುಗಳಲ್ಲಿ ಬಯ್ಯುತ್ತವೆ; ಖಾಕಿಯಲ್ಲಿ ಕೆಕ್ಕರಿಸುತ್ತವೆ; ಬೂಟುಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಟಕೊಡುತ್ತವೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಬದ್ಧಕಂಕಣರಾದ ಪೊಲೀಸರು 'ಕರ್ತವ್ಯಕ್ಕೆ' ಸಜ್ಜಾಗುತ್ತಾರೆ. ಈ ಕರ್ತವ್ಯದ' ಪರಿಣಾಮವೇ ಕ್ರೌರ್ಯ.

ಮೊದಲು ಪೊಲೀಸ್ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ನೋಡೋಣ. ಒಬ್ಬ ಪೇದೆಯನ್ನು ಹೆಡ್‌ಕಾನ್ಸ್ಟೇಬಲ್ ಬಯ್ಯುತ್ತಾನೆ. (ಕ್ಷಮಿಸಿ– ಮಾತಾಡಿಸುತ್ತಾನೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಸಾಕು. ಅದರರ್ಥ 'ಬಯ್ಯುತ್ತಾನೆ' ಎಂದೇ.) ಈ ಹೆಡ್‌ಕಾನ್ಸ್‌ಟೇಬಲ್‌ನನ್ನು ಸಬ್ ಇನ್‌ಸ್ಪೆಕ್ಟರ್, ಆತನನ್ನು ಸರ್ಕಲ್ ಇನ್ಸ್‌ಪೆಕ್ಟರ್ – ಹೀಗೆ ಮೇಲಕ್ಕೆ ಹೋಗುತ್ತದೆ ಬಯ್ಯುವ ಸರದಿ. ಪೊಲೀಸ್ ಇಲಾಖೆಯ ಎಲ್ಲರನ್ನೂ ಬಯ್ಯುವ 'ಪುಣ್ಯ' ಅತ್ಯಂತ ಉನ್ನತ ಪೊಲೀಸ್ ಅಧಿಕಾರಿಯೊಬ್ಬರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಇರುತ್ತದೆ. ಬಯ್ಯುವ ಶ್ರೇಣಿಯನ್ನು ತಿರುಗಾಮುರುಗ ಮಾಡಿದರೆ ಅದು ಗೌರವಾರ್ಪಣೆಯ ಶ್ರೇಣಿ. ಪೇದೆ ಹೆಡ್‌ಕಾನ್ಸ್ ಟೇಬಲ್‌ಗೆ, ಆತ ಸಬ್ ಇನ್ಸ್‌ಪೆಕ್ಟರ್‌ಗೆ, ಈತ ಸರ್ಕಲ್ ಇನ್ಸ್‌ಪೆಕ್ಟರಿಗೆ... ಹೀಗೇ ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತದೆ. ಏನೇ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರೂ, ಅತ್ಯಂತ ಕ್ಲಿಷ್ಟ ಕರ್ತವ್ಯದಲ್ಲಿ ನಿರತನಾಗಿದ್ದರೂ ಮೇಲಧಿಕಾರಿ ಬಂದಾಗ ಸಲ್ಯೂಟ್ ಮಾಡುವ ಪರಮವಿಧೇಯತೆ ಒಂದು ಕಡೆಗಾದರೆ, ಅದನ್ನು ಕಂಡು ಕಾಣದಂತೆ ಸಾಗುವ ಮೇಲಿನವರ ಪರಮ ದರ್ಪ ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆ. ಹೀಗೆ ಶಿಸ್ತಿನ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಕುರುಡು ವಿಧೇಯತೆ ಈ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಅತ್ಯುನ್ನತ ಮೌಲ್ಯವಾಗಿವೆ. ಕುರುಡು ವಿಧೇಯತೆಯ ಮೌಲ್ಯ ವಿಶ್ವದಲ್ಲಿ ಶತಮಾನಗಳಿಂದ ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ಮೂಕರನ್ನಾಗಿಸಿದೆ; ಮೆದುಳುಗಳನ್ನು ತುಕ್ಕು ಹಿಡಿಸಿದೆ; ಮೈ ತುಂಬ ದಪ್ಪ ಚರ್ಮ ಹೊದಿಸಿದೆ. ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಪದ್ಧತಿಯ ಮೂಲಾಧಾರವಾದ ಇದು ಅಸಮಾನತೆಗೆ ಹಾದಿ ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಭಾವನೆಗಳ ಬಾಯಿ

ಕಟ್ಟಿದೆ. ಹೀಗೆಲ್ಲ ಹೇಳುವಾಗ ಸ್ವೇಚ್ಛಾವರ್ತನೆ ಸರಿ ಎಂದು ವಾದಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ. ಸಾಂದರ್ಭಿಕ ಸೌಜನ್ಯಶೀಲತೆಗೂ ಕುರುಡು ವಿಧೇಯತೆಗೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆಯೆಂಬುದು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ.

ಪೊಲೀಸ್ ಇಲಾಖೆಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆ, ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಮಾನವೀಯ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಧ್ವಂಸಮಾಡಿದ ಆಜ್ಞಾಪಾಲಕ ಯಂತ್ರಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಮಾನ್ಯಮಾಡುವ ಕರಾಳತೆಯಿಂದ ಕೂಡಿದೆ.

ಕರಾಳ ಕೈ

ಈ ಕರಾಳತೆಯ ನಿಯಂತ್ರಕ ಕೈ ಮತ್ತಷ್ಟು ಕರಾಳವಾದುದು; ಅದೇ ಆಳುವ ವರ್ಗ. ಪೊಲೀಸರು ಯಾವತ್ತೂ ಆಳುವ ವರ್ಗದ ಆಜ್ಞಾನುವರ್ತಿಗಳಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ನಮ್ಮ ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೇ ಹಾಗಿದೆ. ಇದು ಅಸಮಾನತೆ ಅಟ್ಟ ಹತ್ತಿ ವಿಜೃಂಭಿಸುತ್ತಿರುವ ಸಮಾಜ. ಹೆಸರಿಗೆ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವವಿದೆ; ಅದಕ್ಕನುಗುಣವಾದ ಕೆಲವು ಹಕ್ಕುಗಳೂ ಇವೆ. ಆದರೆ ಹಾಳೆಮೇಲಿನ ಹಕ್ಕುಗಳು ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಬಾಳಿಗೆ ಬಂದಿವೆ? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಒದಗುವ ಉತ್ತರವೇ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಸಂವಿಧಾನದ ಪ್ರಕಾರ ಎಲ್ಲರೂ ಸಮಾನರು. ಆದರೆ ಬಡವರ ಸಂಖ್ಯೆ ವೃದ್ಧಿಸುತ್ತಲೇ ಇದೆ. ಕೋಟ್ಯಾಂತರ ರೂಪಾಯಿಗಳ ಆಸ್ತಿ ಮಾಡಿದ ಟಾಟಾ, ಬಿರ್ಲಾಗಳು ಬದುಕುತ್ತಿರುವ 'ಭವ್ಯ' ಭಾರತದಲ್ಲಿ ತಿಂದು ತೇಗಿ ಈ ಲೋಕದ ಬದಲು ಆ ಲೋಕದ ಕಡೆ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಕೆರಳಿಸುವ 'ದಿವ್ಯ' ಮಠಾಧಿಪತಿಗಳೂ ಬಾಬಾಗಳೂ ತುಂಬಿತುಳುಕುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಇವರೆಲ್ಲರ ಸಂತೃಪ್ತಿಯ ತೇಗಿನಲ್ಲಿ ಕೊಚ್ಚಿಹೋಗಿ ಆಸರೆಗೆ ಹಾಹಾಕರಿಸುತ್ತಿರುವ ಭಾರತದ ಬಡಪ್ರಜೆಗಳಿದ್ದಾರೆ. ಒಪ್ಪೊತ್ತಿನ ಊಟಕ್ಕೇ ಗತಿಯಿಲ್ಲದ ಅಸಂಖ್ಯಾತ ಜನರ ಈ ನಾಡನ್ನು ಪುಣ್ಯಭೂಮಿ ಎಂದು ಕರೆಯುವವರಿಗೆ ನಾಚಿಕೆಯಾಗಬೇಕು. ಜೀವ ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಕ್ಷಣಕ್ಷಣವೂ ಹೋರಾಟ ಮಾಡುವವರಿಗೆ ಹಾಳೆಯ ಮೇಲಿನ ಹಕ್ಕು ಏನು ತಾನೆ ಮಾಡೀತು?

ಆಳುವ ವರ್ಗದ ಬಂಡಿಗೆ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಮತ್ತು ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ, ಎರಡು ಚಕ್ರಗಳು. ಅವುಗಳಡಿಯಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಿ ಅಪ್ಪಚ್ಚಿಯಾದವರ ಆಕ್ರಂದನಕ್ಕೆ ಬೆಲೆಯೆಲ್ಲಿದೆ? 'ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಲಾಭ' ಯಾರಿಗೆ ಆಗುತ್ತಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ನೋಡಿ. ಬಡವನಿಗೆ ಬದುಕುವುದೇ ಕಷ್ಟವಾಗಿರುವಾಗ ಈ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ, ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವಗಳ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಾದರೂ ಅವನಿಗೆ ಹೇಗೆ ಆದೀತು? ಇಲ್ಲಿ ಉಳ್ಳವರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಸವಲತ್ತುಗಳು ಲಭ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಪ್ರಜೆಗಳ ಕಲ್ಯಾಣದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲೇ ಪ್ರಜೆಗಳ ವಂಚನೆ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಒಂದೇ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ನಾವು ಶೋಷಣಾ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿದ್ದೇವೆ. ಶೋಷಣಾರಹಿತ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ, ಸಮಾನತೆಯ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಹಾತೊರೆಯುವ ಜನತೆಯ ನಾಡಿಮಿಡಿತವನ್ನು ಕಂಡ ಆಳುವ ವರ್ಗ ತಾನೂ ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ದುಡಿಯುವುದಾಗಿ ಘೋಷಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅಂಥ ಸಮತಾ ಸಮಾಜ ಜನಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಬರುವಂಥಾದ್ದೇ ಹೊರತು ಕೇವಲ ನಾಯಕ ಗಣದಿಂದಲ್ಲ. ಶೋಷಣಾ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಆಳುವ ವರ್ಗ ಜನಶಕ್ತಿಯ ಕ್ರೋಡೀಕರಣವನ್ನು ಯಾವತ್ತೂ

ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾಗಿ ಬಯಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅನ್ನ, ಉದ್ಯೋಗ, ವಸತಿಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಹಕ್ಕೆಂದು ಕೇಳುವ ಜನರನ್ನು ತೇಪೆ ಸುಧಾರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಂತೃಪ್ತಿಗೊಳಿಸಲು ಬಯಸುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಮೀರಿ ನಡೆಯುವ ಪ್ರತಿಭಟನೆ ಮತ್ತು ಶೋಷಣೆ ವಿರೋಧಿ ಹೋರಾಟಗಳನ್ನು ಉಪಾಯವಾಗಿ ಅದಾಗದಿದ್ದಾಗ ತನ್ನ 'ಶಕ್ತಿ'ಯ ಮೂಲಕ ದಮನಿಸುತ್ತದೆ.

ಈ ದಮನ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಪೊಲೀಸ್ ಶಕ್ತಿಯೇ ಆಳುವ ವರ್ಗದ ಸಾಧನ. ಪೊಲೀಸ್ ಇಲಾಖೆ ಜನರಿಂದ ದೂರವೇ ಉಳಿದಿರುವುದರ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಆಳುವ ವರ್ಗ ಜನರಿಂದ ದೂರ ಉಳಿದಿರುವುದರಲ್ಲಿದೆ. ಈಗಿನ ಅಸಮಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಉಳ್ಳವರಿಗೆ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯ; ಅವರದೇ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯ. ಆಳುವ ಸರ್ಕಾರಗಳೇ ಉಳ್ಳವರ ಸ್ನೇಹಿತರಾಗಿರುವಾಗ ಪೊಲೀಸರು ಇನ್ನೇನಾಗಲು ಸಾಧ್ಯ? ಭೂಮಾಲೀಕರನ್ನು, ಬಂಡವಾಳಗಾರರನ್ನು ಹೇಗೆ ಎದುರು ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯ? ಈ ಸರ್ಕಾರಗಳು ಬಡವರ ಹೆಸರಲ್ಲಿ ಬಲ್ಲಿದರ ಪರವಾಗಿಯೇ ಉಳಿಯುವಂತೆ ಪೊಲೀಸ್ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೂ ಅದಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ವರ್ತಿಸುತ್ತದೆ. ಆಳುವ ವರ್ಗದ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಉಲ್ಲಂಘಿಸಿದ ಸಂದರ್ಭಗಳನ್ನು ಕಾಣುವುದೇ ಕಷ್ಟ. ಹೀಗಾಗಿ ಪೊಲೀಸರಿಗೆ ಅಥವಾ ಇಡೀ ಇಲಾಖೆಗೆ ತನ್ನದೇ ಆದ ಸ್ವತಂತ್ರ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವೊಂದು ಇಲ್ಲ. ಅದು ಆಳುವ ವರ್ಗದ ಅಂಗವಾಗಿಯೇ ಬದುಕುತ್ತಿದೆ. ಬೆದರಿಕೆಯ ಒಂದು ಸಾಧನವಾಗಿದೆ. ಒಂದೇ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಪೊಲೀಸ್ ಲಾಠಿ ಬೂಟು, ಬಂದೂಕುಗಳು ಆಳುವ ವರ್ಗದ ಕ್ರೌರ್ಯದ ಮೂರ್ತರೂಪ; ಈ ವಿಕೃತ ಅಡಿಪಾಯದಿಂದಾದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಕ್ರೌರ್ಯಕ್ಕೆ ಪೊಲೀಸ್ ಇಲಾಖೆ ಒಂದು ಮಾಧ್ಯಮ; ಅದೇ ಮೂಲವಲ್ಲ.

ಕೊಳಕು ವ್ಯವಸ್ಥೆ

ಆದ್ದರಿಂದ ಪೊಲೀಸರ ಕ್ರೌರ್ಯದ ಹಿಂದೆ ಇರುವುದು ಈ ಕೊಳಕು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಕ್ರೌರ್ಯ. ಈ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಬದಲು ಮಾಡಿ ಇಡೀ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಹೊಸ ಬದುಕಿನ ಸ್ಪಂದನ ತರುವ, ಸಮತಾ ಸಮಾಜವನ್ನು ನಮ್ಮ ಜನಶಕ್ತಿ ಸೃಷ್ಟಿಸಿದಾಗ ಪೊಲೀಸರೂ ನಮ್ಮವರೇ ಆಗಲು ಸಾಧ್ಯವಾದೀತು. ಅಲ್ಲೀವರೆಗೆ 'ನಮ್ಮವರೇ' ಆದ ಅವರ ಮೈ ಮನಸ್ಸುಗಳಲ್ಲಿ ಆಳುವವರ, ಉಳ್ಳವರ ಆಸಕ್ತಿಗಳು ಹರಿಯುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಸದ್ಯದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪೊಲೀಸರು ಮಾಡಬಹುದಾದ, ಮಾಡಬೇಕಾದ ಕೆಲಸವೆಂದರೆ ತಮ್ಮಲ್ಲಿ ಹೂತು ಹೋಗಿರುವ ಅಂತಃಕರಣವನ್ನು ಹುಡುಕಿ ತೆಗೆಯುವುದು; ಸೌಜನ್ಯವನ್ನೇ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿ ವೃದ್ಧಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು, ತಾವು ಯಂತ್ರಗಳಲ್ಲ, ಸುತ್ತಮುತ್ತಲವರಂತೆ ಕೆಂಪು ರಕ್ತ ಹರಿಯುವ ಮನುಷ್ಯರು– ಮನಸ್ಸುಳ್ಳ ಮನುಷ್ಯರು–ಎಂಬುದನ್ನು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ನೆನಪಿಗೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳುವುದು. ಈ ಮೂಲಕ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣ ದ್ವಂದ್ವಗಳಿಗೆ, ತಳಮಳ, ತಿಕ್ಕಾಟಗಳಿಗೆ ಈಡಾಗಿ, ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುವ ಹೊಸ ಬದುಕಿಗೆ ಸಿದ್ಧರಾಗುವುದು, ಇದಕ್ಕಾಗಿ ಪ್ರಿಯ ಪೊಲೀಸರೇ, ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ನಿಮ್ಮನ್ನೇ ಪ್ರಶ್ನಿಸಿಕೊಳ್ಳಿ.

ಆಗಸ್ಟ್ , ೧೯೮೦

ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಕ್ಸ್

ಪ್ರತಿವರ್ಷದಂತೆ ಏಪ್ರಿಲ್ ಹದಿನಾಲ್ಕು ಬಂದು ಹೋಯಿತು. ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಒಂದು ಆಚರಣೆಯಾಗಿ ಹದಿನಾಲ್ಕರಂದು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡು ಕಣ್ಮರೆಯಾದರು!

ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಆತ್ಮವಿಶ್ವಾಸ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಭಟನೆಯ ಒಂದು ಪ್ರತೀಕ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಹೋರಾಟದ ಒಂದು ದಿಕ್ಸೂಚಿ. ಅಧ್ಯಯನ ಮತ್ತು ಹೋರಾಟಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟಿಗೇ ಅಂತರ್ಗತ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಯಾವತ್ತೂ ನಮಗೆ ಅರಿವಿನ ಒಂದು ಮಾಧ್ಯಮವಾಗಬೇಕು; ಅಮಲಿನ ಅಸ್ತ್ರವಾಗಬಾರದು.

ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಕನಸಿನ ನಮ್ಮ ಸಮಾಜದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅವರ ರಾಜಕೀಯ ಚಿಂತನೆಗಳ ಮೂಲಕ ನಾವು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಒಬ್ಬ ಮಹಾಪುರುಷನನ್ನೊ, ಒಂದು ಅದ್ಭುತ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನೊ ಒಪ್ಪಿದ ಬಹುಪಾಲು ಜನರು ಆತನ ಅಥವಾ ಆ ವಾದದ ಸಮರ್ಥನೆಗಾಗಿ ಅನ್ಯವ್ಯಕ್ತಿ ಅಥವಾ ಅನ್ಯವಾದದ ಅವಹೇಳನ ಮಾಡುವುದನ್ನೇ ಕರಗತ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವ ಬುದ್ಧಿವಂತರ ಈ ನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಸಹ ಇದಕ್ಕೆ ಹೊರತಾಗಿಲ್ಲ. ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಚಿಂತನೆಗಳು ನಮ್ಮ ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಅವರನ್ನು ಬಸವಣ್ಣ ಮತ್ತು ಲೋಹಿಯಾ ಚಿಂತನೆಗಳ ಮೂಲಕ ಸಮರ್ಥಿಸುವುದು. ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮೀಯರಾಗಿದ್ದಕ್ಕಾಗಿ ಬಸವನ ಜೊತೆಗೆ ಬುದ್ಧನನ್ನೂ ಸೇರಿಸುವುದು ನಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಮತ್ತು ಮಿತಿಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆ. ನನ್ನ ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ಮಿತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಕಾಡಿಸಿದವರು ಬುದ್ಧ ಮತ್ತು ಮಾರ್ಕ್ಸ್. ಬುದ್ಧನು ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅಂತರಂಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿದರೆ, ಕಾರ್ಲ್ಸ್‌ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಬಹಿರಂಗದಿಂದ ಅಂತರಂಗವನ್ನು ಕೆಣಕುವ ಸೂಜಿಗಲ್ಲಾಗಿದ್ದ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಅವರು ಬುದ್ಧ ಮತ್ತು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ನನ್ನು ತೌಲನಿಕವಾಗಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿದರು. ಬುದ್ಧಚಿಂತನೆಯಲ್ಲೇ ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಚಿಂತನೆಯ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ ಬುದ್ಧನ ಮಹತ್ವವನ್ನು ದಾಖಲಿಸಿದರು. ಆದರೆ ಅವರು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವನ್ನು ಎಂದೂ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಿರಾಕರಿಸಲಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಕೆಲವು ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಮಠಾಧಿಪತಿಗಳಿಗೆ ಇಷ್ಟವಾಗದಿರಬಹುದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಕ್ಕೆ ಸಂಪೂರ್ಣ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರಲಿಲ್ಲವೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತ ಹೋದಂತೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿಗಳ ಸಂಖ್ಯೆ ಹೆಚ್ಚಿಬಿಟ್ಟರೆ ಗತಿಯೇನು ಎಂಬ ಆತಂಕವೂ ಇಂಥವರಿಗಿದ್ದೀತು! ಆದರೆ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್‌ಗೆ ಇಂಥ ಆತಂಕ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ

ಅವರು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವನ್ನು ಟೀಕಾತ್ಮಕವಾಗಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದರು. ಬುದ್ಧಚಿಂತನೆಗಳೊಂದಿಗೆ ಹೋಲಿಸುವಷ್ಟು ಗೌರವ, ಘನತೆಗಳನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಚಿಂತನೆಗಳಿಗೆ ಕೊಟ್ಟರು.

ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದೀ ವಿಚಾರಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರಿಗಿದ್ದ ಆಸಕ್ತಿಗೆ ಅವರಲ್ಲೇ ಕಾರಣಗಳಿವೆ. ಅವರು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾಗಿ ಬುದ್ಧನನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ್ದರೂ ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಬಲವಾದ ಖಚಿತವಾದ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದರು. ಇವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಸಾರ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ನ ಚಿಂತನೆಗಳಲ್ಲಿ ಇದ್ದುದರಿಂದ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ಆರ್ಥಿಕ ಆಶಯಗಳು ಇವರಿಗೆ ಇಷ್ಟವಾದವು. ಆದರೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದಲ್ಲಿ ಇಂದು ಜೀವಂತವಾಗಿರುವ ಅಂಶಗಳು ಬುದ್ಧ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲೂ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇದ್ದವೆಂದು ಹೇಳುವುದರಲ್ಲಿ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್‌ಗೆ ಅತೀವ ಉತ್ಸಾಹ;

ಬುದ್ಧ ಮತ್ತು ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿದ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ವಿವರವಾಗಿ ಪ್ರವೇಶ ಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಮುಂಚೆ ಅವರು ಬ್ರಿಟಿಷರು ಕರೆದ ದುಂಡುಮೇಜಿನ ಪರಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಆಡಿದ ಆರ್ಥಿಕ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸೋಣ: "ಇಂಡಿಯಾದಲ್ಲಿ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಗಳು ಕಾರ್ಮಿಕವರ್ಗವನ್ನು ಶೋಷಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಭೂಮಾಲೀಕರು ಬಡ ಕೃಷಿಕಾರ್ಮಿಕರನ್ನು ಹಿಂಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಉತ್ತಮ ವರ್ಗದವರು ದಲಿತರನ್ನು ಅಸಹನೀಯವಾಗಿ ಹಿಂಸಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ.... ನಮಗೆ ಎಲ್ಲರ ಹಕ್ಕುಗಳನ್ನು ರಕ್ಷಿಸುವ ಸರ್ಕಾರ ಬೇಕು."

– ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರ ಈ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಇಂಡಿಯಾದ ಆರ್ಥಿಕ –ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಸಮಾನತೆಯ ಚಿತ್ರಣವಿದೆ. ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರ ಪರವಾಗಿಯಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಕಾರ್ಮಿಕರು ಮತ್ತು ಕೃಷಿಕಾರ್ಮಿಕರ ಪರವಾಗಿಯೂ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರು ಮಾತನಾಡಿರುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಅವರು ಸ್ತ್ರೀಸಮಾನತೆಯ ಬಗ್ಗೆಯೂ ಬರೆದಿರುವುದುಂಟು. ಭೂರಾಷ್ಟ್ರೀಕರಣ ಆಗಬೇಕೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿರುವುದುಂಟು. ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ಇಂಥ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಇರುವುದರಿಂದಲೇ ಅವರು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣ ನಿರಾಕರಿಸಲಿಲ್ಲ. 'ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವೊಂದೇ ನಮಗೆ ಮದ್ದು. ಆದರೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ ನಮಗೆ ಮಾರ್ಗದರ್ಶಕವಾಗಬೇಕೇ ಹೊರತು ಉಲ್ಲಂಘಿಸಲಾಗದ ವೇದವಾಗಬಾರದು. ಸಂಸದೀಯ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ಮೂಲಕವೇ ಸಮಾಜವಾದೀ ಸಮಾಜ ಸ್ಥಾಪನೆಯಾಗಬೇಕು'– ಇದು ಒಮ್ಮೆ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರ ಆಶಯವಾಗಿತ್ತು. ಈ ಆಶಯ ಸಂಪೂರ್ಣ ಬದಲಾಗದಿದ್ದರೂ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ ಮತ್ತು ಕಮ್ಯುನಿಷ್ಟ್ ಆಡಳಿತದ 'ದೋಷಗಳನ್ನು' ಅವರು ಪಟ್ಟಿ ಮಾಡಿದರು. 'ಕಮ್ಯುನಿಸ್ಟ್ ತತ್ವ ಕೂಡ ಮನುಷ್ಯರು ಹಂದಿಗಳಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಲ್ಲ ಎಂದು ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ಹಂದಿಗಳಂತೆ ಕೊಬ್ಬಿಸುವುದೇ ಆಗಿದೆ' ಎಂದು ಟೀಕಿಸಿದರು. ಈ ಟೀಕೆಯು ಇಡೀ ಕಮ್ಯುನಿಸ್ಟ್ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ನಿರಾಕರಣೆಯಲ್ಲ. ರಾಜಕೀಯ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಹಂದಿ ಸಿದ್ಧಾಂತವೆಂದು ಕಾರ್ಲೈಲ್ ಕರೆದಿರುವ ಬಗ್ಗೆ ಬರೆಯುತ್ತ ಕಮ್ಯುನಿಸ್ಟ್ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಮನುಷ್ಯನ ಭೌತಿಕ ಅಪೇಕ್ಷೆಗಳಿಗೆ ಅತಿಗಮನ ಕೊಟ್ಟಿದೆಯೆಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವ ನಿಮಿತ್ತವಾಗಿ ಈ ಟೀಕೆ ಬಂದಿದೆ.

ಅಂದರೆ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದು ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದದ ಮಿತಿ ಮತ್ತು ದೋಷ ಎನ್ನುವುದು ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಅವರು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವನ್ನು ಎಷ್ಟು ಪ್ರೀತಿಯಿಂದ ಕಂಡರೆಂದರೆ ತಮ್ಮ ಆರ್ಥಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳಿಗೆ ಅದರಲ್ಲಿ ನೆಲೆಯಿರುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದರು. ತಾವು ಆದರಿಸುವ ಬುದ್ಧನಲ್ಲೂ ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಚಿಂತನೆಗಳಿವೆಯೆಂದು ವಾದ ಮಂಡಿಸುತ್ತಲೇ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ನ ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ಮನ್ನಣೆ ನೀಡಿದರು.

ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಪ್ರಕಾರ ಆರ್ಥಿಕ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವೇ ಇತಿಹಾಸದ ಏಕೈಕ ವಿವರಣೆಯಲ್ಲ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ನ ಚಿಂತನೆ ಈ ವಿವರಣೆಯೊಂದನ್ನೇ ವಿಜೃಂಭಿಸಿದೆಯೆಂಬ ಗ್ರಹಿಕೆ ಅವರದು. ಸಮಾಜವಾದ ಅನಿವಾರ್ಯವೆಂಬ 'ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ನ ಮಾತು ಸುಳ್ಳಾಗಿರುವ ಮಾತು ಒತ್ತಟ್ಟಿಗಿರಲಿ' ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಲೇ, ಅದೇ ಉಸಿರಿನಲ್ಲಿ ಈಗಲೂ ಜೀವಂತವಾಗಿರುವ ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಚಿಂತನೆಯ ನಾಲ್ಕು ಕ್ರೋಡೀಕೃತ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಪಟ್ಟಿಮಾಡಿ, ಬುದ್ಧ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ಹುಡುಕುವ ಉತ್ಸಾಹವೇ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರ ಅಪೇಕ್ಷೆಗಳನ್ನು ಅನಾವರಣಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಹೇಳುವ 'ವರ್ಗ-ವರ್ಗಗಳ ನಡುವೆ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯ ಸಂಘರ್ಷ'ದ ಮಾತು ಸತ್ಯ. 'ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಕೆಲಸ ಕೇವಲ ವಿಶ್ವದ ವಿವರಣೆ ನೀಡಿ ಕಾಲಹರಣ ಮಾಡುವುದಲ್ಲ. ವಿಶ್ವವನ್ನೇ ಪುನರ್‌ರಚಿಸುವುದು ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಕೆಲಸ' ಎಂಬ ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಮಾತು ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಜೀವಂತ ಸತ್ಯ. 'ಆಸ್ತಿಯ ಖಾಸಗಿ ಒಡೆತನವನ್ನು ತೊಡೆದುಹಾಕಬೇಕು' ಎಂಬ ವಾದವನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ. ಈ ಅಂಶವು ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರನ್ನು ಎಷ್ಟು ಕಾಡಿಸಿದೆಯೆಂದರೆ ಬೌದ್ಧಭಿಕ್ಷುವು ಮೂರುಬಟ್ಟೆ, ಉಡಿದಾರ, ಭಿಕ್ಷಾಪಾತ್ರೆ, ಕತ್ತಿ, ಸೂಜಿ, ನೀರುಸೋಸುವ ಬಟ್ಟಲು – ಹೀಗೆ ಎಂಟು ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಖಾಸಗಿಯಾಗಿ ಹೊಂದಿರಬೇಕೆಂಬ ಬುದ್ಧನ ವಿಚಾರವನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿ 'ಈ ನಿಯಮಗಳು ರಷ್ಯಾದ ಕಮ್ಯೂನಿಸಂನಲ್ಲಿರುವ ನಿಯಮಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚು ಕಠಿಣವಾಗಿವೆ' ಎಂದು ಪ್ರಶಂಸಿಸುತ್ತಾರೆ. ಬುದ್ಧನು ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಮೂಲಕ ವಿಶ್ವ ಪರಿವರ್ತನೆಗೆ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದನ್ನು ವಿವರವಾಗಿ ದಾಖಲಿಸಿ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ನ ಮಾತುಗಳು ಬುದ್ಧನಲ್ಲಿ ಮೊದಲೇ ಅನುಷ್ಠಾನಕ್ಕೆ ಬಂದಿವೆಯೆಂದು ಸಂತೋಷಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ನ ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ವರ್ಗಸಂಘರ್ಷದ ವಿಷಯವನ್ನು ಬುದ್ಧನಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸುತ್ತ "ವರ್ಗ ಸಂಘರ್ಷದ ಬಗ್ಗೆ ಬುದ್ಧನ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಧೋರಣೆ ಏನೆಂದರೆ ಅವನ ಅಷ್ಟಾಂಗ ಮಾರ್ಗ ತತ್ವವು ವರ್ಗಸಂಘರ್ಷ ಇದೆ ಎಂದೂ ಆ ವರ್ಗಸಂಘರ್ಷವೇ ದುಃಖದ ಮೂಲ ಎಂದೂ ಗುರುತಿಸುತ್ತದೆ" ಎಂಬುದಾಗಿ ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರಿಗೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವು ಬುದ್ಧನನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಾಧನಗಳಲ್ಲೊಂದಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿರುವುದನ್ನು ನಾವಿಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. "ಬುದ್ಧನು ಕಮ್ಯುನಿಸಂನ್ನು ಸರ್ವಾಧಿಕಾರವಿಲ್ಲದೆ ಸ್ಥಾಪಿಸಿದನೆಂದು ಹೇಳುವ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ 'ಅದು ಅಲ್ಪಪ್ರಮಾಣದ ಕಮ್ಯುನಿಸಂ ಆಗಿದ್ದಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಅದು ಸರ್ವಾಧಿಕಾರವಿಲ್ಲದ ಕಮ್ಯುನಿಸಂ ಆಗಿತ್ತು. ಈ ಪವಾಡವನ್ನು ಲೆನಿನ್ ಮಾಡಲಾಗಲಿಲ್ಲ" ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಡುತ್ತಾರೆ.

ಹೀಗೆಂದ ಕೂಡಲೆ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಕಮ್ಯುನಿಸಂ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಲಿಲ್ಲ. ಲೆನಿನ್ ಮಾಡಿದ ಸಾಧನೆಗಳನ್ನು ಗೌಣ ಮಾಡಲಿಲ್ಲ. ಅವರು ಈ ಬಗ್ಗೆ ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ: "ರಷ್ಯಾದಲ್ಲಿ ಕಮ್ಯುನಿಸ್ಟ್ ಸರ್ವಾಧಿಕಾರ ಅದ್ಭುತ ಸಾಧನೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದೆಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಯಾವ ನಿರಾಕರಣೆಯೂ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ನಾನು ಎಲ್ಲ ಹಿಂದುಳಿದ ದೇಶಗಳಿಗೂ ರಷ್ಯಾ ಮಾದರಿಯ ಸರ್ವಾಧಿಕಾರ ಒಳ್ಳೆಯದೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಿರುವುದು. ಆದರೆ ಇದು ನಿರಂತರ ಸರ್ವಾಧಿಕಾರದ ಪರವಾಗಿರುವ ವಾದವಲ್ಲ... ನಿರಂತರ ಸರ್ವಾಧಿಕಾರ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳಿಗೆ ಯಾವ ಗಮನವನ್ನು ನೀಡಿಲ್ಲ."

ಕಡೆಗೆ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ: "ಸಮಾನತೆಯನ್ನು ತರಲು ರಷ್ಯಾದ ಕ್ರಾಂತಿ ಉದ್ದೇಶಿಸಿರುವುದರಿಂದ ನಾವು ಅದನ್ನು ಸ್ವಾಗತಿಸುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಸೋದರತ್ವ ಅಥವಾ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಸಮಾನತೆಗೆ ಬೆಲೆಯಿಲ್ಲ. ಬುದ್ಧನ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವುದರಿಂದ ಮಾತ್ರ ಮೂರು ತತ್ವಗಳು ಜೊತೆಯಾಗಿ ಬಾಳಬಲ್ಲವು. ಕಮ್ಯುನಿಸಂ ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲದನ್ನೂ ಅಲ್ಲ."

ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಕಮ್ಯುನಿಸಂ ಅಪೂರ್ಣವಾಗಿದೆಯೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದರು; ಆದರೆ ಸಂಪೂರ್ಣ ನಿರಾಕರಿಸಲಿಲ್ಲ. ಬುದ್ಧಚಿಂತನೆ ಅವರಿಗೆ ಪರಿಪೂರ್ಣವೆನ್ನಿಸಿತು. ಆದರೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಮರೆಯಾಗಲಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಅಂತರಂಗ – ಬಹಿರಂಗಗಳನ್ನು ಕಾಡಿಸಿದ ಬುದ್ಧ ಮತ್ತು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ನನ್ನು ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಮೆದುಳಾಗಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರನ್ನು ಮತ್ತಷ್ಟು ಅಧ್ಯಯನದೊಂದಿಗೆ, ಮರುಚಿಂತನೆಯೊಂದಿಗೆ ನಾವು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ನಮ್ಮ ಕೆಲವು ಗೆಳೆಯರು ಬುದ್ಧ, ಬಸವ ಮತ್ತು ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರನ್ನು ಪರಸ್ಪರ ಪೂರಕವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಿರುವ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತಷ್ಟು ಅಧ್ಯಯನ ಮತ್ತು ಮರುಚಿಂತನೆಯ ಅಗತ್ಯ ಕಾಣುತ್ತಿದೆ. ಬುದ್ಧ, ಬಸವ, ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರನ್ನು ಪೂರಕವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವ ಕ್ರಮ ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ 'ಕಾರ್ಯತಂತ್ರವಾಗಿ' ಕೆಲವರಿಗೆ ಸೂಕ್ತವೆನ್ನಿಸಬಹುದಾದರೂ ಮಾರ್ಕ್ಸ್, ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಮತ್ತು ಲೋಹಿಯಾ ಅವರನ್ನು ಒಟ್ಟಿಗೆ ಚರ್ಚಿಸುವುದು, ಪೂರಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು, ಒಂದು ಗಂಭೀರ ರಾಜಕೀಯ ವಾಸ್ತವವಾದೀತೆಂದು ನನ್ನ ಅನಿಸಿಕೆ.

೨೩.೪.೧೯೯೫

ಯುದ್ಧ: ಒಂದು ಉದ್ಯಮ

ನನ್ನ ಗೆಳೆಯನೊಬ್ಬ ಸೈನ್ಯಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ್ದ. ಆತ ಯುದ್ಧದ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದ ವಿವರಗಳು ನಿಜಕ್ಕೂ ಕುತೂಹಲಕಾರಿಯಾಗಿದ್ದವು; ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಆತಂಕಕಾರಿಯೂ ಆಗಿದ್ದವು. ನಾವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ನಮ್ಮ ಸೈನ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಎಲ್ಲಿಲ್ಲದ ಅಕ್ಕರೆ, ಅಭಿಮಾನ ಹೊಂದಿರುತ್ತೇವೆ. ಇದಕ್ಕೆ ದೇಶಭಕ್ತಿಯ ಲೇಪವಿರುತ್ತದೆ. ಸ್ವತಃ ಸೈನಿಕರ ಚರ್ಮದ ಮೇಲೆ ದೇಶಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಬರೆಯಲಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸೈನಿಕರೂ ಮನುಷ್ಯರು ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಎಷ್ಟೋ ಸಾರಿ ಮರೆತುಬಿಡುತ್ತೇವೆ. ಮನೆಮಂದಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಗಡಿಗಳಲ್ಲಿ ಬೀಡುಬಿಟ್ಟ ದೇಶಭಕ್ತ ಸೈನಿಕರೊಳಗೆ ಮನೆಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಒಂಟಿತನ ಮತ್ತು ಅದನ್ನನುಸರಿಸಿ ಹುಟ್ಟುವ ವಿಕೃತಿಗಳನ್ನು ನಾವು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ತೀರಾ ಅಗತ್ಯ. ತನ್ನ ಆತ್ಮೀಯರಿಂದ ದೂರವಿದ್ದು ಸಾವು–ಬದುಕಿನ ಅನಿರೀಕ್ಷಿತಗಳ ಸುಳಿಯಲ್ಲಿ ಸುಖವನ್ನು ಸುಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವ ಸೈನಿಕರಿಗೆ ದೇಶಭಕ್ತಿಯ ಭಾವನೆಯೊಂದೇ ಭದ್ರತೆ ಒದಗಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವೆ? ಅದೊಂದೇ ಬೆಳಕಿನ ಬಣ್ಣದ ಹಾದಿಯಾದೀತೆ?

ಒಂಟಿತನ ಮನುಷ್ಯನೊಬ್ಬನನ್ನು ಕುಗ್ಗಿಸಿ ಅಸಹಾಯಕ ನೆಲೆಗೆ ದೂಡಬಹುದು. ಅಸಹಾಯಕತೆ ಅಸಹನೆಯೂ ಆಗುತ್ತ ಕಡೆಗೆ ಕ್ರೌರ್ಯವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆಗೊಳ್ಳಬಹುದು.

ಗಡಿ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ಕ್ರೌರ್ಯ ಪ್ರದರ್ಶನ ಮಾಡುವ ಪರಾಕ್ರಮಿಗಳು ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತಾರೆಂಬುದು ನನ್ನ ಗೆಳೆಯನ ಅನುಭವದ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಪರಸ್ಪರ ಮುತ್ತಿಗೆ ನಡೆದಾಗ ಗಡಿಯ ಗ್ರಾಮಗಳಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಾಚಾರವೂ ನಡೆಯುತ್ತದೆಯೆಂದೂ ಎರಡು ರಾಷ್ಟ್ರಗಳ ಕೆಲವು ಸೈನಿಕರು ಇದರಲ್ಲಿ ಭಾಗಿಗಳೆಂದೂ ಈ ಗೆಳೆಯ ಘಟನೆಗಳ ಸಮೇತ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ನಾವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ನಮ್ಮವರೆಲ್ಲ ಸಜ್ಜನರೂ ಸಂಭಾವಿತರೂ ಎಂದು ನಂಬಿರುತ್ತೇವೆ ಅಥವಾ ಹಾಗೆ ನಂಬಿಸಲಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ನಮ್ಮವರು ಎಂದೂ ಗಡಿ ದಾಟುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ನಾವು ಭಾವಿಸಿರುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಭೌಗೋಳಿಕ ಗಡಿ ದಾಟಿದ ಸೈನ್ಯ ಸಭ್ಯತೆಯ ಗಡಿಯನ್ನೂ ದಾಟುವ ಸಂಭವ ಇರುತ್ತದೆಯೆಂಬ ಸತ್ಯ ಸೈನ್ಯದಲ್ಲಿದ್ದು ಹೊರಬಂದು ಉಸಿರಾಡುತ್ತಿರುವವರ ಮಾತುಗಳಿಂದ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ.

ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಸದಾ ಸಿದ್ಧವಾಗಿ ಕಾಯುತ್ತ ಕೂರುವ ಸೈನಿಕರ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ದೇಶಭಕ್ತಿಯ ಬೇರುಗಳನ್ನು ಬಲಪಡಿಸುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯ. ಸೈನಿಕರೂ ಉಪ್ಪುಹುಳಿ ತಿನ್ನಬಯಸುವ ಹುಲುಮಾನವರೆಂದೂ ಏನೋ ಕೌಟಿಲ್ಯನ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರವು ಅವರಿಗೆ ಮದ್ಯ ಮಾಂಸಾದಿ ವಿಶೇಷ ಸೌಲಭ್ಯಗಳನ್ನು ಸುಲಭವಾಗಿ ಒದಗಿಸುವ ಅಗತ್ಯವನ್ನು

ಒತ್ತಿಹೇಳುತ್ತದೆ. ಈಗ ಮಿಲಿಟರಿಯವರಿಗೆ ಸದರಿ ಸೌಲಭ್ಯಗಳಲ್ಲದೆ ಸುಲಭ ದರದಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸುವ ಪದ್ಧತಿಯಿದೆ. ಇದಕ್ಕಾಗಿ ಮಿಲಿಟರಿ ಸ್ಟೋರ್‌ಗಳೇ ಇವೆ. ಇದೆಲ್ಲ ಲೌಕಿಕವಾಯಿತು. ಇಹಲೋಕದ ಸವಲತ್ತುಗಳ ವಿಷಯವಾಯಿತು. ಪರಲೋಕದ ಪ್ರಲೋಭನೆಗಳನ್ನು ಮುಂದೊಡ್ಡಿ ಸ್ವಾಮಿನಿಷ್ಠೆ ಮತ್ತು ನಾಡನಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಬಲಗೊಳಿಸುತ್ತ ಬಂದ ಒಂದು ಸಂಪ್ರದಾಯವೇ ನಮ್ಮಲ್ಲಿದೆ. ಉಳಿದರೆ ವೀರಜಯ ಸತ್ತರೆ ವೀರಸ್ವರ್ಗವೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಸೈನಿಕರನ್ನು ಶೌರ್ಯದ ಶೃಂಖಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿಹಾಕಿದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಹೋರಾಡಿ ಸತ್ತರೆ ಸ್ವರ್ಗದ ಬಾಗಿಲಷ್ಟೇ ತೆಗೆದಿರುವುದಿಲ್ಲ. ದೇವತಾ ಸ್ತ್ರೀಯರು ಸ್ವಾಗತಕ್ಕಾಗಿ ಕಾದಿರುತ್ತಾರೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯು ಇಹದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲವಾದ್ದನ್ನು ಪರದಲ್ಲಿ ಪಡೆಯಬಹುದೆಂಬ ಭ್ರಮೆಯನ್ನು ಮೂಡಿಸುತ್ತದೆ. 'ಧರ್ಮಯುದ್ಧ'ಗಳಿಗಾಗಿ ಕಳೆದುಕೊಂಡ ಭಾಗ್ಯ ಮತ್ತು ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಸ್ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಗಳಿಸಬಹುದೆಂಬ ನಿರೀಕ್ಷೆಯು 'ನಾಡನಿಷ್ಠೆ'ಯ ಮೂಲ ಬೇರಾಗುತ್ತದೆ. ಭಾವೋದ್ರೇಕವು ನರನಾಡಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆಗ ಸಾವು ಅಂತ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಸ್ವರ್ಗಸುಖದ ನಾಂದಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಹಿಂದಿನ ಸೈನಿಕರು ಒಳಗನ್ನು ತುಂಬಿಕೊಳ್ಳುತ್ತ ಹೋರಾಡಿದರು.

ಆದರೆ ಈಗ ವೀರಸ್ವರ್ಗದ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಚಲಾವಣೆಯಲ್ಲಿ ತರಲಾಗದು. ವಿಶೇಷ ಸೌಲಭ್ಯಗಳನ್ನೇ ಇಹದ ಸ್ವರ್ಗಸುಖವೆಂದು ಭಾವಿಸುವ ವಾತಾವರಣವನ್ನಷ್ಟೇ ಈಗ ನಿರ್ಮಿಸಬಹುದು. ಎಂದಿನಂತೆ ದೇಶಭಕ್ತಿಯ ಭಾವಾನಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನು ಉದ್ರೇಕಗೊಳಿಸಬಹುದು; ಒಡೆದುಹೋಗದಂತಹ ಶಿಸ್ತಿನ ಬೆಸುಗೆ ಹಾಕುವುದಂತೂ ಮಿಲಿಟರಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಮುಖ್ಯ ಕೆಲಸವಾಗಿರುವುದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕ.

ಆದರೆ ನಾವು ನಮ್ಮ ಒಳಿತಿಗಾಗಿ ಸಾಯಲು ಸಿದ್ಧವಾಗಿ ಬದುಕುತ್ತಿರುವ ಸೈನಿಕರ ಆಂತರಂಗಿಕ ಮನುಷ್ಯ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಬಟ್ಟೆ ಬಂದೂಕುಗಳಲ್ಲಿ ಬತ್ತಿ ಹೋಗುತ್ತಿರುವ ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಕಾಣುವ ನೆಲೆ-ನಿಲುವುಗಳಿಗಾಗಿ ನಾವು ಹಾತೊರೆಯಬೇಕು.

ಯುದ್ಧದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸೈನಿಕರ ಸ್ಥಿತಿ ಹೇಗಿರುತ್ತದೆಯೆಂಬುದಕ್ಕೆ ನನ್ನ ಸ್ನೇಹಿತ ಹೇಳಿದ ಸನ್ನಿವೇಶವೊಂದೇ ಸಾಕು. ಒಂದು ಯುದ್ಧ ನಡೆದಾಗ ನನ್ನ ಸ್ನೇಹಿತನೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸಿದ್ದ. ರಾತ್ರಿಯಲ್ಲಿ ಗುಂಡುಹಾರಿಸುತ್ತ, ಕಾಲಿಗೆ ಗುಂಡೇಟು ತಿನ್ನುತ್ತಾ ಕುಸಿದು ಬಿದ್ದ. ಸಣ್ಣ ಕಂದಕಕ್ಕೆ ಬಿದ್ದ ಅನುಭವವಾಯಿತಾದರೂ ಪ್ರಜ್ಞೆ ತಪ್ಪಿದ್ದರಿಂದ ಮುಂದಿನ ಕೆಲವು ಗಂಟೆಗಳು ಏನೊಂದೂ ಅರಿವಿಗೆ ಬರಲಿಲ್ಲ. ಆತನಿಗೆ ಸ್ವಲ್ಪ ಎಚ್ಚರ ಮೂಡಿದಾಗ ಬೆಳಕು ಮೂಡುತ್ತಿತ್ತು. ತಾನು ಮೆತ್ತೆಯ ಮೇಲೆ ಮಲಗಿದಂತೆ ಅನ್ನಿಸಿತು. ರಾತ್ರಿ ಯಾರೊ ತನ್ನನ್ನು ಆಸ್ಪತ್ರೆಗೆ ಸೇರಿಸಿರಬಹುದೆಂದು ಕಣ್ಮುಚ್ಚಿಕೊಂಡು ಕಷ್ಟಪಟ್ಟು ಏಳುತ್ತಾ ನೋಡಿದ. ತಾನು ಆ ಕಂದಕದಲ್ಲಿ ಬಿದ್ದಿದ್ದ ಎರಡು ಹೆಣಗಳ ಮೇಲೆ ಮಲಗಿದ್ದ! ಮನುಷ್ಯನ ಹೆಣಗಳ ಮೇಲೆ ಮನುಷ್ಯ ಮಲಗಿದ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಇದು ಯುದ್ಧದ ಅಮಾನವೀಯತೆಗೆ ಸಂಕೇತವಾಗುವ ಒಂದು ಸತ್ಯಚಿತ್ರ.

ಯುದ್ಧ ಹೇಗೆ ಮನುಷ್ಯ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ದೂರವಾಡುತ್ತ ಅಮಾನವೀಯವಾಗಬಲ್ಲದು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ 'ಯಶೋಧರ ಚರಿತೆ'ಗೆ ಮೂಲವಾದ ಪ್ರಾಕೃತದ 'ಯಶಸ್ತಿಲಕ ಚಂಪು'ವಿನಲ್ಲಿ ಬರುವ ಅಮೃತಮತಿ ಪ್ರಸಂಗವು ಒಂದು ಉತ್ತಮ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅಮೃತಮತಿಯು ಅಷ್ಟಾವಂಕನೆಂಬ ಆಳಿನೊಂದಿಗೆ ಸಂಬಂಧ ಬೆಳೆಸಿದ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು 'ಯಶೋಧರ ಚರಿತೆ'ಯು ಚಿತ್ರಿಸಿದೆಯಾದರೂ ಈ ಸಂಬಂಧ ಬೆಳೆದದ್ದಕ್ಕೂ, ಯುದ್ಧಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು 'ಯಶಸ್ತಿಲಕ ಚಂಪು' ಕೃತಿಯು ಸೊಗಸಾಗಿ ಧ್ವನಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಸದಾ ಯುದ್ಧ ನಿರತನಾದ ಗಂಡ ಯಶೋಧರನಿಂದ ಅಲಕ್ಷಿತಳಾದ ಅಮೃತಮತಿಯು ಅಷ್ಟಾವಂಕನ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಬಯಸುತ್ತಾಳೆ, ಬೆಳೆಸುತ್ತಾಳೆ. ಯುದ್ಧವು ಉಂಟುಮಾಡಿದ ಒಂಟಿತನದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅಮೃತಮತಿ ತನ್ನದೇ ಹಾದಿ ಹಿಡಿಯುತ್ತಾಳೆ. ಗೆದ್ದ ಕಡೆಯಲ್ಲೆಲ್ಲ ಕನ್ಯೆಯರ ಕೈಹಿಡಿಯುವ ಕಲಿಗಳಾದ ರಾಜರಿಗೆ ಒಂಟಿತನ ಕಾಡಿಸದೆ ಇರಬಹುದು. ಆದರೆ ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಸಕ್ರಿಯರಾದ ಸೈನಿಕರಿಗೆ ಮತ್ತು ಅಂತಃಪುರದಲ್ಲಿ ಅಂತರಂಗವನ್ನು ಸುಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುತ್ತ ಕಾಯುವ ರಾಣಿಯರಿಗೆ ಒಂಟಿತನ ಕಾಡಿಸಿದೆ.

ಜನಹಿತ ರಕ್ಷಣೆಯ ಸಾಧನವೆಂಬಂತೆ ವಿಜೃಂಭಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಯುದ್ಧವು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯ ವಿಸ್ತರಣೆಯ ಸಾಧನವಾಗಿತ್ತು. ಸಾವುನೋವುಗಳಲ್ಲಿ ಶೌರ್ಯವನ್ನು ಮೆರೆಸುವ 'ಮಾಧ್ಯಮ'ವಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಯುದ್ಧವೆಂಬುದು ಒಂದು ವ್ಯಾಪಾರವಾಗುತ್ತಿರುವ ಬಗೆಯನ್ನು ಆಳದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಕೊಂಡ ಪ್ರತಿಭೆಗಳೂ ನಮ್ಮಲ್ಲಿವೆ. ರನ್ನನ ಗದಾಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಭೀಷ್ಮರು ಶರಶಯ್ಯೆ ಮೇಲೆ ಮಲಗಿದ್ದಾಗ ಬಾಣವನ್ನು ಲೇಖನಿಯಾಗಿ ಪತಾಕೆಯನ್ನು ಪತ್ರವಾಗಿ ಮತ್ತು ಮದಕರಿಯ ರಸವನ್ನು ಮಸಿಯಾಗಿ ಬಳಸಿ ಶಾಂತಿಯ ಆಶಯವನ್ನು ದಾಖಲಿಸುವ ರೀತಿಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೆನೆಯಬಹುದು. ಇದೇ ಗದಾಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಭೀಷ್ಮರು ದುರ್ಯೋಧನನು ಸಾಮಾನ್ಯನಂತೆ ರಣರಂಗದಲ್ಲಿ ಬರಿಗಾಲಿನಲ್ಲಿ ಬಂದು ಸಂಕಟಿಸುವ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಯುದ್ಧಾನಂತರದ ಅಶೋಕನ ತಳಮಳ ಮತ್ತು ತೀರ್ಮಾನಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಯುದ್ಧದ ದುರಂತಕ್ಕೆ ಒಡ್ಡಿದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು.

ಕುಮಾರವ್ಯಾಸ ಭಾರತದ ಕರ್ಣಪರ್ವದಲ್ಲಿ ಯುದ್ಧವನ್ನು 'ಉರಿಯಪೇಟೆ'ಯೆಂದೂ ಸೈನಿಕರನ್ನು 'ಪತಂಗದ ಸರಕು' ಎಂದೂ ಧ್ವನಿಸಲಾಗಿದೆ. ಪೇಟೆ ಮತ್ತು ಸರಕು-ಎಂಬ ಪದಗಳ ಬಳಕೆಯೇ ಮನುಷ್ಯ ಸಂಬಂಧ ದೂರವಾದ ವ್ಯಾಪಾರವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಸೈನಿಕರು ಕೇವಲ ಸರಕುಗಳು ಮಾತ್ರ. ಇವರು ಉರಿಯಪೇಟೆಯಲ್ಲಿ ಮಾರಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಬಂದವರು.

ಇವತ್ತಿನ ಸನ್ನಿವೇಶಕ್ಕೆ ಬರೋಣ. ಯುದ್ಧವು ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ ಧೋರಣೆಯ ಸಂಕೇತವಾಗಿರುವುದಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳ ಒಂದು ಉದ್ಯಮವೂ

ಆಗಿದೆ. ಜಗತ್ತಿನ ಬಲಿಷ್ಠ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಅಮೆರಿಕ – ಅಭಿವೃದ್ಧಿಶೀಲ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳನ್ನು ಅಭದ್ರಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿಟ್ಟು ತಮ್ಮ ಬೇಳೆ ಬೇಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಅಕ್ಕಪಕ್ಕದ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿರುವ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಆಳದಲ್ಲಿ ಬಲಗೊಳಿಸುತ್ತ ತಮ್ಮ ಬಲವನ್ನು ವೃದ್ಧಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಸೋವಿಯತ್ ಗಣರಾಜ್ಯ ಚೂರಾದ ಮೇಲಂತೂ ಅಮೆರಿಕವೊಂದೇ ಬಲಿಷ್ಠ ರಾಷ್ಟ್ರವಾಗಿ ವಿಜೃಂಭಿಸುತ್ತಿದೆ; ಇತರೆ ದೇಶಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಫರಮಾನುಗಳನ್ನು ಹೊರಡಿಸುತ್ತಿದೆ. ತೊಟ್ಟಿಲ ಮಗುವನ್ನು ಚಿವುಟಿ ಜೋಗುಳ ಹಾಡುವ ರಾಜನೀತಿಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವ ಬಲಾಢ್ಯ ರಾಷ್ಟ್ರ ಎಲ್ಲ ದೇಶಗಳಿಗೂ ಮಿಲಿಟರಿ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳನ್ನು ಮಾರಾಟ ಮಾಡುವ ಉಪಾಯವನ್ನು ಹುಡುಕಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಭಾರತ, ಪಾಕಿಸ್ತಾನ, ಶ್ರೀಲಂಕಾ, ಬಾಂಗ್ಲಾದೇಶ – ಇತ್ಯಾದಿಗಳ ನಡುವೆ ಒಮ್ಮತ ಮೂಡದೆ ಇದ್ದಾಗ ಯುದ್ಧದ ಭಯವಂತೂ ಮೂಡಿರುತ್ತದೆ. ಯುದ್ಧದ ಈ ಭಯವೂ ಹಾಗೇ ಮುಂದುವರಿಯುವಂತೆ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಬಲಾಢ್ಯರು ತಮ್ಮ ಮಿಲಿಟರಿ ಉತ್ಪಾದನೆಗೆ ಈ ದೇಶಗಳನ್ನು ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯನ್ನಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಅಕ್ಕಪಕ್ಕದ ದೇಶಗಳಂತೆ ಮಿಲಿಟರಿ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ವೃದ್ಧಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯಲ್ಲಿ ಚಿಕ್ಕಪುಟ್ಟ ದೇಶಗಳೆಲ್ಲ ಶಿಕ್ಷಣ, ಸಮಾಜಕಲ್ಯಾಣ, ಆರೋಗ್ಯ, ವಸತಿ ಮುಂತಾದ ಮೂಲಭೂತ ಅಗತ್ಯಗಳಿಗಿಂತ ಮಿಲಿಟರಿಗಾಗಿಯೇ ಹೆಚ್ಚು ಖರ್ಚು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅಂತರರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಮಿಲಿಟರಿ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯ ಖಾಯಂ ಸದಸ್ಯರಾಗುತ್ತವೆ.

ಈಗ ನೀವೇ ಹೇಳಿ: ಯುದ್ಧ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಉದ್ಯಮವಾಗುತ್ತಿದೆಯಲ್ಲವೆ? ದೇಶಭಕ್ತಿಯ ಗೌರವಾರ್ಥವಾಗಿ ಬೇಕಾದರೆ, ಯುದ್ಧವನ್ನು 'ದೇಶಪ್ರೇಮೋದ್ಯಮ' ಎನ್ನೋಣ!

೧೨.೩.೧೯೯೫

ಕಪ್ಪುಜನರ ವಿಜಯ

ದಕ್ಷಿಣ ಆಫ್ರಿಕಾದ ಕಪ್ಪುಜನರ ಹಕ್ಕುಗಳಿಗಾಗಿ ನಿರಂತರ ಹೋರಾಟವನ್ನು ಬದುಕಾಗಿಸಿಕೊಂಡು ಬೆಳೆದ ನೆಲ್ಸನ್ ಮಂಡೆಲಾ ಅವರು ಈಗ ಆ ದೇಶದ ಮೊಟ್ಟಮೊದಲ ಕರಿ ಅಧ್ಯಕ್ಷ. ಕಪ್ಪುಬಣ್ಣವನ್ನು ಕಳಂಕವೆಂಬಂತೆ ಕಾಣುವ ನಮ್ಮ ದೇಶವನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡಂತೆ ಜಗತ್ತಿನ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಪ್ರಿಯರೆಲ್ಲ ಈ ಕಪ್ಪು ವಿಜಯಕ್ಕಾಗಿ ಸಂಭ್ರಮಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಬಿಳಿಯರ ಆಳ್ವಿಕೆ ಕೊನೆಗೊಂಡದ್ದಕ್ಕಾಗಿ ಖುಷಿಪಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ತಮ್ಮ ಹೋರಾಟದ ಫಲವಾಗಿ ಓಟಿನ ಹಕ್ಕನ್ನು ಪಡೆದು ಹೊಸ ಅನುಭವದ ವಲಯವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಿದ ಕಪ್ಪುಜನರ ಆತ್ಮಸ್ಥೈರ್ಯ ಅಸಾಧಾರಣವಾದುದು. ಕಪ್ಪುಬಣ್ಣದಲ್ಲಿ ಸೌಂದರ್ಯವನ್ನು ಕಂಡು ಕವಿಮನಸ್ಸಿನ ಸಹಜ ಹೋರಾಟ ಕೇವಲ ರಾಜಕೀಯವಾದುದಲ್ಲ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾದುದೂ ಹೌದು. ಬಿಳಿಬಣ್ಣದ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳಿಗೂ ಕಪ್ಪುಬಣ್ಣದ ಕಾಣ್ಕೆಗೂ ಇರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದರೆ ಈ ಹೋರಾಟದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮೌಲ್ಯ ಅರಿವಾಗುತ್ತದೆ. ಕಪ್ಪು ಜನರ ಸಾಹಿತ್ಯಾದಿ ಕಲಾಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಹಾಗೂ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬಂದ ವಿಶಿಷ್ಟ ನೆಲೆಗಳು ಮೌಲಿಕವಾಗಿವೆ. ಅನುಭವ, ಹೋರಾಟ, ಅರಿವು ಮತ್ತು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ವಿಧಾನಗಳು ಒಂದಾದ ವಿನ್ಯಾಸ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗದೆ ಬೇರೇನು ಆಗಲು ಸಾಧ್ಯ?

ಕಪ್ಪುಜನರು ಚುನಾವಣಾ ವಿಜಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿರುವ ಈ ಸಂತೋಷದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅವರ ಹೋರಾಟದ ಪ್ರಣಾಳಿಕೆಯಲ್ಲಿರುವ ಈ ಮಾತುಗಳು ನೆನಪಿಗೆ ಬರುತ್ತವೆ: "ನಮ್ಮ ದೇಶದ ಆಡಳಿತದಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸುವ ಅಧಿಕಾರ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಬರುತ್ತದೆ. ಕುಲ, ಬಣ್ಣ ಮತ್ತು ಲಿಂಗಭೇದಗಳಿಲ್ಲದೆ ಸಮಾನವಾಗಿ ಬದುಕುವ ಹಕ್ಕು ಈ ದೇಶದ ಜನರಿಗೆ ದೊರಕುತ್ತದೆ. ಬಿಳಿಯರ ಆಳ್ವಿಕೆಯ ಎಲ್ಲ ಮಂಡಳಿ, ಪರಿಷತ್ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಧಿಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ವಯಂ ಸರ್ಕಾರದ ಪ್ರಜಾಸತ್ತಾತ್ಮಕ ನೆಲೆಗಳು ಸ್ಥಾನ ಪಡೆಯುತ್ತವೆ. ತಮ್ಮ ಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮತ್ತು ಜನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಅಭಿವೃದ್ಧಿಗೊಳಿಸುವ ಸಮಾನ ಹಕ್ಕನ್ನು ಜನರು ಚಲಾಯಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರವರ ಜನಾಂಗ ಮತ್ತು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹಿರಿಮೆಗೆ ಧಕ್ಕೆಯಾಗದಂತೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಪಂಗಡಗಳು ಸಂರಕ್ಷಿತವಾಗುತ್ತವೆ."

–ಹೀಗೆ ಘೋಷಣೆ ಮಾಡಿದ್ದನ್ನು ಅನುಷ್ಠಾನಕ್ಕೆ ತರುವ ಅವಕಾಶ ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರ ಈಗ ಲಭ್ಯವಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆಯೂ ಹೆಚ್ಚಿದೆ. ಅಧ್ಯಕ್ಷ ಪದವಿಗೆ ಬಂದಿರುವ ಹೋರಾಟಗಾರ ನೆಲ್ಸನ್ ಮಂಡೇಲಾ ಅವರ ಒಂದು ಮಾತು ಅವರ ಸಮಚಿತ್ತ ಚಿಂತನೆಗೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿದೆ. ಅವರು ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ: "ನಾನು ಬಿಳಿಯರ ಪ್ರಾಬಲ್ಯವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿ ಹೋರಾಡಿದ್ದೇನೆ. ಅಂತೆಯೇ

ಕರಿಯರ ಪ್ರಾಬಲ್ಯವನ್ನೂ ವಿರೋಧಿಸಿ ಹೋರಾಡಿದ್ದೇನೆ. ಸಮಾನ ಅವಕಾಶ ಮತ್ತು ಸಾಮರಸ್ಯದಿಂದ ಎಲ್ಲ ಜನರೂ ಬದುಕುವಂಥ, ಪ್ರಜಾಸತ್ತಾತ್ಮಕ ಸ್ವತಂತ್ರ ಸಮಾಜವನ್ನು ನಾನು ಬಯಸುತ್ತೇನೆ. ಇದು ನಾನು ಸಾಧಿಸಬಯಸುವ ಮತ್ತು ಬದುಕಬಯಸುವ ಆದರ್ಶ. ಅಗತ್ಯವಾದರೆ ನಾನು ಈ ಆದರ್ಶಕ್ಕಾಗಿ ಸಾಯಲು ಸಿದ್ಧ."

ಮಂಡೇಲಾ ಅವರು ಈ ಆದರ್ಶಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಇಂದು ಅಗತ್ಯವಾಗಿ ಬದುಕಬೇಕಾಗಿದೆ. ಕಪ್ಪುಜನರ ಕಣ್ಣಿಂದ ಚಿಮ್ಮುವ ಮಿಂಚಿನ ಬೆಳಕಲ್ಲಿ ಹೊಸಹೋರಾಟದ ಹಾದಿಗಳನ್ನು ಹುಡುಕಬೇಕಾಗಿದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅಧಿಕೃತ ಅಧಿಕಾರದ ವಿರುದ್ಧ ಹೋರಾಟದ ಹಕ್ಕನ್ನು ಚಲಾಯಿಸುವುದಕ್ಕೂ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಹಕ್ಕುಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟಿಗೆ ಚಲಾಯಿಸುವುದಕ್ಕೂ ಅಂತರವಿದೆ. ಹೋರಾಟಗಾರನೊಬ್ಬ ಅಧಿಕಾರಕ್ಕೆ ಬಂದಾಗ ಎದುರಾಗುವ ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ಅರಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮೊದಲ ಮಾನಸಿಕ ಸವಾಲನ್ನು ಮಂಡೇಲಾ ಅವರು ಎದುರಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಹೋರಾಟದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿದ್ದ ಹಕ್ಕುಗಳನ್ನು ಅಧಿಕಾರವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಸಾಧಾರಣವಾದುದಲ್ಲ. ಹೋರಾಟದ ಮನೋಧರ್ಮ ಮುಕ್ಕಾಗದಂತೆ, ಅಧಿಕಾರದ ಹೊಣೆ ಹುಡುಗಾಟವಾಗದಂತೆ ಎಚ್ಚರವಹಿಸುವ ಮನೋಧರ್ಮವೊಂದು ರೂಪುಗೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಮಂಡೇಲಾ ಅವರು ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ ಎದುರಿಸಬಹುದಾದ ಆಂತರಿಕ ಸಮಸ್ಯೆ. ಇನ್ನು ಬಾಹ್ಯ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಬಾಯ್ತೆರೆದು ಬಿಳಿನಾಲಗೆ ಚಾಚಿ ಬೆಚ್ಚಿ ಬೀಳಿಸುತ್ತವೆ. ಸೋವಿಯತ್ ರಷ್ಯಾ ವಿಘಟನೆ ಹೊಂದಿ ಛಿದ್ರವಾದ ನಂತರ ಅಮೇರಿಕದ ಮೂಲಕ ಬಿಳಿಬುದ್ಧಿ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಯಾಗಿ, ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿಯಾಗಿ ವಿಸ್ತಾರಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದೆ. ಏಕಪ್ರಭುತ್ವ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರುತ್ತಿರುವ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಚಿಂತನೆಗಳ ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಶೀಲದೇಶಗಳು ಹೆಬ್ಬೆಟ್ಟು ಒತ್ತುವ ಮಟ್ಟ ಮುಟ್ಟದಿದ್ದರೆ ಸಾಕಾಗಿದೆ. ಆರ್ಥಿಕ ಹಿಡಿತ ಸಾಧಿಸುತ್ತ, ಅಧಿಕಾರ ಮೊಟಕು ಮಾಡಿ ಹೆಬ್ಬೆಟ್ಟಾಗಿಸುವ 'ಅಂತರರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಅನಕ್ಷರತೆ'ಯ ಅಪಾಯವನ್ನು ದಕ್ಷಿಣ ಆಫ್ರಿಕಾವೂ ಎದುರಿಸಬೇಕಾಗಬಹುದು. ಜೊತೆಗೆ, ಕಪ್ಪುಜನರಲ್ಲೇ ಇರುವ ಒಡಕು ಸಹ ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಬಹುದು. ಹೀಗೆ ಆಂತರಿಕ ಮತ್ತು ಬಾಹ್ಯ ನಿಯಂತ್ರಣಗಳಿಂದ ಹೊರಬರುವ ಹೋರಾಟ, ಮಂಡೇಲಾ ಅವರ ಮುಂದಿರುವ ಸವಾಲನ್ನು ಅವರು ಸಮರ್ಥ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಎದುರಿಸಬಲ್ಲರು. ಅಂಥ ಅಸಾಧಾರಣಶಕ್ತಿ ಸಾಮರ್ಥ್ಯಗಳು ಮಂಡೇಲಾ ಅವರಲ್ಲಿವೆ; ಅವರ ಆತ್ಮಸ್ಥೈರ್ಯಕ್ಕೆ ಸರಿಸಾಟಿಯೇ ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವಷ್ಟು ದೃಢವಾಗಿದೆ.

ಬಾಲ್ಯದಿಂದಲೇ ಬೆಳೆದ ಆತ್ಮವಿಶ್ವಾಸ ಮತ್ತು ಹೋರಾಟ ಪ್ರಜ್ಞೆಗಳು ಮಂಡೇಲಾ ಅವರ ಮನೋಧರ್ಮವನ್ನು ರೂಪಿಸಿವೆ. ಟ್ರಾನ್ಸ್‌ಕೆಯಿ ಬಂಟುಸ್ತಾನದ ಒಂದು ಗ್ರಾಮದಲ್ಲಿ ೧೯೧೮ನೇ ಇಸವಿ ಜುಲೈ ೧೮ರಂದು ಹುಟ್ಟಿದ ಮಂಡೇಲಾ ಸದರಿ ಬಂಟುಸ್ಥಾನದ ರಾಜಮನೆತನಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವರು. ಬಂಟುಸ್ಥಾನವೆಂದರೆ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ತಾಯ್ನಾಡುಗಳು ಎಂದು ಅರ್ಥ. ದಕ್ಷಿಣ ಆಫ್ರಿಕಾದಲ್ಲಿ ಹತ್ತು ಪ್ರಮುಖ

ಬಂಟುಸ್ಥಾನಗಳಿದ್ದು ಮಂಡೇಲಾ ಅವರು ಹುಟ್ಟಿದ ಟ್ರಾನ್ಸ್‌ಕೆಯಿ ಬಂಟುಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಕ್ಸೋಸಾ ಬುಡಕಟ್ಟಿನವರು ವಾಸಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಈ ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ರಾಜಮನೆತನಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಹೆನ್ರಿಗಾಡ್ಲ ಅವರ ಮಗನಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿದ ನೆಲ್ಸನ್ ಮಂಡೇಲಾ ದನಕರುಗಳನ್ನು ಕಾದರು; ನೇಗಿಲು ಹೊಡೆದರು; ಬಿಳಿಯರ ದಬ್ಬಾಳಿಕೆಯ ಕತೆಗಳನ್ನು ಹಿರಿಯರಿಂದ ಕೇಳಿದರು; ಬೆಳೆಯುತ್ತ ಬಂದಂತೆ ಬಿಳಿಯರ ದೌರ್ಜನ್ಯಗಳನ್ನು ಕಣ್ಣಾರೆ ಕಂಡರು; ಹೋರಾಟಕ್ಕೆ ಇಳಿದರು. ೧೯೬೨ನೇ ನವೆಂಬರ ೭ರಂದು ಜೇಲು ಸೇರಿದರು. ಮತ್ತೆ ಬಿಡುಗಡೆಗೊಂಡದ್ದು ೨೭ ವರ್ಷಗಳ ನಂತರ. ಈ ಇಪ್ಪತ್ತೇಳು ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಮಂಡೇಲಾ ಅವರು ದೈಹಿಕವಾಗಿಯಷ್ಟೇ ಬದಲಾಗಿದ್ದರು; ಮಾನಸಿಕವಾಗಿ ಮತ್ತಷ್ಟು ಮೌಲ್ಯನಿಷ್ಠರಾಗಿದ್ದರು. ಸೆರೆಮನೆ ಸೇರುವಾಗ ಇದ್ದ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಸಂಕಲ್ಪಶಕ್ತಿ ಕಿಂಚಿತ್ತೂ ಕುಂಠಿತವಾಗದೆ ಹೊರಬಂದಾಗ ಹೊಳೆದದ್ದು, ಹೋರಾಟವಾದದ್ದು ನಮ್ಮ ಸಂದರ್ಭದ ಒಂದು ಐತಿಹಾಸಿಕ ಘಟನೆಯೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಅಚಲ ಬದ್ಧತೆಯಲ್ಲಿ ಬದುಕುತ್ತಿರುವ ಮಂಡೇಲಾ ಅವರು ಸ್ವತಂತ್ರ, ಪ್ರಜಾಸತ್ತಾತ್ಮಕ ದಕ್ಷಿಣ ಆಫ್ರಿಕಾದ ಸವಾಲುಗಳಿಗೆ ಸೂಕ್ತ ಉತ್ತರ ಕೊಡಬಲ್ಲ ಶಕ್ತಿ ಪಡೆದಿದ್ದಾರೆ.

ಆದರೂ ದಕ್ಷಿಣ ಆಫ್ರಿಕಾದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಗೌಣಗೊಳಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲೀವರೆಗೆ ಶೇ.೧೪ರಷ್ಟಿರುವ ಬಿಳಿಯರು ಶೇ.೮೭ರಷ್ಟು ಭೂಮಿಯನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ಶೇಕಡ ಎಪ್ಪತ್ತರಷ್ಟಿರುವ ಕರಿಯರಿಗೆ ಶೇಕಡ ಹದಿನೇಳರಷ್ಟು ಭೂಮಿ ಮಾತ್ರ ಲಭ್ಯವಾಗಿದೆ. ಇನ್ನು ಶೇ. ೯.೪೦ರಷ್ಟು ಮಿಶ್ರವರ್ಣೀಯರೂ ಶೇ. ೨.೯೦ರಷ್ಟು ಏಷ್ಯನ್ನರೂ ಇಲ್ಲಿದ್ದಾರೆ. ಏಷ್ಯನರಲ್ಲಿ ಶೇ. ೬೦ರಷ್ಟು ಜನ ಹಿಂದುಗಳೂ ಶೇ. ೨೦ ರಷ್ಟು ಮುಸ್ಲಿಮರು ಇದ್ದಾರೆ. ಹೀಗೆ ವಿವಿಧ ಜನಾಂಗಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡು ದೇಶದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳೆಲ್ಲವೂ ಮಂಡೇಲಾ ಅವರಿಗೆ ಎದುರಾಗಲಿವೆ. ಸಮಾನತೆ ಮತ್ತು ಸಾಮರಸ್ಯಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟಿಗೇ ನೆಲೆಯೂರಿಸುವ ಕೆಲಸ ಯಾರಿಗೂ ಸುಲಭವಲ್ಲ. ಅದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಮುಂದುಮಾಡುತ್ತ ಕಪ್ಪುಜನರ ಕನಸುಗಳಿಗೆ ಕಿಚ್ಚಿಡುವ ಸಿನಿಕತನವೂ ಬೇಕಿಲ್ಲ.

ಬಯಲು ಬಂಧೀಖಾನೆಗಳಂತಿರುವ ಬಂಟುಸ್ಥಾನಗಳನ್ನು ಸ್ವತಂತ್ರ ಸ್ಥಾನಗಳನ್ನಾಗಿ ಮಾರ್ಪಡಿಸುವ ಕನಸು ಕಂಡ ಕಪ್ಪುಜನ ಓಟುಹಾಕುವ ರೋಮಾಂಚನವನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಕನಸುಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿ ಮತಪೆಟ್ಟಿಗೆಗೆ ಹಾಕಿದ್ದಾರೆ. ಮತಪೆಟ್ಟಿಗೆಗಳು ರೆಕ್ಕೆ ಬಿಚ್ಚಿ ಲಯಬದ್ಧ ನಾದದಲ್ಲಿ ಹಾರುವ ಅನುಭವ ಉಂಡಿದ್ದಾರೆ. ತಮ್ಮ ಮತಗಳು ಬಹುಮತವಾಗಿ ಭಾವತನ್ಮಯತೆ ತಂದ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಮುಂದೆ ಸಂಭವಿಸಬಹುದಾದ ಮತಪೆಟ್ಟಿಗೆಯ ಪಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಸಹಜವಾಗಿ ಮರೆತಿದ್ದಾರೆ. ಬದುಕಿನುದ್ದಕ್ಕೂ ಹಿಂಸೆಯ ವಿವಿಧ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ತುತ್ತಾದ ಕಪ್ಪುಜನ ಮುಂದೆ ಮೈಮರೆಯಲಾರರು ಎಂದು ಬಲವಾಗಿ ನಂಬೋಣ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಭಾವತನ್ಮಯತೆಯ ಸಹಜ ಸನ್ನಿವೇಶದಿಂದ ವಾಸ್ತವದ ಒಳಗೆ ಉಸಿರಾಡುವ ಅನಿವಾರ್ಯ ಅವರಿಗೂ ಅರ್ಥವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದು ಉತ್ಸವದ ಉತ್ಸಾಹದ ಸಂದರ್ಭವಾದ್ದರಿಂದ ವಿಷಾದ ಹಿನ್ನೆಲೆಗೆ ಸರಿದು ಹೊಂಚುಹಾಕುತ್ತಿದೆ. ವಿಷಾದವೇ ವಿಷವಾಗದಂತೆ ತಡೆಯುವ ಒಳನೋಟಗಳನ್ನು ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವವು ತಂದುಕೊಡಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಕಪ್ಪುಜನರ ಹೋರಾಟಕ್ಕೆ ಒಂದು ಹಂತದ ಮೌಲಿಕ ಜಯ ಸಿಕ್ಕಿರುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅವರೊಂದಿಗೆ ಸಂತೋಷವನ್ನು ಹಂಚಿಕೊಳ್ಳುವುದೇ ಒಂದು ಹೆಮ್ಮೆಯ ಸಂಗತಿ. ಕರ್ನಾಟಕದ ಸಂವೇದನಾಶೀಲರು ಇಂಥ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವಾಗಲೂ ಹಿಂದೆ ಬಿದ್ದಿಲ್ಲ. ನೆಲ್ಸನ್ ಮಂಡೇಲಾ ಬಗ್ಗೆ ಕನ್ನಡದ ಯುವ ಕವಿಗಳು ಬರೆದ ಅನೇಕ ಕವಿತೆಗಳು ಹೋರಾಟದ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಮತ್ತು ಅಂತರರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸಂವೇದನೆಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟಿಗೇ ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತವೆ. ದಕ್ಷಿಣ ಆಫ್ರಿಕಾದ ಯುವಕವಿ ಬೆಂಜಾಮಿನ್ ಮೊಲಾಯಿಸ್ ಹತ್ಯೆಗೊಳಗಾದಾಗ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ನೂರಾರು ಕವಿತೆಗಳೂ ಮೇಲಿನ ಮಾತನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತವೆ. ಸ್ಥಳೀಯತೆ ಮತ್ತು ಅಂತರರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಗಳ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಿಲುವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಒತ್ತಾಸೆಗೆ ಕಾರಣವಾದದ್ದು ನಮ್ಮ ಎಡಪಂಥೀಯ ಮನೋಧರ್ಮ. ಜಗತ್ತಿನ ಯಾವುದೇ ಮೂಲೆಯಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ದಮನಶೀಲತೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವ ಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ಕಾರಣವಾದ ಎಡಪಂಥೀಯತೆ ಇಂದು ಎಡಪಕ್ಷಗಳ ಸೊತ್ತಾಗಿ ಉಳಿದಿಲ್ಲ. ಎಡಪಕ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಗಾಢವಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಎಡಪಂಥೀಯತೆಯು ಮಧ್ಯಪಂಥೀಯ ಪಕ್ಷಗಳಿಗೂ ಪ್ರವೇಶಿಸಿ ಪ್ರಗತಿಪರತೆಯಾಗಿ ಪ್ರಕಟಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದೆ. ಪಕ್ಷಾತೀತರಲ್ಲೂ ಇದೇ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದೆ. ಅಂದರೆ ಎಡಪಂಥೀಯತೆಯು ತನ್ನ ಪೂರ್ಣಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ತನ್ನ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳ ಕಿಂಚಿತ್ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆಯನ್ನು ಎಡಪಕ್ಷೇತರ ವಲಯಗಳಲ್ಲೂ ಕಾಣಿಸುತ್ತಿದೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಎಡಪಕ್ಷಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಂತೆ ನಮ್ಮ ದೇಶದ ಇತರೆ ವಲಯಗಳು ಒಂದಾಗಿ ದಕ್ಷಿಣ ಆಫ್ರಿಕಾದ ಕಪ್ಪುಜನರ ವಿಜಯವನ್ನು ಮನದುಂಬಿ ಸ್ವಾಗತಿಸುತ್ತಿವೆ. ಎಡಪಕ್ಷಗಳು ಕೆಂಪು ಬಾವುಟ ಹಾರಿಸಿ ಹೆಚ್ಚು ಸುಸಂಬದ್ಧವಾಗಿ ಸಂಭ್ರಮಿಸುತ್ತಿವೆ.

ಕೆಂಪು ಕಪ್ಪಿನ ಜೊತೆ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಿಯೆ ಐತಿಹಾಸಿಕವಾದದ್ದು. ಇದು ಕೇವಲ ಅಂತರರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ರಾಜಕೀಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದರೆ ಸಾಲದು. ನಮ್ಮ ದೇಶದ ದಲಿತರಿಗೆ 'ಕಪ್ಪು' ತಮ್ಮ ಭಾವನೆಗಳ ಪ್ರತೀಕವಾಗಿದೆ. ಎಡಪಕ್ಷಗಳ ಪ್ರತೀಕವಾದ 'ಕೆಂಪು' ನಮ್ಮ ದೇಶದ 'ಕಪ್ಪು' ಪ್ರತೀಕದೊಂದಿಗೆ ಬೆರೆಯುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಅತ್ಯಂತ ಜರೂರಿನದು. ಇದು ಏಕಮುಖವಾದುದಲ್ಲ. ಪರಸ್ಪರ ನಂಬಿಕೆ ಮತ್ತು ತಿಳುವಳಿಕೆಗಳ ಆಧಾರದಲ್ಲಿ ಕೆಂಪು ಮತ್ತು ಕಪ್ಪುಗಳ ಜಂಟಿಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆ ಸಾಧ್ಯವಾದರೆ ಅದೊಂದು ಐತಿಹಾಸಿಕ ಹೆಜ್ಜೆಯೇ ಸರಿ. ಕೆಂಪು ಮತ್ತು ಕಪ್ಪುಗಳ ಏಕತೆ ಕೇವಲ ಆಕಾಶದ ಆದರ್ಶವಾಗುವುದರಿಂದ ಜಂಟಿಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಅಪೇಕ್ಷಿಸೋಣ. ದಕ್ಷಿಣ ಆಫ್ರಿಕಾದ ಕಪ್ಪುಪ್ರತೀಕ ನಮ್ಮ ದೇಶದ ಕೆಂಪುಪ್ರತೀಕಕ್ಕೆ ಪ್ರಿಯವಾದಂತೆ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಆಗಲಿ, ನಮ್ಮ ದೇಶದ ಕಪ್ಪುಪ್ರತೀಕಕ್ಕೆ ಕೆಂಪುಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಸ್ಪರ್ಶವೂ ಆಗಲಿ. ಜೊತೆಗೆ ಬಣ್ಣದ ಪ್ರತೀಕವೇ ಇಲ್ಲದ ಹಿಂದುಳಿದ ವರ್ಗಗಳನ್ನು ಮರೆಯದಿರೋಣ.

ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ದಕ್ಷಿಣ ಆಫ್ರಿಕಾದ ಜನತೆಗೂ ಒಳ್ಳೆಯದಾಗಲಿ. ಕಪ್ಪು ಜನರ ತಲೆಯಲ್ಲಿ ಬಿಳಿಬುದ್ಧಿಗಳು ಹುಟ್ಟದಿರಲಿ.

೧೫-೫-೧೯೯೪

ಮಾವೊ : ನೂರು ವರ್ಷದ ನೆನಪು

ಚೀನಾದಲ್ಲಿ ಅದ್ಭುತ ಬದಲಾವಣೆ ತಂದು ಸಮತಾ ಸಮಾಜದ ತಾತ್ವಿಕ ತಿರುಳಿಗೆ ಜೀವ ಕೊಟ್ಟ ಧೀಮಂತ ನಾಯಕ ಮಾವೋತ್ಸೆತುಂಗ್ ಅವರ ಜನ್ಮಶತಾಬ್ದಿಯ ವರ್ಷ ೧೯೯೩. ಜನ್ಮಶತಾಬ್ದಿಯ ಸನ್ನಿವೇಶ ವಿಚಿತ್ರವಾಗಿದೆ. ಚೀನಾದಲ್ಲಿ 'ಮಾರುಕಟ್ಟೆ ಆರ್ಥಿಕ ನೀತಿ' ಅನುಷ್ಠಾನಕ್ಕೆ ಬಂದಿದೆಯೆಂದು ಪ್ರಚಾರ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಸೋವಿಯತ್ ಯೂನಿಯನ್ ವಿಘಟನೆಗೊಂಡಿದೆ. ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ಕತೆ ಮುಗಿಯಿತೆಂದು ಅನೇಕರಿಗೆ ಭ್ರಮಾತ್ಮಕ ಸಂಭ್ರಮವುಂಟಾಗಿದೆ. ಇಂಥ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಸಮತೆಯ ಸತ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಪುನರ್ ಶೋಧ ನಡೆಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ನೆನಪಿಸುವಂತೆ ಮಾವೊ ಜನ್ಮಶತಾಬ್ದಿ ಬಂದಿದೆ. ಕಮ್ಯೂನಿಸಂ ಕಮರಿ ಹೋಗಿಲ್ಲವೆಂದು ಕಣ್ಣಲ್ಲಿ ಹೊಳಪು ಹೊಮ್ಮಿಸುತ್ತಿದೆ.

ಚೀನಾದಲ್ಲಿ 'ಮಾರುಕಟ್ಟೆ ಆರ್ಥಿಕ ನೀತಿಯ ಮಾದರಿಗಳು' ಪ್ರವೇಶ ಮಾಡಿದ್ದರೂ ಸಮತಾವಾದದ ಸಾವಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿಲ್ಲ. ಸಮತಾವಾದವನ್ನು ಮೂಲನೆಲೆಯಾಗಿ ಉಳಿಸಿಕೊಂಡೇ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಪೂರಕವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯೋಗಕ್ಕೆ ಚೀನಾದೇಶವು ಒಳಗಾಗುತ್ತಿದೆ. ಅಂತೆಯೇ ಸೋವಿಯತ್ ಯೂನಿಯನ್, ವಿಘಟನೆ ಹೊಂದಿದ್ದರೂ ಅಲ್ಲಿ ಕಮ್ಯೂನಿಸ್ಟ್ ತತ್ವಗಳು ಸತ್ತಿಲ್ಲ; ಬದಲಾಗಿ ಮತ್ತೆ ಶಕ್ತಿ ಪಡೆಯುತ್ತಿವೆ. ಕಮ್ಯೂನಿಸ್ಟ್ ಸರ್ಕಾರದ ಕೆಲವು ತಪ್ಪುಹೆಜ್ಜೆಗಳು ಮತ್ತು ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ ಸಂಚುಗಳು, ಒಟ್ಟಿಗೇ ಸೇರಿ ಕಮ್ಯೂನಿಸಂ ಒಂದು ಸರ್ಕಾರವಾಗಿ ನೆಲಕಚ್ಚಿರುವುದು ನಿಜ..... ಆದರೆ ಸಿದ್ಧಾಂತವಾಗಿ ಸಾವಿನಂಚಿಗೆ ಹೋಗಿಲ್ಲ. ಈ ಅಂಶವನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಮಾವೊ ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಂಡಾಗ ಹೊಸ ಚೈತನ್ಯ ಬಂದೀತು. ನೂರು ವರ್ಷದ ನೆನಪು ಸಾವಿರ ಕನಸುಗಳ ಕಣ್ಣು ತೆರೆದೀತು.

ಮಾವೊ, ಲೆನಿನ್, ಚೆಗೆವಾರ, ಫೀಡಲ್‌ಕ್ಯಾಸ್ಟ್ರೊ, ಹೋಚಿಮಿನ್ ಮುಂತಾದವರು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಸೃಜನಶೀಲ ಸ್ಫೋಟಗಳು. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಗಳು ಏಕೀಭವಿಸಿ ರೂಪುಗೊಂಡ ಇವರ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಗಳ ಔನ್ನತ್ಯ ಕೇವಲ ಕೆಲವು ವಿಶೇಷಣಗಳಲ್ಲಿ ಸವೆದು ಸ್ವಾಂತನಗೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಜನರ ಹೋರಾಟಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿ ಮುನ್ನಡೆಸಿದ ಇವರಲ್ಲಿ ಜಾಗೃತವಾಗಿದ್ದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ವಿಶಿಷ್ಟ ಒಳನೋಟಗಳನ್ನು ತಂದುಕೊಟ್ಟಿತು. ಇವರನ್ನು ಸಂವೇದನಾಶೀಲರನ್ನಾಗಿಸಿತು. ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮತ್ತು ಸಂವೇದನೆಗಳು ಒಂದಾದ ವಿರಳ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಗಳ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ ಮಾವೊ, ಲೆನಿನ್ ಮುಂತಾದವರದು ಅಗ್ರಸ್ಥಾನ. ಇವರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚಿಂತನೆ ಮತ್ತು

ಸಂವೇದನಾಶೀಲತೆಗಳು ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಜಡಗೊಳಿಸಲು ಬಿಡಲಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ತಂತಮ್ಮ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯಾಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣವಾದವು. ಜನ ಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆಯಿರುವ ನಾಯಕರು ಯಾವುದೇ ತತ್ವಗಳ ತಿರುಳಿಗೆ ಬದ್ಧರಾಗಿರುತ್ತಾರೆಯೇ ಹೊರತು ಅಕ್ಷರಕ್ಷರದ ಬಾಯಿಪಾಠಕ್ಕೆ ಬದ್ಧರಲ್ಲ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಮಾವೊ, ಲೆನಿನ್ ಮುಂತಾದವರು ಉತ್ತಮ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವನ್ನು ತತ್ವಮಾತ್ರವೆಂದು ನಂಬಿದವರು ಬಾಯಿ ಚಪಲದ ಬಾಯಿಪಾಠ ಒಪ್ಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದೊಂದು ಕ್ರಿಯೆಯೆಂದು ನಂಬಿದವರು ತತ್ವದ ತಿರುಳನ್ನು ತಮ್ಮದಾಗಿಸಿಕೊಂಡು ಹೊಸದಾರಿ ತೆರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಈ ಸಾಲಿನ ಮುಖ್ಯರಲ್ಲಿ ಮಾವೊ ಹೆಸರು ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ.

ಮಾವೊ ತನ್ನ 'ವೈರುಧ್ಯಗಳ ನಡುವೆ' ಎಂಬ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ಅಂಧಾನುಕರಣೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಾರೆ. 'ಅಂಧಾನುಕರಣೆಯ ವ್ಯಕ್ತಿ ಎಂದಿಗೂ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿಯಲ್ಲ' ಎಂದು ಸಾರುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಚಿಂತನೆ ನಡೆಸಿದ್ದರಿಂದಲೇ ಮಾವೊ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವನ್ನು ಕ್ರಿಯಾಶೀಲಗೊಳಿಸುತ್ತಾರೆ, ವಿಸ್ತರಿಸುತ್ತಾರೆ. ನಗರಕೇಂದ್ರಿತ ಶ್ರಮಿಕವರ್ಗದ ನೆಲೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ತಿಳಿಯದೆ ಗ್ರಾಮೀಣ ಕೃಷಿ– ಕಾರ್ಮಿಕವರ್ಗದ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ನಂಬಿದ ತಾತ್ವಿಕ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ಮಾವೊ ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದೊಂದು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆ.

ಮಾವೊ ಅವರು ಕ್ರಾಂತಿಯ ನಿರಂತರತೆಯಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆ ಉಳ್ಳವರು, ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಬದಲಾವಣೆ ಮತ್ತು ವೈಚಾರಿಕ ಕ್ರಾಂತಿಗಳ ಅವಿನಾಭಾವ ಸಂಬಂಧ ನಿರಂತರತೆಯ ಔಚಿತ್ಯವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲದು. 'ಮಾರ್ಕ್ಸ್, ಎಂಗೆಲ್ಸ್, ಲೆನಿನ್ ಸತ್ತರೂ ಕ್ರಾಂತಿ ಸಾಯದು. ನಾನು ಸತ್ತರೂ ಅಷ್ಟೆ ಉತ್ತರಾಧಿಕಾರಿ ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತಾನೆ. ಕ್ರಾಂತಿ ಎನ್ನುವುದು ನಿರಂತರ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ' ಇದು ಮಾವೊ ಚಿಂತನೆ.

ಮಾವೊ ಚಿಂತನೆಯ ಮತ್ತೊಂದು ಮುಖ್ಯ ಭಾಗವೆಂದರೆ ವಿಮರ್ಶೆ ಮತ್ತು ಸ್ವವಿಮರ್ಶೆ. ಸಮಾಜವನ್ನು ಟೀಕಿಸುವ ವಿಮರ್ಶಿಸುವ ಹಕ್ಕು ಇರುವಂತೆಯೇ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಿಗಳು ಸ್ವವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಸದಾ ಒಡ್ಡಿಕೊಂಡಿರಬೇಕೆಂಬ ವಿಚಾರ ಉಚಿತವಾಗಿಯೇ ಇದೆ.

ಸೋವಿಯತ್ ಯೂನಿಯನ್ ವಿಘಟನೆ ಹೊಂದಿದ ನಂತರ ಕಮ್ಯುನಿಸ್ಟ್ ದೇಶಗಳ ನೌಕರಶಾಹಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಸ್ವವಿಮರ್ಶೆ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೆನೆಯಬಹುದಾಗಿದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಮಾವೊ ತುಂಬಾ ಹಿಂದೆಯೇ ನೌಕರಶಾಹಿಯ ಪ್ರಾಬಲ್ಯವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿದ್ದರು. ನೌಕರಶಾಹಿಯ ಪ್ರಾಬಲ್ಯವು ಸಮತಾವಾದಿ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಹಾಳುಮಾಡುತ್ತದೆಯೆಂದು ತಿಳಿದಿದ್ದರು.

ಬಹುಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬೇಕಾದ ಮಾವೊ ಮುಖವೆಂದರೆ ಅವರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆ, ಅವರು ಭಾಷೆ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಇತರ ಕಲೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತು

ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಗಂಭೀರ ಚಿಂತನೆ ನಡೆಸಿದ್ದಾರೆ. ಸ್ವತಃ ಕವಿಯಾಗಿ ಭಾವಗಳಿಗೆ ಭಾಷಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ನೀಡಿದ್ದಾರೆ.

ರಾಜಕೀಯವೆಂದರೆ ಅಧಿಕಾರ ಹಾಗೂ ಕುರುಡು ಕುರ್ಚಿಯ ಅಹಂಕಾರವೆಂದು ಭಾವಿಸಿರುವ ನಮ್ಮ ದೇಶದ 'ವಿದ್ಯಾವಂತ ಅನಕ್ಷರಸ್ಥ ಆಡಳಿತಗಾರರು' ಮಾವೊ ಅಂಥವರಿಂದ ಕಲಿಯಬೇಕಾದ್ದು ಬಹಳವಿದೆ. ಕ್ರಾಂತಿ ಮಾಡದಿದ್ದರೆ ಹೋಗಲಿ ಪುಸ್ತಕಗಳನ್ನು ಓದುವ ಚಿಂತಿಸುವ ಸಾಮಾನ್ಯ ಸ್ಫೂರ್ತಿಯನ್ನಾದರೂ ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಸದಾ ಶಕ್ತಿರಾಜಕೀಯದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮೆಲ್ಲ ಶಕ್ತಿಗಳನ್ನೂ ವ್ಯಯಮಾಡುವ ನಮ್ಮ ರಾಜಕಾರಣಿಗಳು ರಾಜಕೀಯ ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ಚಿಲ್ಲರೆ ಕೆಲಸವೆಂಬ ಅರ್ಥದ ನೆಲೆಗೆ ತಂದು ನೇಣುಹಾಕಿದ್ದಾರೆ. ಅಪರೂಪಕ್ಕೊಬ್ಬ ಗಾಂಧಿ, ನೆಹರೂ, ಲೋಹಿಯಾ, ಅಂಬೇಡ್ಕರರಂಥ ಬೆರಳೆಣಿಕೆಯ ಕೆಲವು ಗಣ್ಯ ಪುಸ್ತಕಪ್ರೇಮಿಗಳೂ ರಾಜಕಾರಣಿ ಕಮ್ ಲೇಖಕರು ಸಿಗುವುದೇ ನಮ್ಮ ಹೆಗ್ಗಳಿಕೆಯಾಗಿದೆ. ಚೀನಾದ ಮಾವೊ ಈ ಹೆಗ್ಗಳಿಕೆಯ ಹೆಗ್ಗುರುತುಗಳಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬರಾಗಿ ರಾಜಕಾರಣಕ್ಕೆ ಮೌಲಿಕತೆ ತಂದಿದ್ದಾರೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತಿಗಳ ಬಗೆಗೆ ತಮ್ಮದೇ ರೀತಿಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ತುಂಬು ಗಾಂಭೀರ್ಯದಿಂದ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಿ ಮನೋಧರ್ಮದ ಮಾವೊ ಅದಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿಯೇ ಸಾಹಿತಿ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ನೋಡುತ್ತಾರೆ.

ಜನರಿಗಾಗಿ ಬರೆಯುತ್ತಿಲ್ಲ, ಆತ್ಮತೃಪ್ತಿಗಾಗಿ ಬರೆಯುತ್ತೇನೆ ಎನ್ನುವುದು ಆತ್ಮವಂಚನೆಯೆಂದು ಹೇಳುವ ಮಾವೊ 'ಲೇಖಕನು ಆಯುಧ ಹಿಡಿದು ಹೋರಾಡಬೇಕಿಲ್ಲ. ಹೋರಾಟಗಾರರ ಪರ ಬರೆದರೂ ಸಾಕು. ತನ್ನ ಕರ್ತವ್ಯ ನಿರ್ವಹಿಸಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ' ಎಂದು ನಂಬಿದ್ದಾರೆ. ಬದ್ಧತೆಯನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ಇನ್ನು ತೌಡು ಕುಟ್ಟುತ್ತಿರುವ ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶಾವಲಯಕ್ಕೆ ವಿವೇಕ ಹೇಳುವಂತೆ ಮಾವೊ ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ: 'ಬದ್ಧತೆಯ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದರೆ ಘೋಷಣೆಗಳಲ್ಲ. ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಮೌಲ್ಯ ಮುಖ್ಯ. ಆದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಮೌಲ್ಯವೆಂದರೆ ಸೌಂದರ್ಯವಾಗಿದ್ದರೂ ಸ್ವೀಕಾರಾರ್ಹವಲ್ಲ.'

ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಜನಪ್ರಿಯಗೊಳಿಸಬೇಕೆನ್ನುವುದು ಮಾವೊ ಅವರ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಾಗಿತ್ತು. ಸಾಹಿತಿಯಾದವರು ಜನರ ಬದುಕು ಮತ್ತು ಭಾಷೆಯನ್ನು ಒಳಹೊಕ್ಕು ನೋಡಬೇಕು ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ಮಾವೊ ಉತ್ತಮ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಜನರಿಗೆ ಪರಿಚಯಿಸಿ ಜನಪ್ರಿಯಗೊಳಿಸಬೇಕು ಎಂದು ಆಶಿಸಿದ್ದರು. ಜನಭಾಷೆಗಳ ಬಗೆಗೆ ಅಪಾರ ಗೌರವ ಪ್ರೀತಿಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದ ಮಾವೊ ಮತ್ತು ಲೆನಿನ್‌ರಿಂದ ನಮ್ಮ ದೇಶದ ಕಮ್ಯುನಿಸ್ಟರು ಕಣ್ತೆರೆಯಬೇಕಾಗಿದೆ. ಕಮ್ಯುನಿಸಂ ಎಂದರೆ ಕಾರ್ಖಾನೆಯ ಕಾರ್ಮಿಕ ಸಂಘಟನೆಯಷ್ಟೇ ಎಂದು ನಂಬುವ ಇವರಿಗೆ ರಾಜಕಾರಣವೆನ್ನುವುದು

ಭಾಷೆ, ಸಾಹಿತ್ಯ, ಕಲೆ ಮುಂತಾದ ನೆಲೆಗಳಿಂದ ಪುಷ್ಟಿ ಪಡೆಯಬೇಕೆಂಬ ಅಂಶ ಬೇಗ ಅರ್ಥವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಮಾವೊ ರೀತಿಯ ನಾಯಕರು ಸಾಹಿತ್ಯಾದಿ ಕಲೆಗಳು ಸಾಮಾನ್ಯರಲ್ಲೂ ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಬೇಕೆಂದು ಬಯಸಿದರು.

ಜನರಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆಯಿಟ್ಟಿರುವ ಯಾರಾದರೂ ಉತ್ತಮ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಜನಪ್ರಿಯಗೊಳಿಸುವ ಆಶಯವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರ ಸಾಧ್ಯಾಸಾಧ್ಯತೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯವಿರಬಹುದು ಅಷ್ಟೇ. ಅದೇ ರೀತಿ ಜನರೊಂದಿಗೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡುವ ಸಂವೇದನಾಶೀಲ ಹೋರಾಟಗಾರನು ಹಿಂದೆಮುಂದೆ ನೋಡದೆ ಐತಿಹ್ಯ-ಪುರಾಣಗಳನ್ನು ಕುರುಡು ನಿರಾಕರಣೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಜನರ ನಂಬಿಕೆ ನೆಲೆಗಳಾದ ಇವುಗಳ ಬಳಕೆಯಿಂದಲೇ ಬದಲಾವಣೆ ಆಶಯಕ್ಕೆ ಶಕ್ತಿ ತುಂಬುತ್ತಾನೆ.

ಮಾವೊ ಮಾಡಿದ್ದೂ ಇದನ್ನೇ. ಜನಪ್ರಿಯ ರೂಪಗಳನ್ನು ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಿ ಭಾವನೆಗಳ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಬಳಸಿಕೊಂಡ ಅವರು ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಐತಿಹ್ಯ ಮತ್ತು ಪುರಾಣಗಳನ್ನು ಕವಿತೆಯ ಭಾಗವಾಗಿಸಿಕೊಂಡರು.

ಹೀಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ರಾಜಕಾರಣಗಳ ಬಗೆಗೆ ಅದ್ಭುತ ಚಿಂತನಶೀಲರಾದ ಮಾವೊ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಜನರಲ್ಲಿ ನಿಷ್ಠೆ ಮತ್ತು ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನಿಟ್ಟಿದ್ದ ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯಕ್ತಿ. ಇವರಿಗೆ ಜನರ ಮೇಲೆ ಎಷ್ಟು ನಂಬಿಕೆಯಿತ್ತೆಂದರೆ ಹಿರೋಷಿಮಾ ಬಾಂಬ್ ದಾಳಿಯಿಂದ ನಾಶವಾದಾಗ ಜಗತ್ತಿನ ಜನರು ಬಾಂಬಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾದವರೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲು ಮರೆಯಲಿಲ್ಲ. ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಬಾಂಬು ಜನರನ್ನು ನಾಶಪಡಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಜನರು ಬಾಂಬನ್ನು ನಾಶಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ ಎಂದು ಅಚಲವಾಗಿ ನಂಬಿದ್ದ ಮಾವೊ ಅವರ ಈ ಮಾತುಗಳು ಇಂದಿಗೂ ಸ್ಫೂರ್ತಿದಾಯಕವಾಗಿವೆ.

ಮಾವೊ ವಿಚಾರಗಳ ಬಗೆಗೆ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯವಿರಲು ಸಾಧ್ಯ. ಆದರೆ ಮಾವೊ ಅವರ ಸಂಕಲ್ಪಶಕ್ತಿ, ಹೋರಾಟಮನೋಧರ್ಮ, ಆಶಾವಾದ ಮತ್ತು ಸಮುದಾಯ ಪ್ರೀತಿಗಳು ಪ್ರಶ್ನಾರ್ಹವಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಮಾವೊ ಅವರ ಈ ಗುಣಗಳು ಎಷ್ಟು ಗುರುತರವಾಗಿದ್ದವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಅವರ ಕವಿತೆಯೊಂದರ ಕೆಳಕಂಡ ಸಾಲುಗಳು ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿವೆ.

'ಮೇಲೇರುವ ಸಂಕಲ್ಪ ಇರುವುದು ನಿಜವಾದರೆ
ಲೋಕದೊಳಗೆ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ ಕಷ್ಟ ಪರಂಪರೆ.'

೨೧-೮-೧೯೯೪
'ಮಾರ್ದನಿ'

ವಿಶ್ವಸುಂದರಿಯ ಸುತ್ತ

ದಿನಾಂಕ ೨೧-೫-೧೯೯೪ರಂದು ಶನಿವಾರ ಬೆಳಗ್ಗೆ ೮.೩೦ಕ್ಕೆ ದೂರದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಸುಂದರಿ ಸ್ಪರ್ಧೆಯ ನೇರ ಪ್ರಸಾರ ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತು. ಮೊದಮೊದಲು ತೀವ್ರಾಸಕ್ತಿಯೇನೂ ಇಲ್ಲದೆ ಆಯ್ಕೆಯ ವಿಧಾನದ ಬಗೆಗಿನ ಕುತೂಹಲ ಮಾತ್ರದಿಂದ ನೋಡುತ್ತ ಕೂತಿದ್ದ ನನ್ನಲ್ಲಿ ಬರಬರುತ್ತ ಉತ್ಕಟತೆ ಮೂಡುತ್ತ ಬಂತು. ನಮ್ಮ ದೇಶದ ಸುಸ್ಮಿತಾ ಸೇನ್ ಮೊದಲ ಹಂತಗಳನ್ನು ದಾಟಿ ಸ್ಪರ್ಧೆಯ ಅಂತಿಮ ಹಂತಗಳಿಗೆ ನಗೆಹೆಜ್ಜೆ ಇಡುತ್ತ ಹೋದಂತೆ ಉಳಿದೆಲ್ಲ ವಿಷಯಗಳೂ ಗೌಣವಾಗುತ್ತ ನಮ್ಮ ದೇಶದ ಯುವತಿ ವಿಶ್ವಸುಂದರಿಯಾದಳೆಂಬ ನಿರೀಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಉತ್ಕಟತೆ ಉತ್ತರವೆಂಬಂತೆ ಆಕೆ ಗೆದ್ದೇಬಿಟ್ಟಳು. ಗೆಲ್ಲುವ ಗಳಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಕೈಮುಗಿದು ಸಹಜ ಕ್ರಮದಿಂದ ಹತ್ತಿರವಾಗುತ್ತ ಅತ್ತುಬಿಟ್ಟಳು. ಆಕೆಯ ಅಳುವಿನಲ್ಲಿ ಆನಂದದ ಆಪ್ತ ಒತ್ತಡವಿತ್ತು. ಸಾಧನೆಯ ಸಂತೋಷವಿತ್ತು. ಸ್ಪರ್ಧೆಯಲ್ಲಿದ್ದ ೭೭ ಜನರಲ್ಲಿ ೭೬ ಜನರನ್ನು ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಹಾಕಿದ ಉತ್ಸಾಹವಿತ್ತು. ಇಂಥ ಅಪರೂಪದ ಅಳು ಎಷ್ಟು ಜನಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯ?

ಸುಸ್ಮಿತಾ ಸೇನ್‌ರ ಅಳುವಿಗೆ ಇನ್ನೊಂದು ಆಯಾಮವೂ ಲಭ್ಯವಾಗಿದ್ದರೆ ಎಷ್ಟು ಚೆನ್ನ ಎಂದು ನನಗನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ನಾನು ಬಯಸುವ ಇನ್ನೊಂದು ಆಯಾಮ ಹೀಗಿದೆ: ಒಟ್ಟು ೭೬ ಜನರೊಂದಿಗೆ ಒಂದಾಗಿ ಸೇರಿಕೊಂಡು ಸಂಖ್ಯೆಯನ್ನು ೭೭ಕ್ಕೇರಿಸಿದ ಸುಸ್ಮಿತಾ ಸೇನ್ ಈಗ ಒಂಟಿ! ತನ್ನೊಂದಿಗೆ ಜೊತೆಗೂಡಿದ್ದ ೭೬ ಜನರಲ್ಲಿ, ಒಂದೊಂದು ಹಂತದಲ್ಲೂ ಕೆಲವರನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತ ಕಡೆಗೆ ಮೂರು ಜನರ ಗುಂಪಾಗಿ ಪರಸ್ಪರ ತಬ್ಬಿಕೊಂಡು ಪ್ರೀತಿ ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತಲೇ, ಮತ್ತೆ ಇಬ್ಬರನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು, ಏಕಾಕಿಯಾಗಿ ಕಿರೀಟ ಧರಿಸಿದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ, ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಕೀರ್ತಿಗಿಂತ ಕಳೆದುಕೊಂಡ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಕ್ಷಣಕಾಲ ಕಾಡಿಸಿದರೂ ಸಾಕು. ಆಗ ಸುಸ್ಮಿತಾಳ ಅಳು ಕೇವಲ ಸಂಭ್ರಮವನ್ನು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ; ಸಂಕಟವನ್ನೂ ಅನುಭವಿಸುತ್ತದೆ; ಉತ್ಕಟ ಭಾವುಕತೆಯಲ್ಲಿ ಬರಿದುಗೊಳ್ಳುವ ಭಾವನೆಲೆ ಸೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತ – ಅವ್ಯಕ್ತಗಳ ಆವರಣದಲ್ಲಿ ಅಳುವಿಗೆ ಆನಂದ ಮತ್ತು ಆತಂಕಗಳ ಅನುಭವ ಒಟ್ಟಿಗೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಸುಸ್ಮಿತಾಗೆ ಹೀಗೆಲ್ಲ ಆಯಿತೋ ಇಲ್ಲವೋ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಹೀಗೆ ಆಗುವಂತಿದ್ದರೆ ಸಾಧನೆಯ ಸಂತೋಷಕ್ಕೆ ಸಿಗುವ ಒಳನೋಟದ, ನಿಲುವುಗಳ ಆಯಾಮ ಮಾತ್ರ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದುದು.

ಸುಸ್ಮಿತಾ ವಿಶ್ವಸುಂದರಿಯ ಪಟ್ಟ ಹತ್ತಿದಾಗ ಸ್ಪರ್ಧಾತ್ಮಕ ಸಾಧನೆಯ ವೈಚಿತ್ರ್ಯಗಳು ನನ್ನನ್ನು ಕಾಡಿಸತೊಡಗಿದವು. ಸಾಧನೆ ಎನ್ನುವುದು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಒಂಟಿಯನ್ನಾಗಿಸುವ ವಿಚಿತ್ರ ಹುನ್ನಾರವೆ ಎನ್ನಿಸಿಬಿಟ್ಟಿತು. ಮೇಲಕ್ಕೆ ಏರುತ್ತಲೇ ತಾನು ಬದುಕಿದ್ದ ಸ್ತರಗಳ ಜೊತೆಗೆ ನಿಕಟ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತ ಹೋಗದಿದ್ದರೆ ಮೂಲವಲಯದಿಂದ ವಂಚಿತವಾದ ಒಂಟಿಯಾಗಬಹುದು, ಅಥವಾ ಹೊಸ ವಲಯದ ವಯ್ಯಾರ ತೋರಬಹುದು. ಏನೇ ಆದರೂ ಅಲ್ಲೀವರೆಗಿನ ಸಮೂಹ ಸ್ಪರ್ಶವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತ ಒಂಟಿಯಾಗುತ್ತ ಹೋದಮೇಲೆ ತಾನೆ ಹೊಸ ವಲಯದ ಹೊಂದಾಣಿಕೆ? ಏನೇ ಹೊಸ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯಾದರೂ ಹಿಂದಿನ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಿಯೆಯಂತೂ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಎತ್ತರಕ್ಕೆ ಏರುತ್ತಲೇ ಕೆಳಕ್ಕೆ ಇಳಿಯುವ ವೈಚಿತ್ರ್ಯಗಳು ಜೀವನದ ವ್ಯಂಗ್ಯವಾಗಿಬಿಡುತ್ತವೆ.

ಸುಷ್ಮಿತಾ ಸೇನ್ ತನ್ನೊಂದಿಗಿದ್ದ ೭೬ ಜನರಿಂದ ಬೇರ್ಪಟ್ಟು 'ವಿಶ್ವಸುಂದರಿ' ಯಾದಾಗ ಉಳಿದ ಸುಂದರಿಯರ ಜೊತೆಗಿನ ಸಮಾನ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡರು. ಎಲ್ಲರ ಜೊತೆಗಿದ್ದು ಒಂಟಿಯಾದರು. ಕಿರೀಟಧಾರಣೆಯ ಸುಖ ಸಂಭ್ರಮದಲ್ಲಿ ಉಳಿದ ಸುಂದರಿಯರ ಮಾನಸಿಕ ಸ್ಥಿತಿ ಮರೆತುಹೋಗಿರಬಹುದು; ಎದುರಿಗೆ ಚಪ್ಪಾಳೆ ತಟ್ಟುವ ಜನರಷ್ಟೇ ಕಾಣಿಸಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಸೌಂದರ್ಯವೆನ್ನುವುದು ಕೆಲವೇ ನಿಮಿಷಗಳ ಹಿಂದೆ ಸಮಾನವಾಗಿದ್ದ ಸುಂದರಿಯರಿಂದಲೂ ಬೇರ್ಪಡಿಸಿದ್ದಲ್ಲದೆ, ಮುಂದೆ, ಎದುರಿಗಿದ್ದ ಜನರಿಂದಲೂ ಬೇರ್ಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಈ ವಿಶ್ವಸುಂದರಿ ಸಮಾನ ಸುಂದರಿಯರು ಮತ್ತು ಸಾಮಾನ್ಯ ಸುಂದರಿಯರಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಬದುಕಿಗೆ ತಳ್ಳಲ್ಪಡುತ್ತಾಳೆ. ವಿಮಾನದಲ್ಲಿ ಊರೂರು ಸುತ್ತುತ್ತ ಹುಸಿನಗೆಯ ಸತ್ಕಾರದಲ್ಲಿ ಸೊರಗುತ್ತ, ಅದನ್ನೇ ಸುಖವೆಂದು ಭ್ರಮಿಸುತ್ತ ಬದುಕುತ್ತಾಳೆ. ಇಂಥ ಬದುಕಿನ ನಡುವೆ ಭ್ರಮೆಗಳನ್ನು ಸೀಳುವ ಸುಂದರ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವಂಥ ಅಳು ಅಂದು ಸುಸ್ಮಿತಾಗೆ ಬಂದಿರಬಹುದೆ ಎಂದು ಸಣ್ಣ ಆಸೆ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದೇನೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಎತ್ತರಕ್ಕೆ ಏರಿದವರೆಲ್ಲ ನೆಲದ ಜೊತೆಗಿರಬೇಕೆಂಬ ಕನಸು ನನ್ನದು.

ಸುಸ್ಮಿತಾ ಸೇನ್ ಅವರ ವಿಜಯದಲ್ಲಿ ನನಗೆ ಇಷ್ಟವಾದ ಇನ್ನೊಂದು ಅಂಶವೆಂದರೆ– ನಮ್ಮ ಪಠ್ಯಪುಸ್ತಕಗಳ ಸೌಂದರ್ಯರಾಣಿಯಂತೆ ಆಕೆ ಇರಲಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮ್ಮ ಸೌಂದರ್ಯದ ಕಲ್ಪನೆಯೇ ವಿಚಿತ್ರವಾದದ್ದು. ಯಾರಾದರೂ ನಮಗಿಂತ ಬೆಳ್ಳಗಿದ್ದರೆ, ಉತ್ತಮ ಉಡುಪು ಧರಿಸಿದ್ದರೆ, ಸೊಟ್ಟಮೂತಿಯವರೂ ಸುಂದರವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುವಂತೆ ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಸಿದ್ಧಗೊಳಿಸಿದ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ನಾವು ಹುಟ್ಟಿದ್ದೇವೆ. ಶ್ರೇಣೀಕೃತ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಉನ್ನತವೆಂದು ಕರೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಶ್ರೇಣಿಗಳ ಸೌಂದರ್ಯದತ್ತ ಆಕರ್ಷಣೆಯುಳ್ಳ ವರಾಗಿದ್ದೇವೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಅವರು ಉನ್ನತ ಶ್ರೇಣಿಯವರೆಂಬುದಷ್ಟೇ ಕಾರಣವಲ್ಲ.

ಅವರು ಉಡುಪನ್ನು ಕ್ರಮಬದ್ಧವಾಗಿ ಧರಿಸಬಲ್ಲರು; ಮುಖಕ್ಕೆ ಅಲಂಕಾರ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲರು; ತಲೆಗೂದಲನ್ನು ಚೊಕ್ಕವಾಗಿ ಕೂಡಿಸಬಲ್ಲರು. ಇಂಥ ಸಿಂಗಾರಕ್ಕೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಬಿಡುವು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಅವಕಾಶ ಪಡೆಯಬಲ್ಲವರಾದ್ದರಿಂದ ಚನ್ನಾಗಿ ಕಾಣಲು ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಉಡುಗೆ, ನಡಿಗೆ– ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಕ್ರಮಬದ್ಧಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಇಂಥವರನ್ನು ಕಂಡಾಗ ಬಿಟ್ಟ ಕಣ್ಣು ಬಿಟ್ಟಂತೆ ನಿಂತರೆ ಅದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಅಂಶ ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತದೆಯೆಂದರೆ, ನಮ್ಮ ಹಳ್ಳಿಗಳಿಗೆ ಯಾರಾದರೂ ಮೇಡಂ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಬಂದರೆ ನಾವೆಲ್ಲ ಬೆಕ್ಕಸಬೆರಗಾಗಿ ನೋಡುವುದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಅವತರಿಸಿದವರಂತೆ ವರ್ತಿಸುತ್ತಿದ್ದೆವು. ಆಗ ಚಿಕ್ಕಹುಡುಗರಾಗಿದ್ದಾಗ ನಮಗೆ ಅವರೇ ವಿಶ್ವಸುಂದರಿಯಂತೆ ಕಾಣುತ್ತಿದ್ದರು. ಹಳ್ಳಿಗಾಡಿನಲ್ಲಿ ಅದೇ ತಾನೆ ಹುಟ್ಟುತ್ತಿದ್ದ ವಿದ್ಯೆಯ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಸೌಂದರ್ಯದ ಅಂತಿಮ ಹಂತವೆಂದರೆ ಸ್ಕೂಲ್ ಮೇಡಮ್ಮೊ ಪ್ರಾಥಮಿಕ ಆರೋಗ್ಯಕೇಂದ್ರದ ನರ್ಸೋ ಆಗಿರುತ್ತಿದ್ದರು. ನಮಗೆ ಅವರ ಬಗ್ಗೆ ವಿಶೇಷ ಗೌರವವಿದ್ದಂತೆಯೇ ವಿಶೇಷ ಆಕರ್ಷಣೆಯೂ ಇರುತ್ತಿತ್ತು. ಇದು ಸೌಂದರ್ಯದ ಕಲ್ಪನೆ ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದ ಒಂದು ವೈರುಧ್ಯವೇ ಸರಿ.

ಇನ್ನು – ನಾವು ಶಾಲೆ ಕಾಲೇಜುಗಳಲ್ಲಿ ಕಲಿಯುವ ಪಾಠಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸೌಂದರ್ಯದ ವರ್ಣನೆಗಳು ಬೆಳೆಸಿದ್ದು ಏನು ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಕಾಡುತ್ತದೆ. ಸೌಂದರ್ಯವೆಂದರೆ ಸ್ತ್ರೀಮಾತ್ರ ಎನ್ನುವಂತೆ ಸಮೀಕರಿಸುವ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳನ್ನು ಓದಿದವರು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸುಂದರಸ್ತ್ರೀಗೆ ಸೊಂಟ ಸಣ್ಣಗಿರಲೇಬೇಕು. ಮೂಗು ನೀಳವಾಗಿರಲೇಬೇಕು. ಬಿಲ್ಲಿನಂತ ಕಣ್ಣುಬ್ಬುಗಳು, ಉದ್ದವಾದ ಜಡೆ, ಅಗಲವಾದ ಕಣ್ಣು, ಕಮಲದಂಥ ಮುಖ ಇರಲೇಬೇಕು; ಬಣ್ಣವಂತೂ ಬೆಳ್ಳಗಿರಲೇಬೇಕಲ್ಲ? ಈ ಸೌಂದರ್ಯ ಪಾಠಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ಹುಡುಕಾಟ ನಡೆಸಿದರೆ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಷ್ಟೇ ಸುಂದರಿಯರು ಸಿಕ್ಕಬಹುದು.

ಅಸಮಾನತೆಯ ವಿರುದ್ಧ ನಡೆಯುವ ಆಂದೋಲನಗಳು ತಂದುಕೊಡುವ ಆತ್ಮವಿಶ್ವಾಸಕ್ಕೂ ಸೌಂದರ್ಯಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ದಕ್ಷಿಣ ಆಫ್ರಿಕಾದ ಕರಿಯರು ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಬಿಳಿಯಬಣ್ಣ, ಸಣ್ಣಸೊಂಟಗಳು ಇಲ್ಲದೆಯೂ ಸೌಂದರ್ಯವನ್ನು ಕಾಣಲು ಸಾಧ್ಯವೆಂಬುದನ್ನು 'Black is Beautiful' ಎಂಬ ಘೋಷಣೆಯ ಮೂಲಕ ಸಾರಿದ್ದಾರೆ; ಸಾರ್ಥಕಗೊಳಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಅರಿಯಬೇಕು – ಆತ್ಮವಿಶ್ವಾಸದ ಆಂತರಂಗಿಕ ಶಕ್ತಿ ಬಹಿರಂಗದ ಸೌಂದರ್ಯವಾಗಿ ಮಿಂಚಬಲ್ಲದು. ಆಗ ಅಂಗಾಂಗಗಳಲ್ಲಿ ಅಲ್ಪಸ್ವಲ್ಪ ಅರೆಕೊರೆ ಹಾಗೂ ಅಸಮತೋಲನವಿದ್ದರೂ ಯಾವುದೋ ಕೋನದಲ್ಲಿ ಹೊಳೆಯುವ ಮಿಂಚು ನಮ್ಮನ್ನು ಆಕರ್ಷಿಸಬಲ್ಲದು. ಸೌಂದರ್ಯವೆನ್ನುವುದು ಭೌತಿಕ ಆಕರ್ಷಣೆಗಳನ್ನು ಮೀರಿದ ಸ್ಥಿತಿಯೆಂದು ಹೇಳಬಹುದಾದರೂ ನಾನಿಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯ ಸಂದರ್ಭದ

ಸೌಂದರ್ಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತ್ರ ಮಾತನಾಡುತ್ತಿದ್ದೇನೆ. ವಾಸ್ತವ ಬದುಕಿನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇದು ಬಹುಮುಖ್ಯವೆಂದೂ ನಂಬಿದ್ದೇನೆ. ಅದೇನೇ ಇರಲಿ, ಇಂದು ಸೌಂದರ್ಯವೆನ್ನುವುದು ತನ್ನ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದೆ. ವಿವಿಧ ಪ್ರದೇಶ, ಸಮಾಜ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ನಡುವೆಯಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ, ಅವುಗಳ ಆಂತರ್ಯದಲ್ಲೂ ಸೌಂದರ್ಯದ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ವ್ಯತ್ಯಸ್ತಗೊಳ್ಳುತ್ತಿವೆ. ಅರಮನೆ, ಗುರುಮನೆ ಮತ್ತೆ ಸಿರಿಮನೆಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಸೌಂದರ್ಯವಿದೆಯೆಂದೋ ಅಥವಾ ಈ ಮನೆಗಳ ಮನ್ನಣೆಗೆ ಪಾತ್ರವಾಗಿ ಸುಂದರ ಸುಂದರಿ ಎನಿಸಿಕೊಂಡವರಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಸೌಂದರ್ಯವಿದೆಯೆಂದೋ ನಂಬುವ ಕಾಲ ಬದಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ವಿಶ್ವಸುಂದರಿಯೆಂದರೆ ವಿಶ್ವದಲ್ಲಿರುವ ಹೆಂಗಸರಲ್ಲೆಲ್ಲ ಏಕೈಕ ಸುಂದರಿ ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿದ್ದ ನನ್ನಂಥ ಹಳ್ಳಿಗಮಾರನಲ್ಲಿ ಸ್ಪರ್ಧೆಯಲ್ಲಿ ನಿಯಮಾನುಸಾರ ಗೆದ್ದವಳು ವಿಶ್ವಸುಂದರಿಯಾಗುತ್ತಾಳೆಂಬ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಬಂದಿರುವುದೂ ಇಂಥ ಬದಲಾವಣೆಯ ಒಂದು ಭಾಗ.

ಹೀಗೆ ನಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ – ಆರ್ಥಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಬೆಳೆಸಿದ ಶ್ರೇಣೀಕೃತ ಸೌಂದರ್ಯ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲದೆ, ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸೌಂದರ್ಯ ಕಲ್ಪನೆಯೂ ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ಸಡಿಲಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಇಂಡಿಯಾದಂಥ ದೇಶಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ವಸಾಹತುಗಳನ್ನಾಗಿಸಿಕೊಂಡು ಬಿಳಿ ಬಣ್ಣದ ನೆಲೆಯಿಂದ ಸೌಂದರ್ಯದ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಒಂದು ನಿಲುವಾಗಿ ಬೆಳೆಸಿದ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಗಳ ಹಿಡಿತಕ್ಕೆ ಜನರ ಹೋರಾಟಗಳು ಪೆಟ್ಟು ಕೊಡುತ್ತಿವೆ. ಇದರ ಫಲವಾಗಿ ಹಿಂದುಳಿದ ದೇಶಗಳಲ್ಲೂ ಆತ್ಮವಿಶ್ವಾಸ ಪ್ರೇರಿತ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ವಿಕಾಸ ಹೊಂದುತ್ತಿವೆ. ಇಷ್ಟಾದರೂ ಆರ್ಥಿಕ ಉದಾರೀಕರಣದ ನೆಪದಲ್ಲಿ ವಿದೇಶಿ ಶ್ರೇಣೀಕೃತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಇಂಡಿಯಾ ದೇಶವನ್ನು ಕೆಳವರ್ಗದ ಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ತಳ್ಳಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಪ್ರಬಲ ದೇಶಗಳ ರಾಜಕೀಯ ಸೌಂದರ್ಯದ ಎದುರು ನಮ್ಮ ದೇಶವನ್ನು ಕುರೂಪಿಯಂತೆ ಕಾಣಲಾಗುತ್ತಿದೆ.

ಇಂಥ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ, ಹಿಂದುಳಿದ ಹಾಗೂ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಶೀಲ ದೇಶಗಳಲ್ಲೊಂದಾದ ನಮ್ಮ ಇಂಡಿಯಾಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಸುಸ್ಮಿತಾ ಸೇನ್, ಸೌಂದರ್ಯ ಸ್ಪರ್ಧೆಯಲ್ಲಾದರೂ ವಿಶ್ವಶ್ರೇಣೀಕೃತ ಸೀಮೆಯ ಉಲ್ಲಂಘನೆ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಅವರನ್ನು ಅಭಿನಂದಿಸುತ್ತ, ಸೌಂದರ್ಯವು ಸೆರೆಮನೆಯಾಗದಿರಲಿ ಎಂದು ಹಾರೈಸುತ್ತೇನೆ.

೫–೬–೧೯೯೪

ಮಗುವನ್ನು ಹುಡುಕಿಕೊಡಿ

ನನ್ನನ್ನು ಅನೇಕ ಸಾರಿ ಕಾಡುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯೆಂದರೆ – ಈ ಮನುಷ್ಯ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಏನಾಗುತ್ತಿದೆ – ಎಂಬುದು. ಪರಿಸರ ಮಾಲಿನ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಮಾತನಾಡುತ್ತಿರುವ ಇಂದಿನ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಮಾನಸಿಕ ಮಾಲಿನ್ಯವು ಮುಖ್ಯಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿ ಕಾಡಿಸಬೇಕೆಂದು ನಾನು ಬಯಸುತ್ತೇನೆ. ಮಲಿನ ಮನಸ್ಸುಗಳಲ್ಲಿ ಬಿಸಿಗುಡುವ ವಿಷಯ ವಯ್ಯಾರಕ್ಕೆ ಬೆರಗಾಗುವವರು ಹೆಚ್ಚಿದಂತೆಲ್ಲ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಗಾಢತೆಯೂ ಹೆಚ್ಚುತ್ತದೆ. ಸಣ್ಣತನ ಪರಮಾವಧಿಯಲ್ಲಿ ಪುರುಷಾರ್ಥ ಸಾಧಿಸುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಸರವನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಬಲವಾದಂತೆಲ್ಲ ಮನುಷ್ಯ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಗರ ಬಡಿಯುತ್ತದೆ. ಸುತ್ತಮುತ್ತ ನೋಡಿದರೆ ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಸಣ್ಣತನದ ಶೃಂಗಗಳೂ ಇನ್ನೊಮ್ಮೆ ಅಂತಃಕರಣದ ಆವರಣಗಳೂ ಕಾಣಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ಆವರಣದಲ್ಲಿ ಕೂತವರ ಕತ್ತು ನೋಯುವಷ್ಟು ಎತ್ತರದಲ್ಲಿ ಶೃಂಗದ ಸಂಚುಗಳು ಸೆಡ್ಡು ಹೊಡೆದಾಗ ಮನುಷ್ಯತ್ವ ಎಲ್ಲಿದೆ ಎಂದು ಆತಂಕವಾಗುತ್ತದೆ. ನಡೆ–ನುಡಿಯಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯರಾಗಬೇಕಾದವರು ಆಕಾರದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಆದಾಗ ಅಂತಃಕರಣ ನಾಪತ್ತೆಯಾಗುವುದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕ. ಅಂತಃಕರಣವೇ ನಾಪತ್ತೆಯಾದ ಮೇಲೆ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಹೊಂಡಗಳು ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ. ರಾಡಿ ತುಂಬಿಕೊಂಡು ರಾರಾಜಿಸುತ್ತವೆ. ಅಸಹನೆಯ ಮತ್ತು ಅಮಾನವೀಯತೆಗಳು ಮೀಸೆ ತಿರುವಿ ಅಟ್ಟಹಾಸ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ವಿವೇಕವು ವಂಚನೆಯ ರೂಪ ತಾಳುತ್ತದೆ, ವಿಕಾರವೇ ವಿಚಾರವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದೆಲ್ಲವೂ ನ್ಯಾಯದ ನೆಪದಲ್ಲೇ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಹುನ್ನಾರಗಳು ಎಲ್ಲ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕೂ ವ್ಯಾಪಿಸಿ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಸರಳ ನೇರ ಮನಸ್ಸು ಉಳಿದಿದೆಯೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ ನಾನು ಬರುತ್ತಿದ್ದೇನೆ. ಜನಸಾಮಾನ್ಯರಾದವರೆಲ್ಲರೂ ಸಾರಾಸಗಟು ಸಣ್ಣತನದ ಸಾಕಾರ ರೂಪಗಳೆಂದು ನಾನು ತೀರ್ಪು ನೀಡುತ್ತಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ವಿವೇಕಿಗಳೂ ವಿದ್ಯಾವಂತರೂ ಎನ್ನಿಸಿಕೊಂಡ ಮನುಷ್ಯರೂಪಿಗಳಲ್ಲಿ ಬಹುಪಾಲು ಮಂದಿ ಬುದ್ಧಿಗೆ ಭಾವದ ಬಲಿ ಕೊಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆನ್ನಿಸಿ ಆತಂಕವಾಗುತ್ತಿದೆ.

ಬುದ್ಧಿಯೊಳಗೆ ಭಾವದ ಸೆಲೆ ಇಲ್ಲವಾಗಿ ಬೌದ್ಧಿಕತೆಯೇ ಲೋಲುಪತೆಯಾದಾಗ ಕಣ್ಣಿನ ಒಳಬೆಳಕಿನ ಬತ್ತಿ ಸತ್ತುಹೋಗದೆ ಇದ್ದೀತೇ? ಒಳಗೆಲ್ಲ ಆವರಿಸಿದ ಕತ್ತಲೆಯನ್ನೇ ಬೆಳಕೆಂದು ಭ್ರಮಿಸಿ ಬಾಯಿತುಂಬ ಉಪದೇಶ ಮಾಡಹೊರಟರೆ ಮನುಷ್ಯ ಸಂಬಂಧಗಳಿಗೆ ಬೆಲೆ ಬಂದೀತೆ? ನಾನು ಮೊದಲಿನಿಂದಲೂ ಮನುಷ್ಯ ಸಂಬಂಧಗಳಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆಯುಳ್ಳವನು; ನಿಷ್ಠೆಯುಳ್ಳವನು. ನನ್ನ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಮನುಷ್ಯ ಸಂಬಂಧಗಳ ಶುದ್ಧಸಂವೇದನೆಯಲ್ಲಿ ಅದ್ದಿ ತೆಗೆದು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಪಡಿಸುವ ಬಯಕೆಯುಳ್ಳವನು.

ಆದರೆ ಇಂದು ಮನುಷ್ಯ ಸಂಬಂಧಗಳಿಗೆ ಕೊಳ್ಳಿ ಬಿದ್ದ ಅನುಭವವಾಗುತ್ತಿದೆ. ನಂಬಿಕೆಯ ನೆಲದಲ್ಲಿ ಭೂಕಂಪ ಸಂಭವಿಸುತ್ತಿದೆ. ಸಂಚುಗಳ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಜ್ಜನಿಕೆ ತತ್ತರಿಸುತ್ತಿದೆ. ಆದರೆ ಈ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಅಂತಿಮವಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಜ್ಞಾಪಿಸುವಂತೆ ಸ್ನೇಹ ಸಂಬಂಧದ ಸಣ್ಣಪುಟ್ಟ ಉದಾಹರಣೆಗಳೂ ಕಾಣಿಸುತ್ತಿವೆ. ಇದಕ್ಕೆ ನನ್ನದೇ ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆ ಕೊಡಬಯಸುತ್ತೇನೆ.

ಕೆಲವು ತಿಂಗಳ ಹಿಂದೆ ನನ್ನ ಚಿಕ್ಕಮಗ ಸ್ಫೂರ್ತಿಗೆ ಪಾರ್ಶ್ವವಾಯು ಬಡಿಯಿತು. ಅದು ನಮಗೆಲ್ಲ ಬಡಿದಂಥ ಕ್ರೂರ ಅನುಭವ ಕೊಟ್ಟಿತು. ಜಂಘಾಬಲ ಉಡುಗಿತು ಎಂಬ ಮಾತು ಕ್ಲೀಷೆಯಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಯಲು ಆ ದಿನದ ನನ್ನ ಮತ್ತು ಕುಟುಂಬದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ನೋಡಬೇಕಿತ್ತು. ಸಾಕಷ್ಟು ಸಲ ಸಂಕಷ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಿರುವ ನನಗೆ ಈಗಲೂ ಅಂದು ಒದಗಿದ ಆರ್ಥಿಕ ಸಹಾಯ ಮತ್ತು ನೈತಿಕ ಬೆಂಬಲವನ್ನು ಜ್ಞಾಪಿಸಿಕೊಂಡರೆ ನನಗೆ ಈಗಲೂ ಹೆಮ್ಮೆಯೆನಿಸುತ್ತದೆ; ಈ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಇನ್ನಷ್ಟು ದಿನ ಬದುಕುವ ಆಸೆ ಬಲವಾಗುತ್ತದೆ. ನನ್ನ ಮಗನ ಸ್ಥಿತಿ ತಿಳಿದವರೆಲ್ಲ ಮಕ್ಕಳ ಮನಸ್ಸು ಹೊತ್ತು ಆಸ್ಪತ್ರೆಗೆ ಬಂದರು. ನನ್ನ ಮಗನನ್ನಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ನನ್ನನ್ನೂ ನನ್ನ ಕುಟುಂಬವನ್ನೂ ಮಕ್ಕಳಂತೆ ಕಂಡರು. ಇಡೀ ವಾತಾವರಣ ಮಗುವಾಗತೊಡಗಿತು, ಮುಗ್ಧವಾಗತೊಡಗಿತು. ಕೆಲವರ ಕಣ್ಣಲ್ಲಿ ಹನಿಗಳು ಅರ್ಥ ಬರೆದವು. ಇನ್ನು ಕೆಲವರು ಕೈಯಲ್ಲಿ ಹಣ ಇತ್ತು ಅರ್ಥ ತುಂಬಿದರು; ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಸಾಂತ್ವನದಲ್ಲಿ ಸಂಬಂಧದ ಸೂಕ್ಷ್ಮವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದರು. ಹೀಗೆ ನೂರಾರು ಜನರ ಸದಾಶಯಗಳೇ ನನಗೆ ಸ್ಥೈರ್ಯ ಕೊಟ್ಟವು. ಅಂದು ಹಾಸಿಗೆ ಹಿಡಿದಿದ್ದ ನನ್ನ ಮಗ ಇಂದು ಆನಂದವಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಸಂಪೂರ್ಣ ಚೇತರಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಆತನ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆಯನ್ನು ಕಂಡಾಗಲೆಲ್ಲ ಸ್ನೇಹಿತರು ತೋರಿದ ಮನುಷ್ಯ ಸಂಬಂಧದ ಮಗುತನ ನೆನಪಿಗೆ ಬಂದು ನಾನೂ ಮಗುವಾಗುತ್ತೇನೆ. ಕಣ್ಣಲ್ಲಿ ತೇವ ತುಂಬಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇನೆ.

ಮಗುತನವೆನ್ನುವುದು ಮುಗ್ಧತೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ. ಕಪಟತನವಿಲ್ಲದ, ಅಹಂಕಾರ– ಅಟ್ಟಹಾಸಗಳಿಲ್ಲದ ಸರಳ– ನೇರ ನಡೆನುಡಿಯ ನೆಲೆಯೇ ಮಗುತನವಾಗಿ ನನ್ನ ಕಣ್ಮುಂದೆ ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಮಗುತನದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕೀಟಲೆಯಂತೆ ಕುತಂತ್ರವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.; ಸಂಭ್ರಮದ ಸುಡುಹನಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಬರೆಯುವಾಗ ನನ್ನ ಮಕ್ಕಳದೇ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಸಂಗ ನೆನಪಿಗೆ ಬರುತ್ತಿದೆ.

ನಾನು ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿಯ ಅಧ್ಯಕ್ಷನಾಗಿ ನಾಮಕರಣಗೊಳ್ಳಲಿರುವ ಸುದ್ದಿ ಪ್ರಕಟವಾದ ದಿನ; ಅಂದು ಬೆಳ್ಳಂಬೆಳಗ್ಗೆಯೇ ಜಡಿಮಳೆ ಹಿಡಿದಿತ್ತು. ಎಂಟು ಗಂಟೆಯಾದರೂ ದಿನಪತ್ರಿಕೆ ಬಂದಿರಲಿಲ್ಲ. ನಾನು ಕೊಡೆ ಹಿಡಿದುಕೊಂಡು ಅಂಗಡಿಯಿಂದ ದಿನಪತ್ರಿಕೆ ತರಲು ಹೋದೆ. ಪತ್ರಿಕೆ ಸಮೇತ ವಾಪಸ್ ಬರುವ ವೇಳೆಗೆ ಮನೆಗೂ ಪತ್ರಿಕೆ ಬಂದಿತ್ತು. ಮುಖಪುಟದಲ್ಲೇ ಸುದ್ದಿ ಪ್ರಕಟವಾಗಿತ್ತು. 'ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಬರಗೂರು– ಲಲಿತಕಲೆಗೆ ತಿಪ್ಪೇಸ್ವಾಮಿ' ಎಂದು ದೊಡ್ಡದಾಗಿ ಶೀರ್ಷಿಕೆ

ಕೊಡಲಾಗಿತ್ತು. ಇದನ್ನು ಓದಿಕೊಂಡು ನಾನು ಮನೆಯ ಮೆಟ್ಟಿಲು ಹತ್ತುತ್ತಿರುವಾಗಲೇ ನನ್ನ ಇಬ್ಬರು ಪುತ್ರರಾದ ಮೈತ್ರಿ ಮತ್ತು ಸ್ಫೂರ್ತಿ ಮುಸಿ ಮುಸಿ ನಗುತ್ತಾ ನಿಂತಿದ್ದರು. ಪತ್ನಿ ರಾಜಲಕ್ಷ್ಮಿ ನಗು ನುಂಗುತ್ತಾ ನಿಂತಿದ್ದನ್ನು ಕಂಡು ಕುತೂಹಲದಿಂದ ಗೋಡೆಯ ಕಡೆ ನೋಡಿದೆ. ನನ್ನ ಮಕ್ಕಳು ದಿನಪತ್ರಿಕೆಯ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯಲ್ಲಿದ್ದ ನನ್ನ ಮತ್ತು ತಿಪ್ಪೇಸ್ವಾಮಿಗಳ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಅನುಕ್ರಮವಾಗಿ 'ಗೂರು' ಮತ್ತು'ಸ್ವಾಮಿ' ಎಂಬುದನ್ನು ತೆಗೆದು ಉಳಿದದ್ದನ್ನು ಹಾಗೆಯೇ ಗೋಡೆಮೇಲೆ ಬರೆದಿದ್ದರು. ಅವರ ಇದ್ದಿಲು ಬರಹವನ್ನು ಓದಿದೆ: 'ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಬರ– ಲಲಿತಕಲೆಗೆ ತಿಪ್ಪೆ' ಎಂಥ ಹಾಸ್ಯ ಅಥವಾ ವಿಡಂಬನೆ ಎನ್ನಿಸಿತು. ಅವರ ಮಗುತನದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಈ ಕೀಟಲೆ ಖಂಡಿತ ಕುತಂತ್ರದ್ದಾಗಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ, ಅವರ ನಗುವಿನಲ್ಲಿ ನಾನೂ ಸೇರಿಕೊಂಡೆ. ಆದರೆ ಅವರ ಗೋಡೆ ಬರಹವನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನ ತುಂಬ ತುಂಬಿಕೊಂಡೆ. ಅಕಾಡೆಮಿಯಲ್ಲೂ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಬರ ಬರಬಾರದು; ನನ್ನಲ್ಲೂ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬರ ಕಾಣಬಾರದು ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿದೆ. ಅದರಂತೆ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲನಾದೆ.

ಹೀಗೆ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲಗೊಳಿಸುವ ಮಗುತನದ ಕೀಟಲೆ ನಮಗೆ ಬೇಕೆ ಹೊರತು ಕುತಂತ್ರದ ಕೀಟಲೆಯಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಮಗುತನದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕೀಟಲೆ ಪೂರ್ಣಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕೀಟಲೆಯೇ ಅಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅದು ನಮ್ಮನ್ನು ನೋಯಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಸಂಚುಗಳ ಮೂಲಕ ನುಂಗಿ ನೀರು ಕುಡಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಅಧಃಪಾತಾಳಕ್ಕೆ ತಳ್ಳಿ ಆನಂದಪಡುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ದೊಡ್ಡವರೆನಿಸಿಕೊಂಡವರು ಮಾಡುವ ಕೀಟಲೆಗಳಿಗೆ ಕತ್ತು ಕೊಯ್ಯುವ ಕ್ರೌರ್ಯ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯ; ಆಗದವರ ಅವನತಿಯಲ್ಲಿ ಅವರು ಆನಂದಪಡಲು ಸಾಧ್ಯ.

ಈ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಬರೆಯುತ್ತಿರುವಾಗ ನನಗೆ ನಿಜಕ್ಕೂ ಸಂಕಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯರಲ್ಲಿರುವ 'ಮಗು' ಕಳೆದುಹೋಗುತ್ತಲೇ ಇದ್ದರೆ ಮಗುವಾಗಿರಬಯಸುವ ನನ್ನಂಥ ಜನರು ಬದುಕುಳಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವೆ ಎಂದು ನಡುಕ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಸುತ್ತೆಲ್ಲ ಹಬ್ಬಿರುವ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಮಗು ಕಳೆದು ಹೋಗುತ್ತಿರುವ ಕಳವಳ ಕಾಡಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಿರಾಶೆಯನ್ನು ಹತಾಶೆಯಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳದೆ ಕಂಡಕಂಡವರನ್ನೆಲ್ಲ ಕೇಳಬಯಸುತ್ತೇನೆ:

'ದಯವಿಟ್ಟು ಮಗುವನ್ನು ಹುಡುಕಿಕೊಡಿ.'

ಯಾರಾದರೂ ಮನುಷ್ಯರು ಮಗುವನ್ನು ಹುಡುಕಿಕೊಡಬಲ್ಲಿರಾ? ಅಥವಾ ಹುಡುಕಿಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲಿರಾ?

೪–೯–೧೯೯೪

ಕಾಶ್ಮೀರದ ಒಂಟಿ ಬದುಕು

ಕಾಶ್ಮೀರದ ಬಗ್ಗೆ ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ಸುದ್ದಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಕೈಗೆ ಕೋವಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡ ಮುಸ್ಲಿಂ ಉಗ್ರಗಾಮಿಗಳು ಒಂದುಕಡೆ ಕಾಶ್ಮೀರವನ್ನು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಬೇಳೆಬೇಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರೆ, ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆ ಹಿಂದೂ ಮೂಲಭೂತವಾದಿಗಳು ಕಾಶ್ಮೀರದ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಬಂಡವಾಳ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಲೇ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ಉಭಯ ಧರ್ಮೀಯ ಮೂಲಭೂತವಾದಿಗಳು ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ತಂತ್ರಿಗಳು ಕಾಶ್ಮೀರವನ್ನು ಸ್ವಾರ್ಥ ಸಾಧನೆಗಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತ ಬಂದ ಫಲವಾಗಿ ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ಮೂಲದ ಶೋಧ ಸೊನ್ನೆಯಾಗಿದೆ; ಕಾಶ್ಮೀರದ ಒಡಲಲ್ಲಿ ಉರಿಯುವ ಕೆಂಡದಲ್ಲಿ ಸಿಗರೇಟು ಹಚ್ಚಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಮಯಸಾಧಕತನ ಹೆಚ್ಚಾಗಿದೆ.

ಕಾಶ್ಮೀರದ ಸುಂದರ ತಾಣಗಳನ್ನು ನಮ್ಮ ಸರ್ಕಾರದ ಪ್ರವಾಸೋದ್ಯಮ ಇಲಾಖೆ ಅದೆಷ್ಟು ಸುಂದರವಾಗಿ ವರ್ಣಿಸುತ್ತ ಪ್ರವಾಸಿಗರನ್ನು ಆಕರ್ಷಿಸುತ್ತ ಬರುತ್ತಿದೆಯೆಂಬ ವಿಷಯ ಗೊತ್ತಾಗಬೇಕಾದರೆ ಕಾಶ್ಮೀರದ ಒಳಹೊಕ್ಕು ನೋಡಬೇಕು. ಹೊರಗಿನ ಒಯ್ಯಾರ ಒಂದು ಕಡೆಗಾದರೆ ಒಳಗಿನ ವೇದನೆ ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆ. ಇದು ಎಲ್ಲ ಪ್ರವಾಸಿ ಕೇಂದ್ರಗಳ ಗೋಡೆಬರಹವೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು. ಕೆಲವು ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆ ನಾನು ಕುಟುಂಬ ಸಮೇತ ಕಾಶ್ಮೀರಕ್ಕೆ ಹೋದಾಗ ಉಗ್ರಗಾಮಿಗಳ ಉಪಟಳ ದೊಡ್ಡ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಇರಲಿಲ್ಲ; ಪ್ರವಾಸಿಗರ ಸಂಖ್ಯೆ ಇಷ್ಟೊಂದು ತಗ್ಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಕಾಶ್ಮೀರಕ್ಕೆ ಬರುವಾಗ ಕನಸಿನ ಕಣ್ಣು ತುಂಬಿಕೊಂಡಂತೆ ಬಂದವರಿಗೆ ಭಯದ ಛಾಯೆ ಆವರಿಸುವಂಥ ಅಪರೂಪದ ಘಟನೆಗಳು ಸಂಭವಿಸುತ್ತಿದ್ದವಾದರೂ ಪ್ರಾಣ ಕೈಯಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಓಡಾಡಬೇಕೆಂಬಷ್ಟು ಭಯೋತ್ಪಾದಕತೆ ಇರಲಿಲ್ಲ. ನಾವು ಜಮ್ಮುವಿನಿಂದ ಶ್ರೀನಗರ ತಲುಪಿದ ದಿನವೇ ಆಕಾಶವಾಣಿ ಕೇಂದ್ರವನ್ನು ಸ್ಫೋಟಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ನಡೆದಿತ್ತು. ಮಾರನೇ ದಿನ ಪತ್ರಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಓದಿ ಕ್ಷಣಕಾಲ ಎದೆನಡುಗಿತ್ತು. ಆಮೇಲೆ ಎಲ್ಲವೂ ಸಲೀಸು.

ಕಾಶ್ಮೀರವೆಂದರೆ ಕನಸಿನಲೋಕವೆಂದೊ, ಭಾರತದ ಶಿಖರ ಸ್ವರ್ಗವೆಂದೂ ನಾನು ಭ್ರಮಿಸಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಪ್ರವಾಸಿಕೇಂದ್ರವೊಂದರ ಸುಂದರ ತಾಣಗಳನ್ನು ಮನಃಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಮೆಚ್ಚುತ್ತ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ತುಂಬಿಕೊಳ್ಳುತ್ತ ಒಳಪದರುಗಳನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸುವ ತವಕದಿಂದ ತುಡಿಯುತ್ತಿದ್ದೆ. ಈ ನನ್ನ ತುಡಿತದಿಂದ, ಎದೆಯೊಳಗೆ ತೆರೆದುಕೊಂಡ ಕಣ್ಣು, ಕಣ್ಣೊಳಗೆ ಕಾಡಿಸುವ ಎದೆ, ಸಂಭ್ರಮವು ಭ್ರಮೆಯಾಗದಂತೆ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುವ ನಿರಾಕಾರ ಮನಸ್ಸು, ಮನಸ್ಸಿನ ಮೇಲುಗೈಯಲ್ಲಿ ವಿವೇಕ ಮಣ್ಣು

ಮುಕ್ಕದಂತೆ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಮೆದುಳು– ಎಲ್ಲವನ್ನು ಒಟ್ಟಿಗೇ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವ ಮನೋಧರ್ಮವನ್ನು ರೂಢಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಒಳ ಹೋರಾಟವೊಂದು ಕಾಡಿಸುತ್ತಿತ್ತು. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವೆಲ್ಲ ಜಮ್ಮುವಿನಲ್ಲಿ ಬಸ್ಸು ಹತ್ತಿ ಪರ್ವತ ಶ್ರೇಣಿಗಳನ್ನು ಕಡಿದು, ಕೊರೆದು, ನಿರ್ಮಿಸಿದ ರಸ್ತೆಯಲ್ಲಿ ಹತ್ತಿ ಇಳಿದು, ಪ್ರಯಾಣಿಸುವಾಗ ಸುತ್ತಲ ಸೌಂದರ್ಯ ಮತ್ತು ಕಣಿವೆಯ ಅಗಾಧತೆಯಷ್ಟೇ ನನ್ನಲ್ಲಿ ತುಂಬಿಕೊಳ್ಳಲಿಲ್ಲ. ಸುಮಾರು ಮುನ್ನೂರ ಐವತ್ತು ಕಿಲೋಮೀಟರಿಗೂ ಹೆಚ್ಚು ಉದ್ದದ ರಸ್ತೆಯನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿದ ಅಸಂಖ್ಯಾತ ಜನರ ಜೀವನ ಚಿತ್ರವೂ ಕಣ್ಣೊಳಗೆ ಕಾಡಿಸುತ್ತಿತ್ತು. ಸಂತೋಷದಲ್ಲಿ ತುಂಬಿಬರುವ ಕಣ್ಣಲ್ಲಿ ಸಾವಿರ ಮೈಲಿಗಳ ಬೆವರು ಕೊರೆಯುತ್ತಿರುವಂತೆ ಭಾಸವಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಆದರೆ ಅಂಥ ಅಂತರಂಗದ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಹೊರಗೆ ಕಾಣುವ ರುದ್ರಮನೋಹರತೆಗೆ ಕುರುಡಾಗದ ಮನಸ್ಥಿತಿಯೂ ಇತ್ತು. ಇಂಥ ಮನಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲೇ ಶ್ರೀನಗರದ ಸೇಬಿನ ತೋಟಗಳನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಿದ್ದೆ. ನನ್ನ ಪತ್ನಿ ರಾಜಲಕ್ಷ್ಮಿಗೆ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಹಿಂದಿ ಬರುತ್ತಿದ್ದುದರಿಂದ ನನ್ನೆಲ್ಲಾ ಕುತೂಹಲದ ದುಭಾಷಿಯಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದ ಆಕೆಯೊಂದಿಗೆ, ನಾನು ಸೇಬುಗಳ ಸಂದಣಿಯನ್ನು ನೋಡಿ ಸಂತೋಷಿಸಿ ಮರುಕ್ಷಣದಲ್ಲೇ 'ಸೇಬಿನ ದೊರೆಗಳ' ಸೇವೆ ಸಲ್ಲಿಸುವ ಕೆಲಸಗಾರರ ಬಳಿ ಹೋದೆ. ನನ್ನ ಪತ್ನಿಯೇ ಅವರ ಸಂಬಳ ಸಾರಿಗೆ ಮತ್ತು ಕುಟುಂಬದ ಸ್ಥಿತಿಗತಿ ವಿಚಾರಿಸಿ ತಿಳಿಸಿದಾಗ ಸಂಭ್ರಮಕ್ಕೆ ಸುರಂಗ ಕೊರೆದಂತಾಯಿತು. ಬೆಂಗಳೂರಿಗೆ ದೂರದ ಗಡಿ ಪ್ರದೇಶಗಳಿಂದ ಕೂಲಿಗೆ ಬಂದಂತೆ ಇವರೂ ಅಲ್ಲಿಗೆ ಬಂದಿದ್ದರು. ತುಂಬಿ ತುಳುಕುವ ಸೇಬಿನ ತೋಟದಲ್ಲಿ ಮುಖಹೊತ್ತು ದುಡಿಯುತ್ತಿದ್ದರು. ಕಾಶ್ಮೀರವು ಭಾರತದ ಅವಿಭಾಜ್ಯ ಭಾಗ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಇದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆ ಪುರಾವೆ ಬೇಕಾದರೂ ಯಾಕೆ?

ಶ್ರೀನಗರದ 'ಡಾಲ್‌ಲೇಕ್' ತುಂಬಾ ಸುಂದರವಾದದ್ದು. ಒಂದು ಬದಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರವಾಸಿಗರು ತಂಗುವುದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ನಿರ್ಮಿಸಿರುವ 'ಹೌಸ್‌ಬೋಟ್'ಗಳು. ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆ ಈ ಸರೋವರದಲ್ಲಿ ವಿಹಾರ ಮಾಡಿಸಲು ಸಜ್ಜಾದ ಬೋಟ್‌ಗಳು. ಮೈಮರೆತ ಹೊಸ ದಂಪತಿಗಳನ್ನು ಹೊತ್ತ ದೋಣಿಗಳು ಕೆಲವಾದರೆ, ಇಡೀ ಕುಟುಂಬವನ್ನೇ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ಪ್ರಯಾಣಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಓವರ್‌ಲೋಡ್ ದೋಣಿಗಳು ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು. ಎಲ್ಲಾ ವಯೋಮಾನದವರ ಸಂಭ್ರಮ ಸಂತೋಷಗಳ ಸಾಂಕೇತಿಕ ಸರೋವರದಲ್ಲಿ ವಿಹರಿಸಿ ಹೊರಬಂದಮೇಲೆ ಅದೇ ನೆಲ; ಅದೇ ನೋವು–ನಲಿವು.

ಹೊರನೋಟಕ್ಕೆ ವಿಲಾಸಿನಿಯಂತೆ ಕಾಣುವ ಕಾಶ್ಮೀರದ ಒಳಗಿನ ಗಲ್ಲಿಗಲ್ಲಿಗಳಲ್ಲಿರುವ ಕೊಳಕು, ಮುರಿದುಬಿದ್ದ ಬೋಟುಗಳ ಬದುಕು ನನ್ನನ್ನು ಈಗಲೂ ಕಾಡಿಸುತ್ತಿದೆ. ನಗರದ ಒಳಗೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಸುತ್ತಾಡಿದ ನನಗೆ ಡಾಲ್‌ಲೇಕ್‌ನ ಅಣಕುಗಳನ್ನು ಕಂಡಂತಾಗಿ ಚಳಿಯ ಕೊರೆತ ಒಳಗಿಳಿದು ನಡುಗಿಸಿದ್ದು ಇನ್ನೂ ನೆನಪಿದೆ. ಅಂದಿನಿಂದ ಇಂದಿನವರೆಗೆ ನನ್ನೊಳಗೆ ಮಾಸಿಹೋಗದೆ ಉಳಿದ ಎರಡು ಘಟನೆಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತೇನೆ.

ಘಟನೆ ಒಂದು: ಕಾಶ್ಮೀರದಲ್ಲಿ ಪೆಹಲ್‌ಗಾಂವ್ ಎಂಬ ಒಂದು ಸ್ಥಳ. ಅದರ ಸುತ್ತ ಇರುವ ಗಿರಿಪ್ರದೇಶವನ್ನು, ಅಲ್ಲಿರುವ ದೇವಾಲಯಗಳನ್ನು, ಕುದುರೆ ಮೇಲೆ ಹತ್ತಿ ಪ್ರಯಾಣಿಸಿಯೇ ನೋಡಬೇಕು; ನಡಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಹತ್ತಿ ಇಳಿಯುವುದು ಕಷ್ಟ. ಕುದುರೆಗಳನ್ನು ಸಾಕಿದ ಅನೇಕರು ಪ್ರವಾಸಿಗರನ್ನು ಕಂಡಕೂಡಲೆ ಓಡೋಡಿ ಹತ್ತಿರ ಬರುತ್ತಾರೆ. ಬೇಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಮುಖಗಳಲ್ಲಿರುವ ಆತುರ ಆಂತಕಗಳಿಗೆ ಮೂಕಸಾಕ್ಷಿಯಂತೆ ನಿಂತಿರುವ ಕುದುರೆಗೆ ಕೆನೆಯುವುದಕ್ಕೂ ಶಕ್ತಿಯಿದ್ದಂತೆ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾಡಿಬೇಡಿ ಸಿಕ್ಕಿದ ಸವಾರನನ್ನು ಹತ್ತಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವ-ಬರುವ ಯಾಂತ್ರಿಕನಾದ ಕುದುರೆ ಯಾತ್ರಿಕರ ಉತ್ಸಾಹಕ್ಕೆ ಎರಚಿದ ವ್ಯಂಗ್ಯದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ವ್ಯಂಗ್ಯದ ಮೇಲೆ ಹೊರಟ ಸವಾರಿಯ ಅರ್ಥ ಮತ್ತು ಅನುಭವವೇ ಒಂದು ವಿಶೇಷ.

ನಾವು ಪೆಹಲ್‌ಗಾಂವ್‌ಗೆ ಹೋದ ದಿನ ಕಾಡಿ ಬೇಡುತ್ತಿದ್ದ ಅನೇಕರಿಗೆ ಸವಾರರೇ ಸಿಗಲಿಲ್ಲ. ಅಂಥವರು ಮತ್ತೊಂದು ಬಸ್ಸಿನ ಬಳಿಗೆ ಓಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಹೀಗೆ ಅತ್ತ ಇತ್ತ ಓಡುತ್ತಲೇ ಇದ್ದ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ನಾನು ಗಮನಿಸಿದೆ. ಆತನ ಸೊರಗಿದ ಕೊರಗಿದ ಕಣ್ಣು, ತನಗೆ ತಾನೇ ಮಾತನಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದ ವೇದನೆಗಳು ನನ್ನನ್ನು ಸೆಳೆದಿದ್ದವು. ಬೇರೆ ಕುದುರೆಗಳ ಮೇಲೆ ಹತ್ತಿದ ನಾವು ಎರಡು-ಮೂರು ಗಂಟೆಗಳ ನಂತರ ವಾಪಸ್ ಬಂದಾಗ ಈ ವ್ಯಕ್ತಿ ಒಬ್ಬನೇ ಒಂದು ಕಡೆ ಕುಳಿತಿದ್ದ. ನನಗೆ ತಡೆಯಲಾಗದೆ ಆತನ ಬಳಿ ಹೋದೆ. ಹೆಸರು ಕೇಳಿದೆ. ಎಲ್ಲೋ ನೋಡುತ್ತ 'ಅಬ್ದುಲ್ಲ' ಎಂದ. ಕುಟುಂಬದ ಸ್ಥಿತಿ ಗತಿ ಕೇಳಿದೆ. ಎಲ್ಲ ಬಡವರಂತೆಯೇ ಆತನ ಸ್ಥಿತಿ. ಕಡೆಗೆ ಬರುವಾಗ ಹತ್ತು ರೂಪಾಯಿ ಕೊಡಲು ಹೋದೆ. 'ಕುದುರೆ ಬೇಕಾ' ಎಂದ. 'ಬೇಡ ನಾವು ಆಗಲೇ ಬೆಟ್ಟ ಹತ್ತಿ ಇಳಿದೆವು' ಎಂದೆ. ಆಗ ಆತ ಹೇಳಿದ 'ಬಿಟ್ಟಿ ದುಡ್ಡು ತಿಂದು ಹೊಟ್ಟೆ ಹೊರೆಯೊದ್ಯಾಕೆ ಸ್ವಾಮಿ. ಇನ್ನೂ ಕಾಯ್ತೇನೆ.'

ಆತ ಒಬ್ಬನೇ ಕಾಯುತ್ತ ಕೂತಾಗ ನಮ್ಮ ಬಸ್ಸು ಹೊರಟಿತು. ಆತ ಅಲ್ಲಿ ಒಂಟಿಯಾಗಿದ್ದ. ತುಂಬಿದ ಬಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ನಾನು ಒಂಟಿಯಾಗುತ್ತಿದ್ದೆ.

ಘಟನೆ ಎರಡು: ಶ್ರೀನಗರದಲ್ಲಿ ನಾವು ಇಳಿದುಕೊಂಡಿದ್ದ ಹೋಟೆಲಿನ ಒಬ್ಬ ಸಪ್ಲೈಯರ್ ಹೆಸರು- ಬಹದ್ದೂರ್. ಈತನ ಚಟುವಟಿಕೆ ಹೇಳತೀರದು. ಎಲ್ಲರ ಬಳಿಯೂ ಬಂದು ಬೇಕು ಬೇಡಗಳನ್ನು ವಿಚಾರಿಸುತ್ತಿದ್ದ. ಆತ ಮೈಮನಸ್ಸು ತುಂಬಿಕೊಂಡ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿದ್ದ. ಎಲ್ಲರೊಂದಿಗೆ ತಮಾಷೆ ಮಾಡುತ್ತ, ಊಟ ಬಡಿಸುತ್ತ, ಮಕ್ಕಳ ಮುಖ ಸವರುತ್ತ ನಮ್ಮ ಮನೆಯವನೇ ಆದಂತೆ ಹತ್ತಿರವಾದ. ಆತನ ವಿವರಗಳನ್ನು ಕೇಳಿ ತಿಳಿದುಕೊಂಡಾಗ ಹೊಟ್ಟೆಪಾಡಿಗಾಗಿ ಎಷ್ಟು ದೂರ ಬಂದಿದ್ದಾನೆ ಎನ್ನಿಸಿತು. ನೇಪಾಳದ ಅಂಚಿನಲ್ಲಿ ಇವನ ಊರು. ಹೆಚ್ಚು ಓದಿಲ್ಲ. ಹೊಟ್ಟೆ ಹೊರೆಯಲು ಏನಾದರೂ ಮಾಡಬೇಕು. ನ್ಯಾಯವಾದ ಕೆಲಸದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಬೇಕು. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಬಸ್ಸಿನ ಓಡಾಟವಿಲ್ಲದ ತನ್ನೂರಿಂದ ದಿನವಿಡೀ ನಡೆದು, ಬಸ್ಸು ಹಿಡಿದು, ಇಲ್ಲಿಗೆ ಬಂದು ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ್ದ.

ಇಷ್ಟು ವಿವರ ಹೇಳಿದವನೇ ಹಾಡೊಂದನ್ನು ಮೆಲುದನಿಯಲ್ಲಿ ಹಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತ ಊಟ ಬಡಿಸತೊಡಗಿದ. ಹಾಲಿನಲ್ಲಿದ್ದ ಎಲ್ಲರನ್ನೂ ತಮಾಷೆ ಮಾಡುತ್ತ ಊಟ ಬಡಿಸುತ್ತ ಹಾಡಿನ ಎರಡು ಸಾಲುಗಳನ್ನು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದ. ನಾನು ನನ್ನ ಪತ್ನಿಯನ್ನು ಕೇಳಿ ಹಾಡಿನ ಅರ್ಥ ತಿಳಿದುಕೊಂಡೆ.

'ಇಲ್ಲಿ ಕೂತಿರುವ ನಿಮಗೆ ಹೆಂಡರಿದ್ದಾರೆ, ಮಕ್ಕಳಿದ್ದಾರೆ.

ನನ್ನ ಬಳಿ ಇಲ್ಲ ಹೆಂಡತಿ ಇಲ್ಲ ಮಕ್ಕಳು. ಬೇರೆ ಯಾರಿದ್ದಾರೆ?'

– ಹೀಗೆ ಹಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಆತನನ್ನು ಕರೆದು ಕೇಳಿದೆ: 'ನಿನಗೆ ಮದುವೆ ಆಗಿದೆಯಾ?' ಅಂತ. "ಹೌದು, ಆದರೆ ಮದುವೆ ಆದ ಮೂರನೇ ದಿನವೇ ಕೆಲಸ ಹೋದೀತು ಅನ್ನೋ ಭಯದಲ್ಲಿ ಊರಿಂದ ಇಲ್ಲಿಗೆ ವಾಪಸ್ ಬಂದೆ. ಈಗ ಒಂದು ವರ್ಷವಾಯ್ತು. ಹೆಂಡತಿ ಮುಖ ಸಹಿತ ನೋಡಿಲ್ಲ" ಎಂದು ಹೇಳಿದ ಆತ ಮತ್ತೆ ಅದೇ ಹಾಡನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತ ಓಡಾಡ ಹತ್ತಿದ್ದ.

ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಪೆಹಲ್‌ಗಾಂವ್‌ನ ಅಬ್ದುಲ್ ಮತ್ತು ಶ್ರೀನಗರದ ಬಹದ್ದೂರ್ ನನ್ನ ಮನಸ್ಸಿನ ಭಾಗವಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಅವರಿಬ್ಬರಿಗೆ ಒಂಟಿತನವೇ ಒಂದು ಆಯಾಮವಾಗಿದೆ. ಅದೇ ರೀತಿ ಕಾಶ್ಮೀರಕ್ಕೂ ಒಂಟಿತನ ಕಾಡಿಸುತ್ತಿದೆ. ಅಬ್ದುಲ್ಲ, ಬಹದ್ದೂರ್ ಮತ್ತು ಕಾಶ್ಮೀರದ ಒಂಟಿತನ ಒಂದೇ ಅನ್ನಿಸುತ್ತಿದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ, ನಗುಮುಖದ ಮೂಲಕ ನೋವು ತಿನ್ನುವ ಬಹದ್ದೂರ್, ಖಿನ್ನತೆಯಲ್ಲೂ ಆತ್ಮಾಭಿಮಾನ ಒತ್ತೆಯಿಡದ ಅಬ್ದುಲ್ಲ ಮತ್ತು ಕೋವಿಗಳ ನಡುವೆಯೂ ಕಳೆದುಹೋಗದ ಕಾಶ್ಮೀರ – ಇವುಗಳ ಒಂಟಿತನದ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಇರುವ ಆಯಾಮ ಒಂದೇ ರೀತಿಯದು, ಅಲ್ಲವೇ?

೩೧–೭–೧೯೯೪

ಕೆಂಡದ ಕರುಳು ಕಪಿಲ್‌ದೇವ್

ವಿಶ್ವಕ್ರಿಕೆಟ್‌ನಲ್ಲಿ ಅಗ್ರಮಾನ್ಯ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಪರಿಶ್ರಮ, ಛಲ ಮತ್ತು ಕ್ರೀಡಾ ಬದ್ಧತೆಯ ಮೂಲಕ ಪಡೆದುಕೊಂಡ ಕಪಿಲ್‌ದೇವ್ ಅವರನ್ನು ಷಾರ್ಜ ಟೂರ್ನಿಗೆ ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಲಿಲ್ಲ. ಭುಜದ ನೋವಿಗಾಗಿ ವಿಶ್ರಾಂತಿ ಬಯಸಿದ್ದ ಕಪಿಲ್, ಮನೋಜ್ ಪ್ರಭಾಕರ್ ಅವರ ಅನುಪಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ತಂಡಕ್ಕೆ ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾದರೆ ಆಡಲು ಸಿದ್ಧವಿರುವುದಾಗಿ ಆಯ್ಕೆ ಸಮಿತಿಯ ಅಧ್ಯಕ್ಷ ಜಿ.ಆರ್. ವಿಶ್ವನಾಥ್ ಅವರಿಗೆ ತಿಳಿಸಿದ ನಂತರವೂ ಸಮಿತಿಯು ಕಪಿಲ್ ಅವರಿಗೆ 'ವಿಶ್ರಾಂತಿ'ಯನ್ನು ದಯಪಾಲಿಸುವುದರೊಂದಿಗೆ ಕಪಿಲ್ 'ಅನಿವಾರ್ಯವಲ್ಲ'ವೆಂಬ ಮೌನ ಸೂಚನೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಕಪಿಲ್ ಹೇಳಿದ್ದು 'ಅನಿವಾರ್ಯವಾದರೆ ಆಡುತ್ತೇನೆ' ಎಂದು ತಾನೆ? ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದಾಗ ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡದಿದ್ದರೆ 'ನೀನು ಅನಿವಾರ್ಯವಲ್ಲ' ಎಂದೇ ತಿಳಿಸಿದಂತಾಯಿತು! ತಮ್ಮ ಕ್ರಿಕೆಟ್ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಯಾವತ್ತೂ ದೈಹಿಕ ಅನರ್ಹತೆಗಾಗಿ ವಿಶ್ರಾಂತಿ ಪಡೆಯದೆ, ಒಂದೂವರೆ ದಶಕಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚುಕಾಲ ಬಾಲು, ಬ್ಯಾಟ್, ಬೆವರು ಮತ್ತು ಬದುಕಿಗೆ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣ ಸಂಬಂಧ ಸ್ಥಾಪಿಸಿದ ಕಪಿಲ್‌ದೇವ್‌ಗೆ ಸಿಕ್ಕಿದ 'ವಿಶ್ರಾಂತಿ'ಯು ನಮ್ಮ ಕ್ರಿಕೆಟ್‌ನಲ್ಲಿ ಕ್ರೀಡಾಪಟುಗಳನ್ನಲ್ಲದೆ ವಿಶ್ರಾಂತಿಯನ್ನೂ ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆಂಬ 'ಅದ್ಭುತ' ವನ್ನು ಅನಾವರಣಗೊಳಿಸಿದೆ. ಸ್ವಲ್ಪ ಸಮಯದ ನಂತರ ಕಪಿಲ್ ಪರವಾಗಿ ನಿವೃತ್ತಿಯನ್ನೂ ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಬಹುದು!

ಹೀಗೆಂದಕೂಡಲೆ ಕಪಿಲ್ ಅವರನ್ನು ಸದಾ ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡುತ್ತಿರಬೇಕೆಂದೇನೂ ಅಲ್ಲ. ತಾನು ಆಡಲು ಅಶಕ್ತನಾದಾಗ ಒಂದು ಕ್ಷಣವೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬ ಮಾತನ್ನು ಸ್ವತಃ ಕಪಿಲ್ ಹೇಳಿರುವಾಗ ದೇಶಕ್ಕೆ ಗೌರವ ತಂದ, ಎದೆಯಾಳದಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಕೆಟ್ಟಿನ ಕೆಂಡದ ಚೆಂಡನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಬೆಳೆದ ಸಾಧಕನ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಸೌಜನ್ಯದಿಂದ ವರ್ತಿಸುವ ಅಗತ್ಯವಿತ್ತು. ಅಷ್ಟಕ್ಕೂ ಕಪಿಲ್‌ಗೆ ರಿಯಾಯಿತಿ ಕೊಟ್ಟು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡುವ ಅಗತ್ಯವೂ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಮೊದಲಿನ ಮೊನಚಿಲ್ಲದಿರುವುದು ಸಹಜವೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದಾದರೆ, ನ್ಯೂಜಿಲೆಂಡ್ ಪ್ರವಾಸದಲ್ಲಿ ಕಪಿಲ್ ಕೆಟ್ಟದಾಗಿ ಆಡಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಮನವರಿಕೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಹಿಂದೆಯೂ ಕೆಲವು ಸಾರಿ ಕಪಿಲ್ ಅವರು ರನ್ ಮತ್ತು ವಿಕೆಟ್‌ಗಳ ಬರದಲ್ಲಿ ಕಂಗಾಲಾಗಿದ್ದರು. ಆದರೆ ಮತ್ತೆ ಬೂದಿಯಿಂದೆದ್ದು ಬರುವ ಫೀನಿಕ್ಸ್‌ನಂತೆ ಮಿಂಚಿದರು. ಇತ್ತೀಚಿನ ಉದಾಹರಣೆಯೆಂದರೆ– ಹೀರೋಕಪ್‌ನ ಫೈನಲ್ ಪಂದ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಪಿಲ್ ಬೌಲಿಂಗ್‌ನ ಪಾತ್ರ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದಾಗಿತ್ತು. ಜಯಸಿಂಹ ಮತ್ತು ವೆಂಗ್‌ಸರ್ಕಾರ್ ಅವರು ಕಪಿಲ್ ಅವರನ್ನು ಗೆಲುವಿನ ಕೇಂದ್ರವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನಾಗಿ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡಿದ್ದಲ್ಲದೆ; 'ಪಂದ್ಯ ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಪ್ರಶಸ್ತಿ' ಅವರಿಗೆ ಬರಬೇಕೆಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟರು.

ಅಂದು ಅನಿಲ್ ಕುಂಬ್ಳೆ ಅವರಿಗೆ ಈ ಪ್ರಶಸ್ತಿ ಸಂದರೂ ಕಪಿಲ್ ಇನ್ನೂ ಶಕ್ತಿಶಾಲಿ, ಛಲಗಾರ, ಎಂಬುದನ್ನು ಸಾಬೀತು ಮಾಡಿದ್ದರು. ತಮ್ಮ ಕ್ರಿಕೆಟ್ ಬದುಕಿನ ಏರಿಳಿತಗಳಲ್ಲಿ ನೋವು – ನಲಿವುಗಳನ್ನು ಸಮಚಿತ್ತದಿಂದ ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತ ಬಂದ ಸಾಧಕನೊಬ್ಬನನ್ನು ಅಸೌಜನ್ಯದಿಂದ ನಡೆಸಿಕೊಂಡು ಅವಮಾನಿಸುವುದು, ಆತ್ಮವಿಶ್ವಾಸವನ್ನು ಕೆಣಕುವುದು, ಕೆಳದರ್ಜೆಯ ಚಪಲವೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು. ಇಂಥ ಚಪಲಚನ್ನಿಗರಾಯನಂತೆ ಮಾತನಾಡುವ ರಾಜಾಸಿಂಗ್ ದುಂಗಾರ್‌ಪುರ್ 'ಕಪಿಲ್ ದಾಖಲೆಯನ್ನೇ ಸ್ಥಾಪಿಸಿಲ್ಲ'ವೆಂದು ಸಾರಿದ್ದು ಕೇವಲ ಅಸಹನೆ–ಅಸೂಯೆಗಳ ವರ್ತನೆಯಾಗಿದೆ. ಹಿಂದೊಮ್ಮೆ ಕ್ರಿಕೆಟ್ ನಾಯಕರಾಗಿದ್ದ ನಾರಿ ಕಂಟ್ರ್ಯಾಕ್ಟರ್ ಅವರು ಯುವಕರಿಗೆ ಅವಕಾಶ ಕೊಡುವ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕಪಿಲ್ ನಿವೃತ್ತರಾಗಬೇಕೆಂದು ಅಪ್ಪಣೆ ಕೊಡಿಸಿದ್ದು ಅಷ್ಟೆ ಅಸಂಗತವಾದುದು. ಯುವ ಪ್ರತಿಭೆಗಳಿಗೆ ಅವಕಾಶವಿರಬೇಕೆಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಎರಡನೇ ಮಾತಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಕಪಿಲ್ ತಲೆಯನ್ನು ಉರುಳಿಸುವ ತರ್ಕ ಅಸಂಬದ್ಧವಾದುದು. ಯಾವುದೇ ಆಟಗಾರ ಅರ್ಹತೆಯಿರುವವರೆಗೂ ಆಡುವ ಹಕ್ಕನ್ನು ಪಡೆದಿರುತ್ತಾನೆಂಬುದೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಬೇಕು. 'ಕಪಿಲ್ ಇರಬೇಕು' ಎಂದು ಮೊದಲು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದ ಅಜರ್ ಆನಂತರ 'ಗವಾಸ್ಕರ್ ಗೌರವಯುತವಾಗಿ ನಿವೃತ್ತರಾದರು' ಎಂದು ಪರೋಕ್ಷ ಸೂಚನೆ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದು ಆಟಗಾರನೊಬ್ಬನ ಹಕ್ಕನ್ನು ಕಿತ್ತುಕೊಳ್ಳುವ ಕೆಟ್ಟ ಅಭಿರುಚಿಯ ಹುನ್ನಾರವಾಗಿದೆ.

ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಕಪಿಲ್‌ದೇವ್ ಕ್ರಿಕೆಟ್ ಆಟಗಾರರ ಹಕ್ಕುಗಳಿಗಾಗಿ ಹೋರಾಟ ನಡೆಸಿದ ಬಂಡಾಯಗಾರ. ರಿಲಿಯೆನ್ಸ್ ವಿಶ್ವಕಪ್ ಪಂದ್ಯಾವಳಿಗಳು ನಡೆಯುವುದಕ್ಕೆ ಮುಂಚೆ ಆಟಗಾರರ ಆರ್ಥಿಕ ಹಕ್ಕುಗಳ ಪರವಾಗಿ ಕ್ರಿಕೆಟ್ ಮಂಡಳಿಯ ಜೊತೆ ಜಗಳಕಾದು ಅವಕೃಪೆಗೆ ಈಡಾಗಿದ್ದ ಕಪಿಲ್, ಮುಂದೊಂದು ದಿನ ಇದೇ ಮಂಡಳಿ ವಿರುದ್ಧ ಇತರೆ ಮೂರ್‍ನಾಲ್ಕು ಜನ ಆಟಗಾರರೊಂದಿಗೆ ಕೋರ್ಟ್ ಕಟ್ಟೆಯನ್ನೂ ಹತ್ತಿದ್ದುಂಟು. ಜೊತೆಗೆ ತನ್ನ ಸಹ ಆಟಗಾರರಿಗೆ ಆದಾಯ ತರುವ ಜಾಹಿರಾತು ಒಪ್ಪಂದಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಸಿ ಕೊಟ್ಟ ಸ್ನೇಹಜೀವಿಯೂ ಹೌದು. ಕ್ರಿಕೆಟ್ ಬದುಕು ಬೇಗ ಮುಗಿಯುವುದರಿಂದ ಆಟದ ಉತ್ತುಂಗದಲ್ಲಿರುವಾಗ, ಅವಕಾಶವಿದ್ದಾಗ, ಜೀವನ ಭದ್ರತೆಗಾಗಿ ಹೆಚ್ಚು ಹಣ ಕೇಳುವುದು, ಜಾಹಿರಾತುಗಳಿಗಾಗಿ ತವಕಿಸುವುದು ತಪ್ಪಲ್ಲವೆಂದು ನೇರವಾಗಿ ಕ್ರಿಕೆಟ್ ಮಂಡಳಿಗೆ ಹೇಳಿದ ತಂಡದ ನಾಯಕ ಕಪಿಲ್‌ದೇವ್. ಮುಂದೆ ನಾಯಕತ್ವ ಕಳೆದುಕೊಂಡರು. ತಾನು ಇನ್ನೂ ಹದಗೊಳ್ಳದೆ ಇದ್ದಾಗ ನಾಯಕತ್ವ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದು ಮತ್ತು ಹದಗೊಂಡಾಗ ನಾಯಕತ್ವ ಕಿತ್ತುಕೊಂಡದ್ದು– ಎರಡೂ ತಪ್ಪೆಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಡುವ ಕಪಿಲ್ ಮುಚ್ಚುಮರೆಯ ಮನುಷ್ಯನಲ್ಲ; ನರಿ ಬುದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ಬಾಳಿನ ಬೇಳೆ ಬೇಯಿಸುವ ಕಪಟಿಯಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಸುದ್ದಿಮಾಧ್ಯಮದವರ ಮುದ್ದಿನ ಮನುಷ್ಯನಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ವಿಶ್ವಕಪ್ ಗೆದ್ದ ಏಕೈಕ ಭಾರತೀಯ ಕ್ರಿಕೆಟ್ ನಾಯಕನಾಗಿದ್ದರೂ ನಾಯಕತ್ವದ ಬುದ್ಧಿಯಿಲ್ಲವೆಂದು ಬರೆಯುತ್ತ ಬಂದವರ ಮುಸುಕಿನ ಗುದ್ದುಗಳನ್ನು ಮುಗುಳ್ನಗೆಯಲ್ಲೇ ಮೆತ್ತಗೆ

ಮಾಡುತ್ತ ಮೈದಾನೇತರ ಮಸಲತ್ತುಗಳನ್ನು ಕ್ರಿಯಾಶಕ್ತಿಯಿಂದಲೇ ಮಣ್ಣುಮುಕ್ಕಿಸುತ್ತಾ ಪಕ್ಕಾ ಮಣ್ಣಿನ ಮನುಷ್ಯನಾಗಿ ಬೆಳೆದ ಕಪಿಲ್‌ದೇವ್, ಕ್ರಿಕೆಟ್ ಕಣ್ಣಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ನಮ್ಮ ಅಂಗಾಂಗಗಳೆಲ್ಲ ಸಮಾನವೇ ಆಗಿದ್ದರೂ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಮಾತ್ರ, ಇರುವ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ದಾಟಿದ ದೂರವನ್ನು ಕಾಣಲು ಸಾಧ್ಯ. ಅಂಥ ಅಗಾಧ ದೂರಗಳನ್ನು ಕಾಣುತ್ತ, ದಾಟುವ ಧೀಮಂತ ಕನಸನ್ನು ಕಣ್ಣಲ್ಲಿ ತುಂಬಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾದದ್ದು, ಸಾಧಿಸಿದ್ದು, ಸತ್ಯ ಸಂಗತಿಯಾಗಿ ಎದುರಿಗೇ ಇರುವುದರಿಂದ ಕಪಿಲ್‌ದೇವ್ ಕ್ರಿಕೆಟ್‌ನ ಕಣ್ಣಾಗಿದ್ದಾರೆ; ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಕ್ರಿಕೆಟ್‌ನ ಕರುಳೂ ಆಗಿದ್ದಾರೆ. ಕಣ್ಣಾಗಿರುವುದು ಎಷ್ಟು ಮುಖ್ಯವೋ ಕರುಳಾಗಿರುವುದು ಅದಕ್ಕಿಂತ ಮುಖ್ಯ ಎಂದು ನಾನು ಭಾವಿಸಿದ್ದೇನೆ. ಈ ಮಾತನ್ನು ಕೆಳಕಂಡಂತೆ ವಿವರಿಸುತ್ತೇನೆ.

ಕಟ್ಟಿಗೆ ವ್ಯಾಪಾರಿಯೊಬ್ಬನ ಮಗನಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಕಪಿಲ್‌ದೇವ್ ಕಡುಬಡವರಾಗಿ ಬೆಳೆಯದಿದ್ದರೂ ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ–ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಉತ್ತಮವಲ್ಲದ ವಲಯಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವರು. ಬಾಲ್ಯದಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಕೆಟ್ ಕ್ಯಾಂಪಿಗೆ ಸೇರಲು ಅಪ್ಪ ಹಣ ಕೊಡದಿದ್ದಾಗ ನಮ್ಮ ಎಲ್ಲ ಹಳ್ಳಿಯ ಹುಡುಗರಂತೆ ಆತಂಕಿಸಿ, ಅತ್ತು ಕರೆದು, ಅಮ್ಮನ ಮೂಲಕ ರಾಯಭಾರತ್ವ ಮಾಡಿಸಿದವರು. ಮನುಷ್ಯ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಸದಾ ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಯಸುವ ಇವರು ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಚಂಡಿಗಢದಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಕೆಟ್ ಪಂದ್ಯ ನಡೆದಾಗ ತಮ್ಮ ಬಾಲ್ಯಸ್ನೇಹಿತರಿಗಾಗಿ ೨೦೦ ಟಿಕೆಟ್‌ಗಳನ್ನು ತಾವೇ ಖರೀದಿಸಿಕೊಟ್ಟವರು. ತಮಗೆ ಸಹಾಯ ಮಾಡಿದವರನ್ನು ಮರೆಯದೆ ಸ್ಮರಿಸುವ ಕಪಿಲ್ ಇವತ್ತು ಕೋಟಿ ರೂಪಾಯಿಗಳ ಕಾರಾಗೃಹ ಸೇರಿದ್ದರೂ, ಅಲ್ಲಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಗೊಳ್ಳುವ ಒಳಹೋರಾಟದಲ್ಲಿ ಸರಳತೆ, ಸಜ್ಜನಿಕೆಗಳನ್ನು ಸಹಜ ಗುಣವಾಗಿಸಿಕೊಂಡ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಪಡೆದಿದ್ದಾರೆ. ಅಂತರಂಗದೊಳಗೆ ಬೇಯುವ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮಾತ್ರ ಆಳಬಲ್ಲ, ಆನಂದಪಡಬಲ್ಲ, ಅನ್ಯರಿಗಾಗಿ ಹಾರೈಸಬಲ್ಲ. ಕಪಿಲ್ ತನ್ನ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಗುಣಗಳನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರಿಂದಲೇ ಅಂತರಂಗದಲ್ಲಿ ಆರ್ದ್ರತೆಯನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ರಾಜಾಸಿಂಗ್ ದುಂಗಾರ್‌ಪುರ್ ಮತ್ತು ಕಪಿಲ್ ನಾಯಕರಾದ ಮೇಲೆ ತಮಗೆ ಅನ್ಯಾಯ ಮಾಡಿದರೆಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವ ಹಿಂದಿನ ಕ್ರಿಕೆಟ್‌ಪಟು, ಈಗಿನ ಪಂಜಾಬಿ ಚಿತ್ರನಟ ಯೋಗ್‌ರಾಜ್‌ಸಿಂಗ್‌ರಂಥವರು ಯಾವಾಗಲೂ ಇರುತ್ತಾರೆ. ಕಪಿಲ್‌ದೇವ್ ಸಹ ಒಬ್ಬ ಮನುಷ್ಯನೇ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ತಪ್ಪುಗಳನ್ನು ಮಾಡಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಅವರ ಅಸೂಯೆಯಿಂದ ವರ್ತಿಸಿದ ಉದಾಹರಣೆಗಳು ಕಾಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ ಅನ್ಯರ ಮನಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲರು. ದಕ್ಷಿಣ ಆಫ್ರಿಕಾದಿಂದ ಸ್ಕೋರು ಬಂದಾಗ ಅಜರ್ ಅವರನ್ನು ನಾಯಕತ್ವದಿಂದ ವಜಾಮಾಡಿ ತನಗೆ ಜವಾಬ್ದಾರಿ ವಹಿಸಿದರೆ ತಾನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಅಜರ್‌ಗೇ ಹೇಳಿದ ದೊಡ್ಡ ಮನುಸ್ಸುಳ್ಳ ವ್ಯಕ್ತಿ ಕಪಿಲ್‌ದೇವ್. ಹೀಗೆ ಮಿಡಿಯುವ ಮನಸ್ಥಿತಿಯ ಕಪಿಲ್‌ಗೆ ಕರುಳಿನ ಸಂವೇದನೆಯಿರುವುದು ಒಟ್ಟು ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದಲ್ಲೇ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ ಕ್ರಿಕೆಟ್ ಎನ್ನುವುದು ಕಪಿಲ್‌ಗೆ ಕರುಳೂ ಹೌದು; ಕೆಂಡವೂ ಹೌದು.

ಕ್ರಿಕೆಟನ್ನು ಒಬ್ಬ ಕರುಳಿಗನಾಗಿ ಪ್ರೀತಿಸುತ್ತ ಬಂದದ್ದರಿಂದಲೇ ಕಪಿಲ್‌ಗೆ ವಿಶ್ವದಾಖಲೆಯ ಸಾಧನೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ತಾನು ಕರುಳ ಪ್ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕೈಹಿಡಿದ ಕ್ರಿಕೆಟ್ ಕೆಂಡವಾಗಿಯೂ ಕಪಿಲ್‌ರನ್ನು ಕಾಡಿಸಿದೆ. ಸ್ವತಃ ಕಪಿಲ್‌ರಲ್ಲೇ ಕೆಂಡ ಮತ್ತು ಕರುಳು ಎರಡೂ ಮೇಳೈಸಿ ಮನಸ್ಸನ್ನು ರೂಪಿಸಿವೆ. ಕಪಿಲ್ ಕೆಂಡವಾಗಿರಬಲ್ಲರು; ಕರುಳಾಗಿರಬಲ್ಲರು. ಸದಾ ತನ್ನ ತಾಯಿಯನ್ನು ಜ್ಞಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ, ದಾಖಲೆ ಸರಿಗಟ್ಟುವ ಸಮಯದ ಕಳವಳಗಳಿಂದ ಹೊರಬರುವ ಹೋರಾಟದಲ್ಲಿ ಆಟದ ಸ್ಥಳಕ್ಕೆ (ಬೆಂಗಳೂರಿಗೆ) ಹೆಂಡತಿಯನ್ನು ಕರೆಸಿಕೊಳ್ಳುವ, ಹುಟ್ಟಿಲ್ಲದ ಮಗುವಿಗಾಗಿ ಕನವರಿಸುವ, ಈ ಕರುಳಿಗ ಕಪಿಲ್‌ದೇವ್ ಕೆಂಡದ ಅನುಭವಗಳಿಂದಲೇ ಕರುಳನ್ನು ಪಡೆದಿದ್ದಾರೆ. ಹಕ್ಕಿನ ವಿಷಯ ಬಂದಾಗ ಕೆಂಡವಾಗುವ ಈ ವ್ಯಕ್ತಿ ಕೆಂಡದಲ್ಲಿ ಕರುಳನ್ನೂ ಕರುಳಲ್ಲಿ ಕೆಂಡವನ್ನೂ ಒಟ್ಟಿಗೇ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡ ಕಟ್ಟಾ ಆಶಾವಾದಿ. ಈ ಕೆಂಡದ ಕರುಳಿನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಕ್ರಿಕೆಟ್ ಸಹ ಕೆಂಡದ ಕರುಳೇ ಆದದ್ದು ಎಂಥ ವಿಚಿತ್ರ!

ಇಂಡಿಯಾದಂಥ ಶ್ರೇಣೀಕೃತ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ನೆಲೆಯಿಂದ ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಅಷ್ಟೇನೂ ಉತ್ತಮವಲ್ಲದ ವಲಯದಿಂದ, ಬಂದ ಕಪಿಲ್‌ದೇವ್, ಜಾತಿ ಮತ್ತು ವರ್ಗಗಳ ಕಟ್ಟುಕಟ್ಟಳೆಗಳನ್ನು ಮೀರಿ ಕ್ರೀಡಾಬದ್ಧತೆಯಿಂದಲೇ ಬೆಳೆದ ಅಪರೂಪದ ಸಾಧಕ. ಚೆನ್ನಾಗಿ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಬಾರದಿರುವ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಎಲೈಟ್ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹುಸಿ ಬುದ್ಧಿವಂತರಿಂದ ಅಪಹಾಸ್ಯಕ್ಕೊಳಗಾದರೂ ಕೀಳರಿಮೆಯ ಕಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಕಿತ್ತೆಸೆದು, ಸಂಕಲ್ಪಶಕ್ತಿಯ ಸಂಕೇತವಾಗಿ, ಆತ್ಮವಿಶ್ವಾಸದ ಪ್ರತೀಕವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡದ್ದು ಶ್ರೇಣೀಕೃತ ಸಮಾಜದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಂತೂ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಸಂಗತಿ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ, ಕಪಿಲ್‌ದೇವ್ ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಹುಸಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಜನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕೆಲವು ಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿಯೂ ಅಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿಯೂ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕಪಿಲ್‌ದೇವ್ ಅವರನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಸಮಿತಿ ಮರೆತರೂ ನಿಜವಾದ ಜನ ಮರೆಯುವುದಿಲ್ಲ.

೨೪-೪-೧೯೯೪

ಕಪಿಲ್ : ವಿಷಾದದ ವಿದಾಯ

ಕೊನೆಗೂ ಕಪಿಲ್‌ದೇವ್ ನಿವೃತ್ತಿ ಘೋಷಿಸಬೇಕಾಯಿತು. ಈ ನಿವೃತ್ತಿಯ ಘೋಷಣೆ ಹೊರಟ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಅವಲೋಕಿಸಿದರೆ ನಮ್ಮ ದೇಶದ ಮಹಾನ್ ಆಟಗಾರನೊಬ್ಬನನ್ನು ಕ್ರಿಕೆಟ್ ಕ್ರೀಡಾಂಗಣದಿಂದ ಗೌರವಯುತವಾಗಿ ಬೀಳ್ಕೊಡಲಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಸಂಕಟವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಕಪಿಲ್ ಇಂದಲ್ಲ ನಾಳೆ ನಿವೃತ್ತಿಯಾಗಬೇಕಿತ್ತು. ಆದರೆ ಅವರು ವಿಕೆಟ್ ಗಳಿಕೆಯಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವದಾಖಲೆ ಮಾಡಿದ ಮಾರನೇ ದಿನದಿಂದಲೇ ನಿವೃತ್ತಿಯ ಒತ್ತಡ ಹೇರುತ್ತ ಬಂದ ವಾತಾವರಣವು ನಿಜಕ್ಕೂ ವಿಷಾದ ಉಕ್ಕಿಸುತ್ತದೆ. ದಾಖಲೆ ಮಾಡಿದ ಮರುಗಳಿಗೆಯೇ ನಿವೃತ್ತಿ ಘೋಷಿಸಬೇಕಿತ್ತೆಂದು ಕಾದು ಕೂತ ಕಿವಿಗಳಿಗೆ ನಿರಾಶೆಯುಂಟುಮಾಡಿದ ಕಪಿಲ್ ಇನ್ನಷ್ಟು ಕಾಲ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಆಡಿ, ಅನಂತರ ನಿವೃತ್ತರಾಗುವ ಅಪೇಕ್ಷೆ ಹೊಂದಿದ್ದು ಸ್ಪಷ್ಟವೇ ಆಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಅವರ ರಕ್ತಮಾಂಸಕ್ಕಾಗಿ ಕಾದುಕೂತ ಕೆಲವರು, ಯುವಕರಿಗೆ ಅವಕಾಶ ಕೊಡಲು ನಿವೃತ್ತರಾಗಬೇಕೆಂದೂ, ಕಪಿಲ್ ಖಾಲಿಯಾಗಿದ್ದಾರೆಂದೂ ವಿವಿಧ ಕಾರಣ ನೀಡುತ್ತ ಒತ್ತಡ ಹೇರತೊಡಗಿದರು. ಮಹಾನ್ ಆಟಗಾರನೊಬ್ಬ ತಾನೂ ಬೆಳೆಯುವುದರ ಜೊತೆಗೆ ಕ್ರಿಕೆಟ್ ಕ್ರೀಡೆಯನ್ನೂ ಬೆಳೆಸಿ ದೇಶಕ್ಕೆ ಗೌರವ ತಂದದ್ದನ್ನು ಮರೆತ ಕೆಲವರು 'ಕಪಿಲ್ ಮರ್ಯಾದೆಯಿಂದ ನಿವೃತ್ತರಾಗಬೇಕು' ಎಂದು ಮರ್ಯಾದೆಹೀನರಾಗಿ ಮಾತಾಡಿದರು. ಕೆಟ್ಟ ಆಟ ಆಡುತ್ತಲೇ ಕಪಿಲ್ ಕ್ರಿಕೆಟ್ ಕ್ರೀಡಾಂಗಣಕ್ಕೆ ಭಾರವಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ನಾನು ವಾದಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ. ಸ್ವತಃ ಕಪಿಲ್ ಅವರೇ ೧೯೯೨ರಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಒಂದು ಮಾತು ಹೇಳಿದ್ದರು:

'ನಾನು ಇನ್ನೊಬ್ಬ ಆಟಗಾರನ ಅವಕಾಶಕ್ಕೆ ಸಂಚಕಾರ ತರುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಉಳಿದುಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಆಟವಾಡುವ ಅರ್ಹತೆಯಿಂದಲೇ ಮತ್ತಷ್ಟು ಕಾಲ ಆಡಲು ಶಿಸ್ತು ಮತ್ತು ಶ್ರಮಕ್ಕೆ ಬದ್ಧನಾಗುತ್ತೇನೆ.'

ಕಪಿಲ್ ತನ್ನ ಮಾತಿಗೆ ವಂಚನೆ ಮಾಡಲಿಲ್ಲ. ದಾಖಲೆ ನಿರ್ಮಿತಿಯ ಸಾಧನೆಗಾಗಿ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಕೆಟ್ ಕ್ರೀಡೆಗಾಗಿ ಶಿಸ್ತಿನಿಂದ ವರ್ತಿಸಿದರು. ಯಾರೇ ನಾಯಕರಾಗಿದ್ದರೂ ಸರಿ, ಸಣ್ಣ ತಕರಾರೂ ಮಾಡದೆ, ಅಹಂಕಾರದಿಂದ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳದೆ ಆಟಕ್ಕೆ ಗಮನ ಕೊಟ್ಟರು. ಕಿರಿಯರನ್ನು ಪ್ರೀತಿಯಿಂದ ಕಂಡುಕೊಂಡರು. 'ಕ್ರಿಕೆಟ್ ನನ್ನ ರಕ್ತದಲ್ಲಿದೆ' ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದ ಕಪಿಲ್ ಅದರಂತೆಯೇ ನಡೆದುಕೊಂಡರು. ಅವರು ಎಂದೂ ಆಟಕ್ಕೆ ವಂಚನೆ ಮಾಡಲಿಲ್ಲ. ಆತ್ಮವಂಚನೆಯನ್ನೂ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲಿಲ್ಲ ಆದರೆ ಕಪಿಲ್‌ರ ಕ್ರಿಕೆಟ್ ಕ್ರೀಡೆಯ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ

ಅವರನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ನಡೆಸಿಕೊಳ್ಳಲಿಲ್ಲ ಎಂಬ ವಿಷಾದ ಅವರಲ್ಲಿ ಆವರಿಸಿದೆಯೆಂದೇ ನನ್ನ ತಿಳುವಳಿಕೆ. ನನ್ನ ಈ ತಿಳುವಳಿಕೆಗೆ ಕಾರಣವಿದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಕಪಿಲ್ ಅವರಿಗೆ ಮುಂದಿನ ವಿಶ್ವಕಪ್ ಕ್ರಿಕೆಟ್‌ವರೆಗೂ ಆಡುವ ಆಸೆ ಇದ್ದಂತಿತ್ತು. ೧೯೯೨ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದ ಪುಸ್ತಕವೊಂದರಲ್ಲಿ ಕಪಿಲ್ ತನ್ನ ಕ್ರಿಕೆಟ್ ಅವಧಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳುತ್ತ 'ನನ್ನ ಶ್ರಮ ಮತ್ತು ಕ್ರೀಡಾಬದ್ಧತೆಯಿಂದ ಕನಿಷ್ಠ ಮೂರು ಅಥವಾ ನಾಲ್ಕು ವರ್ಷಗಳವರೆಗೆ ಕ್ರಿಕೆಟ್ ಆಡುತ್ತೇನೆ' ಎಂದು ಆತ್ಮವಿಶ್ವಾಸದಿಂದ ಹೇಳಿದ್ದರು. ವಿಕೆಟ್ ಗಳಿಕೆಯಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವದಾಖಲೆ ಮಾಡಿದ ನಂತರ ಉಂಟಾದ ಹೊರಗಿನ ಒತ್ತಡಕ್ಕೆ ಸಿಲುಕಿ ಒಳಗೆ ಒದ್ದಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಕಪಿಲ್ ಗೊಂದಲಕ್ಕೆ ಬಿದ್ದಂತೆ ಆಟವಾಡತೊಡಗಿದರು. ಹೀರೊಕಪ್‌ನ ಒಂದು ಪಂದ್ಯದಲ್ಲಿ ಸರಿಯಾಗಿ ಆಡದೆ ಇದ್ದಾಗ ಕಪಿಲ್ ತನ್ನನ್ನು ಒಂದು ಪಂದ್ಯದಿಂದ ಕೈಬಿಡಬಹುದೆಂದೂ ತನ್ನನ್ನು ಹೊರೆಯೆಂದು ಭಾವಿಸುವ ಸಂದರ್ಭ ಒದಗಬಾರದೆಂದೂ ಕೇಳಿಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಆದರೆ ಹೀರೊಕಪ್ ಫೈನಲ್‌ನಲ್ಲಿ ಅದ್ಭುತ ಬೌಲಿಂಗ್ ಪ್ರದರ್ಶನ ನೀಡಿ ಟೀಕಾಕಾರರ ಬಾಯಿ ಮುಚ್ಚಿಸಿದರು. ಅನಂತರ 'ವಿಶ್ರಾಂತಿ'ಯ ನೆಪನೀಡಿ ಷಾರ್ಜಾಕಪ್ ಪಂದ್ಯಾವಳಿಗೆ ಕಪಿಲ್‌ರನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಲಿಲ್ಲ. ಕಪಿಲ್‌ರನ್ನು ಕೈಬಿಟ್ಟರೆ ಹೇಗೆಂದು ಪರೀಕ್ಷಿಸಿ ನೋಡುವ ಪ್ರಯತ್ನದ ಫಲವಾಗಿ ಆಯ್ಕೆ ಮಂಡಲಿಗೆ 'ವಿಶ್ರಾಂತಿ'ಯ ಕಾರಣ ಒಂದು ವರವಾಗಿ ಬಂದಿತ್ತು.

ಹಿಂದೆ, ಇದೇ ಕಪಿಲ್‌ರನ್ನು ಅಜರುದ್ದೀನ್ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ನಾಯಕರನ್ನಾಗಿಸುವ ಮನಸ್ಸು ಮಾಡಿ, ಪರೋಕ್ಷ ಸೂಚನೆ ನೀಡಿ, ಕೈಕೊಡುವ ಘಟನೆಯೂ ಜರುಗಿಹೋಗಿತ್ತು. ದಕ್ಷಿಣ ಆಫ್ರಿಕಾ ಪ್ರವಾಸದಲ್ಲಿ ಭಾರತದ ತಂಡ ಹೀನಾಯವಾಗಿ ಆಡಿದಾಗ ಅಜರುದ್ದಿನ್ ಅವರನ್ನು ಕೈಬಿಟ್ಟು ಕಪಿಲ್‌ನನ್ನು ನಾಯಕತ್ವಕ್ಕೆ ತರುವ ಸೂಚನೆ ನೀಡಿದ ಕ್ರಿಕೆಟ್ ಮಂಡಲಿಯ ಅಧಿಕಾರಿಗಳು ಆಯ್ಕೆ ಸಮಿತಿಯ ಸಭೆ ಮುಗಿಯುವವರೆಗೂ ಹೋಟೆಲ್‌ನಲ್ಲಿ ಕಾಯುತ್ತಿರುವಂತೆ ಹೇಳಿದ್ದರು. ದಕ್ಷಿಣ ಆಫ್ರಿಕಾ ಪ್ರವಾಸದಿಂದ ಹಿಂತಿರುಗಿದ ಕೂಡಲೇ ಬಾಂಬೆಯ ಹೋಟೆಲ್‌ನಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ನಾಯಕನಾಗುವ ಲೆಕ್ಕಾಚಾರದಲ್ಲಿ ಕಪಿಲ್ ಕಾಯುತ್ತಿದ್ದಾಗ, ಅಲ್ಲಿ ವಾಡೇಕರ್ ಅವರು ಅಜರುದ್ದೀನ್ ಸಹಾಯಕ್ಕೆ ಬಂದಿದ್ದರು. ಇದಕ್ಕೂ ಮುಂಚೆ ಕಪಿಲ್ ಸ್ವತಃ ಅಜುರ್‌ದ್ದೀನ್‌ಗೆ ಫೋನ್ ಮಾಡಿ 'ನಿನ್ನನ್ನು ಕಿತ್ತುಹಾಕಿ ನನಗೆ ಕ್ಯಾಪ್ಟನ್‌ಗಿರಿ ಕೊಟ್ಟರೆ ನಾನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ನಿನ್ನನ್ನು ಒಪ್ಪಿಸಿದರೆ ಅಥವಾ ನೀನೇ ನಾಯಕತ್ವದಿಂದ ದೂರ ಸರಿದರೆ ನಾನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವೆ' ಎಂದಿದ್ದರು. ಹೀಗೆ ಸೌಜನ್ಯದಿಂದ ವರ್ತಿಸಿದ ಕಪಿಲ್‌ಗೆ ಮತ್ತೆ ನಾಯಕತ್ವ ಬರಲಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ತಮ್ಮ ದೈಹಿಕ ಅರ್ಹತೆಯನ್ನು ಸಾಬೀತುಪಡಿಸಬೇಕೆಂಬ ಒತ್ತಡವನ್ನು ವಾಡೇಕರ್ ತಂದಿದ್ದರೆಂಬ ವರದಿಗಳು ಬಂದವು. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಕಪಿಲ್ ಕ್ರಿಕೆಟ್ ತಂಡಕ್ಕೆ ಭಾರವಾಗುತ್ತಿದ್ದಾರೆಂಬ ಭಾವನೆ ಬಲಿಯುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತ ಬಲಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಹವಣಿಕೆ ಸೂಕ್ಷ್ಮಸ್ತರದಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿತ್ತು. ಇದಕ್ಕೆ ಸಹಾಯಕವಾಗುವಂತೆ ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ನಡೆದ ವೆಸ್ಟ್ ಇಂಡೀಸ್ ಜೊತೆಗಿನ ಮೊದಲ

ಒಂದು ದಿನದ ಅಂತರರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಪಂದ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಪಿಲ್ ತುಂಬಾ ದುಬಾರಿಯಾಗುವಂತೆ ಬೌಲ್ ಮಾಡಿದರು. ಕಾಲಿನ ಸ್ನಾಯು ಸೆಳೆತಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕಿದ್ದ ಇವರನ್ನು ಮೊದಲ ಪಂದ್ಯದಲ್ಲಿ ಆಡಿಸದೆ ಇರಬಹುದಿತ್ತು. ಆದರೆ ಹಾಗಾಗಲಿಲ್ಲ. ಎಷ್ಟೋ ಸಾರಿ ಪಂದ್ಯದಲ್ಲಿದ್ದರೂ ಕಪಿಲ್‌ಗೆ ಸೂಕ್ತ ಬೌಲಿಂಗ್ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ದೈಹಿಕ – ಮಾನಸಿಕ ಒತ್ತಡದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪಂದ್ಯದಲ್ಲಿ ದುಬಾರಿಯಾದ ಕಪಿಲ್‌ರನ್ನು ಕೈಬಿಡಲು 'ಉತ್ತಮ ವಾತಾವರಣ' ನಿರ್ಮಾಣವಾಯಿತು. ವೆಸ್ಟ್ ಇಂಡೀಸ್, ನ್ಯೂಜಿಲೆಂಡ್ ಮತ್ತು ಭಾರತ ತ್ರಿಕೋನ ಸರಣಿಗೆ ಕಪಿಲ್ ಇರುತ್ತಾರೆಂಬ ಸುದ್ದಿಯ ಹಿಂದೆಯೇ ಕೈಬಿಟ್ಟ ಅಧಿಕೃತ ಪ್ರಕಟಣೆ ಹೊರಬಿತ್ತು. ಈಗ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ವೆಸ್ಟ್-ಇಂಡೀಸ್ ಜೊತೆಗಿನ ಪಂದ್ಯಾವಳಿಯ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ನಿವೃತ್ತಿ ಘೋಷಿಸಲು ಮನಸ್ಸು ಮಾಡಿದರೆನ್ನಲಾದ ಕಪಿಲ್ ಒಂದು ವಾರದ ಹಿಂದೆ 'ಈ ಕೂಡಲೇ ನಿವೃತ್ತಿಯಾಗುವ ಯೋಚನೆಯಿಲ್ಲ' ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದರು. ಆದರೆ ಬೆಳೆಯುತ್ತ ಬಂದ ಒಳಹೊರಗಿನ ಒತ್ತಡಗಳ ಫಲವಾಗಿ ನಿವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಘೋಷಿಸಿಯೇ ಬಿಟ್ಟರು.

ಒಂದು ವಿಪರ್ಯಾಸ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ತಾನು ತುಂಬಾ ಇಷ್ಟಪಡುತ್ತಿದ್ದ ಜಿ.ಆರ್. ವಿಶ್ವನಾಥ್ ಆಯ್ಕೆ ಸಮಿತಿಯ ಅಧ್ಯಕ್ಷರಾಗಿದ್ದಾಗಲೇ ಕಪಿಲ್ ಕಷ್ಟದ ದಿನಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸಿದರು; ಒಳಹೊರಗಿನ ಒತ್ತಡಗಳಿಂದ ಗೊಂದಲಕ್ಕೆ ಬಿದ್ದು 'ಬಲಿ' ಯಾದರು. 'ವಿಶ್ವನಾಥ್ ನನ್ನ ಹೀರೊ. ಅವರು ಉತ್ತಮ ಆಟಗಾರ ಮತ್ತು ಉತ್ತಮ ಮನುಷ್ಯ. ವಿಶ್ವನಾಥ್ ನಂತರ ನಾನು ಇನ್ನೊಬ್ಬ ಆಟಗಾರನನ್ನು ಯೋಚಿಸಲಾರೆ. ನಾನು ಬದುಕಿರುವವರೆಗೂ ಇದು ಸತ್ಯ.'

ವಿಶ್ವನಾಥ್ ಬಗ್ಗೆ ಕಪಿಲ್ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ ಮುಕ್ತ ಪ್ರಶಂಸೆ ಮುಚ್ಚುಮರೆ ಇಲ್ಲದ ಆತನ ಸ್ವಭಾವಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿದೆ. ಒಳಗೊಂದು ಹೊರಗೊಂದು ಮಾತನಾಡದ ಕಪಿಲ್ ನೇರ ನಡೆನುಡಿಯ ಮನುಷ್ಯ. ಸ್ವತಃ ದೊಡ್ಡ ಹೀರೊ ಆಗಿದ್ದರೂ ಇನ್ನೊಬ್ಬ ಆಟಗಾರನನ್ನು ಹೀರೋ ಎಂದು ಕರೆಯಲು ಹಿಂಜರಿಯದ ಅಪ್ಪಟ ಮನಸ್ಸಿನ ಮನುಷ್ಯ. ಈ ಮನುಷ್ಯ ನಮ್ಮ ದೇಶದ ಕ್ರಿಕೆಟ್ಟಿಗೆ ಬಿರುಸು, ಬಲ ಮತ್ತು ಬೆಲೆಯನ್ನು ತಂದುಕೊಟ್ಟ ಶಕ್ತಿಶಾಲಿ, ನಿಧಾನಗತಿಯ ಆಟದಿಂದ ನಿದ್ರಾಪ್ರೇಮಿಗಳಾಗುತ್ತಿದ್ದ ನನ್ನಂಥ ಅಸಂಖ್ಯಾತರನ್ನು ಮತ್ತೆ ಕ್ರಿಕೆಟ್ ಪ್ರೇಮಿಗಳನ್ನಾಗಿಸಿದ 'ಮಾಂತ್ರಿಕ'. ಆದರೆ ಈ ಮಹಾನ್ ಆಟಗಾರನನ್ನು ನಮ್ಮ ದೇಶ ಚೆನ್ನಾಗಿ ನಡೆಸಿಕೊಂಡಿದೆಯೆ? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಒಂದು ಸಾಲಿನ ಉತ್ತರ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.

ಕಪಿಲ್‌ಗೆ ಕ್ರಿಕೆಟ್ ಮೂಲಕ ನಮ್ಮ ದೇಶವು ಅಪಾರ ಆಸ್ತಿಪಾಸ್ತಿಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಅಥವಾ ಕಪಿಲ್ ಅದನ್ನು ಗಳಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಈ ದೇಶ ಲಕ್ಷಾಂತರ ಅಭಿಮಾನಿಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಬಿಳಿಬುದ್ಧಿವಂತರ ಮೂಲಕ ಅನ... ಟೀಕೆಯನ್ನೂ ಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಕಪಿಲ್ ನಾಯಕತ್ವವನ್ನು ಟೀಕಿಸ... ಪ್ರಮುಖ ಅಸ್ತ್ರವಾಗಿತ್ತು. 'ಕಪಿಲ್ ...

ಎಂದು ಸಾರುತ್ತ ಬಂದ ಬುದ್ಧಿವಂತಿಕೆಯ ಮಾತನ್ನು ನೆನೆದಾಗಲೆಲ್ಲ ಕುವೆಂಪು ಅವರನ್ನು ಕುರಿತ ಕೆಲವು ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶಕರು 'ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಕಾದಂಬರಿಕಾರರು; ಆದರೆ ಉತ್ತಮ ಕವಿಯಲ್ಲ' ಎಂದು ಹೇಳತೊಡಗಿದ್ದು ಜ್ಞಾಪಕಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಕೊಟ್ಟಿಗೆಯಿಂದ ಬಂದ ಕುವೆಂಪು, ಕಟ್ಟಿಗೆ ಡಿಪೋದಿಂದ ಬಂದ ಕಪಿಲ್– ಇಬ್ಬರೂ ಹೆಚ್ಚೂಕಡಿಮೆ ಒಂದೇ ರೀತಿಯ ಟೀಕೆಗೆ ಒಳಗಾದದ್ದಕ್ಕೆ, ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಬ್ಬ ಕವಿಯನ್ನೂ ಕ್ರಿಕೆಟ್‌ನಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಬ್ಬ ನಾಯಕನನ್ನೂ ವಿಮರ್ಶಕರು ಕಂಡುಕೊಂಡದ್ದೇ ಕಾರಣವಿರಬಹುದು. ಸಾಮಾಜಿಕ – ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಸಮಾನತೆ ಮತ್ತು ವೈರುಧ್ಯಗಳ ಈ ನೆಲದಲ್ಲಿ ಇದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವೆನ್ನುವಷ್ಟು ಸಲೀಸಾಗಿದೆ.

ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಕಪಿಲ್ ಮೊದಮೊದಲು ಉತ್ತಮ ನಾಯಕರೆಂದೇ ಹೆಸರು ಗಳಿಸಿದ್ದರು. ನಮ್ಮ ದೇಶಕ್ಕೆ ವಿಶ್ವಕಪ್ ಕ್ರಿಕೆಟ್ ಕಿರೀಟ ತೊಡಿಸಿದ ಏಕೈಕ ನಾಯಕ ಕಪಿಲ್ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯಬಾರದು. ೧೯೮೩ರ ವಿಶ್ವಕಪ್ ಫೈನಲ್‌ನಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ಬ್ಯಾಟ್ ಮಾಡಿದ ಭಾರತದ ತಂಡ ೧೮೩ಕ್ಕೆ ಎಲ್ಲ ವಿಕೆಟ್ ಕಳೆದುಕೊಂಡಾಗ ಪ್ರಬಲ ವೆಸ್ಟ್ ಇಂಡೀಸರನ್ನು ೧೮೩ ರನ್ನುಗಳೊಳಗೇ ಆಲ್‌ಔಟ್ ಮಾಡುವುದು ಕನಸೇ ಆಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ನಾಯಕ ಕಪಿಲ್‌ದೇವ್ ಚಾಣಾಕ್ಷತನದ ಬೌಲಿಂಗ್ ಬದಲಾವಣೆಗಳಿಂದ ಮತ್ತು ತಾವೇ ಹಿಡಿದ ಅದ್ಭುತ ಕ್ಯಾಚ್‌ನಿಂದ ಆಟಕ್ಕೆ ತಿರುವು ನೀಡಿದರು. ವಿಶ್ವಕಪ್ ಗೆದ್ದರು. ಆಗ ವೆಸ್ಟ್ ಇಂಡೀಸ್ ತಂಡದ ನಾಯಕರಾಗಿದ್ದ ಕ್ಲೈವ್ ಲಾಯ್ಡ್ ಒಂದು ಕಡೆ ಬರೆದರು.

"ಅಷ್ಟೇನೂ ಅನುಭವಿಗಳಿಲ್ಲದ ತಂಡದ ನಾಯಕತ್ವ ವಹಿಸಿದ ಕಪಿಲ್‌ದೇವ್ ಎಲ್ಲ ಆಟಗಾರರನ್ನೂ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಸಂಘಟಿಸಿದ; ದುಡಿಸಿಕೊಂಡ; ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ಷ್ಮಮತಿಯಿಂದ ನಾಯಕತ್ವವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸಿ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲೇ ಪ್ರಬಲ ತಂಡವೆನ್ನಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದ ನಮ್ಮನ್ನು ಸೋಲಿಸಿದ."

ಅಂದಿನಿಂದ 'ಕಪಿಲ್ ಡೆವಿಲ್ಸ್' ಎಂದೇ ಖ್ಯಾತವಾಗಿದ್ದ ಭಾರತದ ತಂಡಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷ ಗೌರವ ಮತ್ತು ಕಪಿಲ್ ನಾಯಕತ್ವಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷ ಮನ್ನಣೆ ದಕ್ಕಿದ್ದು ನಿಜವಾದರೂ ಆನಂತರ ನಾಯಕತ್ವದ ಬಗ್ಗೆ ಟೀಕೆಗಳು ಕೇಳಿಬರತೊಡಗಿದವು. ಕಪಿಲ್ ಅಷ್ಟು ಬುದ್ಧಿವಂತನಲ್ಲವೆಂದು ಕೆಲವು ಗುತ್ತಿಗೆದಾರರು ಪ್ರಚಾರ ಮಾಡತೊಡಗಿದರು. ಗೆದ್ದೆತ್ತಿನ ಬಾಲ ಹಿಡಿಯುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ಒಗ್ಗಿಕೊಂಡಿರುವ ಭಾರತದ ಬುದ್ಧಿವಂತರು ಕಪಿಲ್‌ದೇವ್ ಈಗ್ಗೆ ಹದಿನೈದು ದಿನಗಳ ಹಿಂದೆ ವೆಸ್ಟ್‌ಇಂಡೀಸರಿಗೆ ಒಂದೇ ಓವರ್‌ನಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ರನ್ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಕ್ಕೆ ಮೊದಲೇ ಹೇಳಿದಂತೆ ಕಪಿಲ್ ಕಾಲ ಮುಗಿದೇಹೋಯಿತೆಂದು ಕಾಲೆಳೆಯತೊಡಗಿದರು. ಹೀಗೆಂದ ಕೂಡಲೆ ಕಪಿಲ್ ತನ್ನ ಬೌಲಿಂಗ್‌ನಲ್ಲಿ ಸೋತದ್ದನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ; ಆದರೆ ಅನಗತ್ಯವಾಗಿ ಅಗೌರವ ಸೂಚಿಸಬೇಕಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಸಣ್ಣಪುಟ್ಟದ್ದಕ್ಕೂ ಟೀಕೆಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸುತ್ತ ಬಂದ ಕಪಿಲ್ ಮತ್ತಷ್ಟೂ ಕಾಲ ಆಡುವ ಆಸೆಯನ್ನು ಬದಿಗೊತ್ತಿ ನಿವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಘೋಷಿಸಿದರು.

ತಮ್ಮ ಮೆಚ್ಚಿನ ಈಡನ್‌ಗಾರ್ಡನ್ (ಕಲ್ಕತ್ತ) ಕ್ರೀಡಾಂಗಣದಲ್ಲಿ ನಿವೃತ್ತಿ ಮಾಡಬೇಕೆಂದುಕೊಂಡಿದ್ದ ಕಪಿಲ್ ಆಸೆ ಕೊನೆಗೂ ಕೈಗೂಡಲಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ನಮ್ಮ ಅನಾರೋಗ್ಯಕರ ಸಂದರ್ಭ ಅವಕಾಶ ಕೊಡಲಿಲ್ಲ.

'ಈ ನಿವೃತ್ತಿಯ ನಿರ್ಧಾರ ನನ್ನದಲ್ಲ' ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಂಡಿರುವ ಕಪಿಲ್ ಹೊರ ಒತ್ತಡಗಳನ್ನು ಧ್ವನಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅಂದುಕೊಂಡದ್ದಕ್ಕಿಂತ ಮುಂಚೆಯೇ ಕ್ರಿಕೆಟ್‌ನಿಂದ ಹೊರಬೀಳುತ್ತಿರುವ ಅವರ ನಿರ್ಧಾರದಲ್ಲಿ ವಿಷಾದ ತುಂಬಿರುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತಿದೆ. ನನ್ನಲ್ಲಿ ತುಂಬಿರುವ ವಿಷಾದವೂ ಈ ಅನಿಸಿಕೆಗೆ ಒಂದು ಕಾರಣವಿರಬಹುದು.

ಒಂದಂತೂ ಸತ್ಯ: ಕಪಿಲ್ ಇಲ್ಲದೆಯೂ ಕ್ರಿಕೆಟ್ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಬ್ಯಾಟು ಮತ್ತು ಬಾಲುಗಳನ್ನು ಬದುಕಿನ ಭಾವಕೋಶವನ್ನಾಗಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದ 'ಕಪಿಲ್ ಕ್ರಿಕೆಟ್' ಇನ್ನು ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಇದು ನನ್ನ ಸಂಕಟ.

೧೩-೧೧-೧೯೯೪

ಮಂಡೇಲ : ಮಾನವ ಮಹಾಕಾವ್ಯ

ಇಪ್ಪತ್ತೇಳು ವರ್ಷಗಳ 'ಬಿಳಿಬಂಧನ' ಅನುಭವಿಸಿ ದಿನಾಂಕ ೧೧-೨-೧೯೯೦ ರಂದು ಬಿಡುಗಡೆಯಾಗಿ 'ಭಾರತರತ್ನ' ಗೌರವಕ್ಕೆ ಪಾತ್ರರಾದ 'ಕಪ್ಪುಕೆಂಡ' ಮಂಡೇಲ ಅವರು ಮಾನವ ಸಂಕಲ್ಪಶಕ್ತಿಯ ಪ್ರತೀಕವಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಒಬ್ಬ ಮನುಷ್ಯ ಇಪ್ಪತ್ತೇಳು ವರ್ಷಗಳ ಕಾಲ ಸೆರೆವಾಸದಲ್ಲಿದ್ದೂ ಬದುಕಿ ಬರುವುದೆಂದರೆ ಅದು ಅಸಾಮಾನ್ಯ ಘಟನೆಯೆಂದೇ ನನ್ನ ಭಾವನೆ. ಸೆರೆಮನೆಯ ಸರಳುಗಳ ಹಿಂದೆ ಕಪ್ಪುಜನರ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ನಿರೀಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿ, ಸಮಾನತೆಯ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ, ಕಾಲವನ್ನು ಮತ್ತು ಕಾಲನನ್ನು ತಳ್ಳಿ ಹೊರಬಂದ ಮಂಡೇಲ ಒಬ್ಬ ಮಹಾಮಾನವ. ಅಷ್ಟು ವರ್ಷಗಳ ಜೈಲುವಾಸ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಹುಚ್ಚನನ್ನಾಗಿಸಬಹುದು, ಆತ್ಮಹತ್ಯೆಗೆ ಪ್ರೇರೇಪಿಸಬಹುದು, ಸಿನಿಕತನವನ್ನು ಬೆಳೆಸಬಹುದು, ಅಸಹಾಯಕತೆಯ ಆಳಕ್ಕೆ ಕೊಂಡೊಯ್ಯಬಹುದು. ಇಲ್ಲ, ಮಂಡೇಲ ಅವರಿಗೆ ಇದೇನೂ ಆಗಲಿಲ್ಲ. ಅವರು ನಂಬಿದ ಹೋರಾಟದ ಬದ್ಧತೆ ಅವರನ್ನುಳಿಸಿತು. ಜೈಲಿನಿಂದ ಹೊರಬಂದಾಗ, ಹಿಂದಿದ್ದ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಸ್ಥೈರ್ಯ ಮತ್ತು ಸಮಚಿತ್ತತೆ ಹಾಗೇ ಉಳಿದಿತ್ತು. ಮತ್ತಷ್ಟು ದೃಢವಾಗಿತ್ತು; ನೆಲ್ಸನ್ ಮಂಡೇಲ ಅವರು ೧೯೬೪ರಲ್ಲಿ ಜೋಹಾನ್ಸ್‌ಬರ್ಗ್‌ನ ನ್ಯಾಯಾಲಯದ ಕಟಕಟೆಯಲ್ಲಿ ನಿಂತು ಹೀಗೆ ನುಡಿದಿದ್ದರು :

"ಆಫ್ರಿಕಾದ ಜನತೆಯ ಹೋರಾಟಕ್ಕಾಗಿ ನನ್ನ ಜೀವನವನ್ನು ಮೊದಲಿನಿಂದಲೂ ಮುಡುಪಾಗಿಟ್ಟಿದ್ದೇನೆ. ನಾನು ಬಿಳಿಯರ ಪ್ರಾಬಲ್ಯದ ವಿರುದ್ಧವೂ ಹೋರಾಡಿದ್ದೇನೆ. ಸರ್ವರೂ ಸಮಾನ ಅವಕಾಶಗಳೊಂದಿಗೆ ಬದುಕುವಂಥ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದ ಆದರ್ಶಗಳಿಗಾಗಿ ಶ್ರಮಿಸಿದ್ದೇನೆ. ಈ ಆದರ್ಶಗಳಿಗಾಗಿ ನಾನು ಬದುಕಲು ಬಯಸುತ್ತೇನೆ ಮತ್ತು ಈ ಆದರ್ಶಗಳಿಗಾಗಿ ಸಾಯಲೂ ಸಿದ್ಧನಿದ್ದೇನೆ."

೧೯೬೪ರಷ್ಟು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ಈ ಮಾತುಗಳ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ನೆಲೆ ಈಗಲೂ ಬದಲಾಗಿಲ್ಲ. ೨೭ ವರ್ಷಗಳ ನಂತರ ಬಿಡುಗಡೆಗೊಂಡು ಬಂದು ಜನರನ್ನು ಉದ್ದೇಶಿಸಿ ಮಾತನಾಡುವಾಗ ಮಂಡೇಲ ಅವರು ಮತ್ತೆ ಇದೇ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಹೇಳಿದರು– "ನಾನು ಬಿಳಿಯರ ಪ್ರಾಬಲ್ಯದ ವಿರುದ್ಧವೂ ಹೋರಾಡಿದ್ದೇನೆ. ಕರಿಯರ ಪ್ರಾಬಲ್ಯದ ವಿರುದ್ಧವೂ ಹೋರಾಡಿದ್ದೇನೆ" ಎಂದು ಹೇಳಿದ ಅವರು, ಈ ಹೋರಾಟದ ಬದ್ಧತೆ ಮತ್ತು ಮುಂದುವರಿಕೆಯನ್ನು ಘೋಷಿಸಿದರು.

ದಕ್ಷಿಣ ಆಫ್ರಿಕಾದ ಮಂಡೇಲ ಅವರ ಬಿಡುಗಡೆಯಾದರೂ ಕಪ್ಪುಜನರು ಭೀಕರ ಬದುಕಿನಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಹೊಂದಿಲ್ಲ. ಎಲ್ಲಾ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲೂ ಅಸಮಾನತೆಯನ್ನು

ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿರುವ ಕರಿಯರು ಗುರುತಿನ ಚೀಟಿಯಿಲ್ಲದೆ ಎಲ್ಲೆಂದರಲ್ಲಿ ಹೋಗುವಂತಿಲ್ಲ. ದಕ್ಷಿಣ ಆಫ್ರಿಕಾದ ಖ್ಯಾತ ಲೇಖಕ ಆಲ್‌ಫ್ರೆಡ್ ಹುಚಿನ್ಸನ್ ಹೀಗೆ ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ – "ಗುರುತಿನ ಚೀಟಿಯಿಲ್ಲದೆ ಮೂಲೆಯಂಗಡಿಗೆ ಹೋದರೆ ಅದರ ಪರಿಣಾಮ – ಜೈಲು. ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಕಕ್ಕಸ್ಸಿಗೆ ಹೋಗುವಾಗ ಗುರುತಿನ ಚೀಟಿಗೆ ಸಹಿ ಮಾಡಲು ಮರೆತರೆ – ಕರಿಯನಿಗೆ ಜೈಲು. ಈ ಹಾಳು ಪರವಾನಗಿಯನ್ನು (ಗುರುತಿನ ಚೀಟಿ) ಎಲ್ಲಿ ಯಾವಾಗ ಬೇಕಾದರೂ ತೋರಿಸುವಂತೆ ನಿರ್ಬಂಧ ಮಾಡಬಹುದು. ಮನೆಯಲ್ಲಿ, ರೈಲಿನಲ್ಲಿ, ರಸ್ತೆಯ ಮೂಲೆಯಲ್ಲಿ, ಎಲ್ಲಾದರೂ ಸರಿಯೆ, ಬೆಳಿಗ್ಗೆ, ಮಧ್ಯಾಹ್ನ, ಮಧ್ಯರಾತ್ರಿ – ಹೀಗೆ ಯಾವಾಗಲಾದರೂ ಕೇಳಬಹುದು."

ಈ ಗುರುತಿನ ಚೀಟಿಯನ್ನು ಸದಾ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ಕಾನೂನನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತ ೧೯೬೦ರಲ್ಲಿ ಮಂಡೇಲ ಅವರು "ಈ ಹಾಳು ಕಾನೂನು ಗಂಡ-ಹೆಂಡತಿ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿರುವುದಕ್ಕೂ ಎಷ್ಟು ಸಲ ಅಡ್ಡ ಬಂದು ಸಂಸಾರಗಳನ್ನು ನುಚ್ಚುನೂರು ಮಾಡಿದೆ" ಎಂದಿದ್ದಾರೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಉತ್ಪ್ರೇಕ್ಷೆಯೇನೂ ಇಲ್ಲ. ವಿಶ್ವಸಂಸ್ಥೆಯ ದಾಖಲೆಗಳಲ್ಲಿರುವ ದಕ್ಷಿಣ ಆಫ್ರಿಕಾದ ಕಾನೂನಿನ ವಿವರಗಳು ಇಂಥ ಅಮಾನವೀಯ ಸಂದರ್ಭದ ಸಾಕ್ಷ್ಯಗಳಾಗಿವೆ. ಒಂದು ಕಾನೂನಿನ ಪ್ರಕಾರ ೭೨ ಗಂಟೆಗಳಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ತನ್ನ ಪತಿಯೊಡನೆ ಇರಲು ಹೆಂಗಸೊಬ್ಬಳು ತನ್ನ ಉದ್ಯೋಗಪತಿಯ ಅನುಮತಿ ಪಡೆಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆಫ್ರಿಕನ್ ಸೇವಕನಿಗೆ ಬಿಳಿಯನೊಬ್ಬ ಅಕ್ಷರಾಭ್ಯಾಸ ಮಾಡಿಸುವುದು ಅಪರಾಧ. ಇಂಥ ಅನೇಕ ಕಾನೂನಿನ ವಿವರಗಳು ವಿಶ್ವಸಂಸ್ಥೆಯ ದಾಖಲೆಗಳಲ್ಲಿವೆ.

ಇಂಥ ಕ್ರೂರ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಹೋರಾಡುವಾಗಲೂ ಮಂಡೇಲ ತನ್ನ ಸಮಚಿತ್ತತೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳಲಿಲ್ಲ. "ಬಿಳಿಯರ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆ ಎನ್ನುವುದು ಸಹಜವಾಗಿ ಕರಿಯರ ನಿಕೃಷ್ಟತೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯುತ್ತದೆ" ಎಂದು ಹೇಳಿದ ಅವರು "ಬಿಳಿಯನನ್ನು ಸಮುದ್ರಕ್ಕೆ ನೂಕಿ ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಧೋರಣೆಯಲ್ಲ– ಬಿಳಿಯರೆಲ್ಲ ಶ್ರೀಮಂತರಾಗಿದ್ದಾರೆ, ಕರಿಯರೆಲ್ಲ ಬಡವರಾಗಿದ್ದಾರೆ ಎಂಬುದಷ್ಟೇ ನಮ್ಮ ಆಕ್ಷೇಪಣೆಯಲ್ಲ. ಬಿಳಿಯರ ಸರ್ಕಾರವು ಈ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನೇ ಮುಂದುವರಿಸುವಂಥ ಕಾನೂನನ್ನು ರಚಿಸಿದ್ದಾರೆಂಬುದು ನಮ್ಮ ಆಕ್ಷೇಪಣೆಯಾಗಿದೆ" ಎಂದು ವಿವರಿಸಿದ್ದರು. ಈ ಮಾತುಗಳು ಅಸಮಾನತೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಹೋರಾಡುವ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಮಾರ್ಗದರ್ಶಕವಾಗಿವೆ. ಶೋಷಣೆಯ ವಿರುದ್ಧದ ಹೋರಾಟವೆಂದರೆ ಸೇಡಿನ ಸೆಣಸಾಟವಲ್ಲ; ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಸಮಗ್ರ ಅರಿವಿನ ಸಂಘರ್ಷ. ಶೋಷಿತನನ್ನು ಮೇಲೆ ಕೂಡಿಸಿ, ಶೋಷಕನನ್ನು ಆತನ ಕಾಲ ಬಳಿಯ ಶೋಷಿತನನ್ನಾಗಿಸುವುದು ಸೂಕ್ತ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲ. ಶೋಷಣೆಗೆ ಅವಕಾಶವನ್ನೇ ಕೊಡದ ಸಮಾಜಕ್ಕಾಗಿ ತುಡಿಯುವುದು ಹೋರಾಟದ ಅಂತಃಸತ್ವ. ಶೋಷಣೆ ಮಾಡುವ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಬದಲು ಶೋಷಣೆಗೆ ಮೂಲವಾದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ನಾಶ ನಮ್ಮ ಗುರಿಯಾಗಿರಬೇಕು. ಈ

ಗುರಿಗೆ ವ್ಯಕ್ತಿಗಿಂತ ವರ್ಗ– ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮುಖ್ಯ: ಶೋಷಣೆಯ ಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳು ಮತ್ತೆ ಮರುಕಳಿಸದಂತೆ ಮಾಡುವುದು ಮುಖ್ಯ. ಈ ತಿಳುವಳಿಕೆ ನಮ್ಮ ದೇಶದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೂ ಔಚಿತ್ಯಪೂರ್ಣವಾದುದು. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ದಕ್ಷಿಣ ಆಫ್ರಿಕಾದ ಕರಿಯರು ಮತ್ತು ಮಂಡೇಲ ಅವರ ಹೋರಾಟದ ಬಗ್ಗೆ ಬದ್ಧತೆಯಿಂದ ಮಾತನಾಡುವ ನಾವು ಈ ದೇಶದ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆ, ಅಸಮಾನತೆ ಮತ್ತು ಅನಕ್ಷರತೆಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಅಷ್ಟೇ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಬದ್ಧತೆಯಿಂದ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲರಾಗಬೇಕು. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ದೂರದ ಆಫ್ರಿಕನ್ನರ ಪರವಾದ ನಮ್ಮ ಸಂವೇದನೆ ಪೊಳ್ಳಾಗುತ್ತದೆ. ಆಫ್ರಿಕಾದ ಕರಿಯರಲ್ಲಿ ಈಗ ಶೇಕಡ ಮೂವತ್ತೆರಡು ಜನ ಅಕ್ಷರಸ್ಥರಿದ್ದಾರೆ. ನಮ್ಮ ದೇಶದ ಅಕ್ಷರಸ್ಥರ ಸಂಖ್ಯೆ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಸ್ವಲ್ಪ ಮಾತ್ರ ಹೆಚ್ಚಾಗಿದೆ. ಆಫ್ರಿಕಾದ ಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಶೇ. ೮೭ ಭಾಗವನ್ನು, ಶೇ. ೧೪ ಇರುವ ಬಿಳಿಯರೇ ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಶೇ. ೮೬ ಕರಿಯರಿಗೆ ಶೇ. ೧೩ ಮಾತ್ರ ಭೂಮಿಯಿದೆ. ಇಂಥ ಅಸಮಾನತೆ ನಮ್ಮಲ್ಲೂ ಇದೆ.

ಆದ್ದರಿಂದ, ಮಂಡೇಲ ಮತ್ತು ಕಪ್ಪುಜನರ ಹೋರಾಟವು ನಮಗೆ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕತೆ ಮತ್ತು ಸಮಚಿತ್ತತೆಯ ಸ್ಫೂರ್ತಿಯಾಗಬೇಕಾಗಿದೆ. ಸಮಚಿತ್ತ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕತೆ ಮಂಡೇಲ ಅವರ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಭಾಗವಾಗಿದೆ. ೨೭ ವರ್ಷಗಳ ಜೈಲುವಾಸದ ಬಳಿಕವೂ ಅದೇ ಬದ್ಧತೆ ಮತ್ತು ಹೋರಾಟದ ಹುಮ್ಮಸ್ಸುಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ಮಂಡೇಲ ಅವರ ಹೋರಾಟದ ಬದುಕು ನಮ್ಮ ಅಪೂರ್ವ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳು ಕೊಡುವ ಅಸಾಧಾರಣ ಅನುಭವ ದ್ರವ್ಯದ ನೆಲೆಯಾಗಿದೆ. ಬದುಕಿನ ಬದ್ಧತೆಯಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡ ಅವರ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಯಾವ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಾದರೂ ಸರಿಸಾಟಿಯಾಗಬಲ್ಲದು. ಆದ್ದರಿಂದ ನನಗನ್ನಿಸುತ್ತದೆ, ಮಂಡೇಲ– ಒಂದು ಮಾನವ ಮಹಾಕಾವ್ಯ.

ದೇವರಾಜ ಅರಸು : ಒಂದು ಸ್ಮರಣೆ

೧೯೮೨ನೇ ಇಸವಿ ಜೂನ್ ೬ನೇ ತಾರೀಕು. ದೇವರಾಜ ಅರಸು ಅವರು ವಿರೋಧಪಕ್ಷದ ಕೆಲವು ಮುಂದಾಳುಗಳೊಂದಿಗೆ ವಿರೋಧಪಕ್ಷಗಳ ಏಕತೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಸಾಕಷ್ಟು ಚರ್ಚೆ ನಡೆಸಿದರು. ಆನಂತರ 'ಆತ್ಮೀಯರೊಬ್ಬರ' ಮನೆಗೆ ಹೋದರು. ಮಧ್ಯಾಹ್ನ ಮಲಗಿದ್ದಲ್ಲೇ ಮೃತರಾದರು!

ಎಂಥ ವಿಪರ್ಯಾಸ! ಒಂದುಗೂಡುವ ಬಗ್ಗೆ ಚರ್ಚೆ ನಡೆಸಿದ ನಾಯಕ ಒಂದುಗೂಡದೆ ಒಂಟಿಯಾಗಿ ಸಾವಿನ ಸವಾರಿಯಾದರು. ರಾಜಕೀಯ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಅಸಾಧಾರಣ ಏರಿಳಿತಗಳನ್ನು ಕಂಡ ಅರಸು ಅವರು ಸೋಲುವಾಗಲೂ ಗೆಲ್ಲುವ ಗಟ್ಟಿತನ ತೋರುತ್ತಿದ್ದ ಅಪರೂಪದ ರಾಜಕಾರಣಿ. ಖ್ಯಾತ ಲೇಖಕ ಚದುರಂಗರಿಗೆ ಅರಸು ಅವರೇ ಹೇಳಿಕೊಂಡಂತೆ ಕೌಟಿಲ್ಯನ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರವು ಅವರ ಮೇಲೆ ಗಾಢ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿತ್ತು; ಅಧಿಕಾರ ಚಲಾಯಿಸಲು, ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಬೇಕಾದ ಪಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಕಲಿಸಿತ್ತು. ವಿವಿಧ ಪಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಹಾಕುತ್ತಲೇ ಅಧಿಕಾರದ ಅಖಾಡದಲ್ಲಿ ಅಪೂರ್ವ ಧೀಮಂತಿಕೆ ತೋರಿದ ಅರಸು ಸತ್ತಾಗ ಕರ್ನಾಟಕ ರಾಜಕಾರಣದ ಒಂದು ವರ್ಣರಂಜಿತ ವಿವಾದಾತ್ಮಕ ಹಾಗೂ ಹೊಸ ಆಯಾಮದ ಅಧ್ಯಾಯ ಮುಗಿದಿತ್ತು. ಅರಸರನ್ನು ವಿವಾದಾತ್ಮಕ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ ಕಂಡವರೂ ಯಥಾಪ್ರಕಾರ 'ಕಂಬನಿ' ಸುರಿಸಿದರು. ಕರ್ನಾಟಕದ ಬಹುಪಾಲು ಜನಸಾಮಾನ್ಯರು ಸಹಜವಾಗಿ ಕಣ್ಣೀರು ಹಾಕಿದರು. ರಾಜಕೀಯ ನಾಯಕರ 'ಕಂಬನಿ'ಯ ಕಣ್ಣಿಗಿಂತ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ 'ಕಣ್ಣೀರು' ತುಂಬಿದ ಕಣ್ಣಿನಲ್ಲಿ ಅರಸು ಬದುಕಿದ್ದರು.

ಹೌದು, ಅರಸು ಅವರ ಅಧಿಕಾರಾವಧಿಗೆ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆ ಲಭ್ಯವಾದದ್ದು ಜನಸಾಮಾನ್ಯರು ಮತ್ತು ಸರ್ಕಾರದ ದೂರವನ್ನು ಕಡಿಮೆಮಾಡುವ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆಯಿಂದ ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ಮರೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಯಾರೂ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ಬಗ್ಗೆ ಯೋಚಿಸಿಯೇ ಇರಲಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಲಾಗದಿದ್ದರೂ ನಮ್ಮ ಸಮಾಜದ ನಿರ್ಲಕ್ಷಿತ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಲಯಗಳಿಗೆ ರಾಜಕೀಯ ಚೈತನ್ಯ ಬರತೊಡಗಿದ್ದು ಅರಸರ ಅಪೂರ್ವ ಕೊಡುಗೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಹಿಂಜರಿಯಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಅರಸರು ಹಾವನೂರು ಆಯೋಗವನ್ನು ರಚಿಸಿ ಅದರ ವರದಿಯನ್ನು ಪ್ರಧಾನ ಆಶಯಕ್ಕೆ ಧಕ್ಕೆ ತಾರದಂತೆ ಅನುಷ್ಠಾನಗೊಳಿಸಿದ್ದು ಒಂದು ಅಪೂರ್ವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕ್ರಿಯೆ. ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಹಿಂದುಳಿದ ವರ್ಗವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಚಾಲನೆ ಕೊಟ್ಟದ್ದು ದೇವರಾಜ ಅರಸರ ದೂರದೃಷ್ಟಿ. ಇದರ ಫಲವಾಗಿ ಎಂದೂ

ಕಾಣದ ಮುಖಗಳು ವಿಧಾನಸಭೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಡವು. ಎಂದೂ ಕೇಳದ ದನಿಗಳು ವಿಧಾನಸಭೆಯಲ್ಲಿ ಕೇಳಿಸತೊಡಗಿದವು. ಮಂತ್ರಿಮಂಡಲದ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಹಿಂದುಳಿದ ವರ್ಗ ಮತ್ತು ದಲಿತರ ಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಥಾನ ಗಳಿಸತೊಡಗಿದರು. ಹೀಗೆ ಅಧಿಕಾರ ಹಂಚಿಕೆ ಹೊಸ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಪ್ರಮುಖ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿ ಅರಸರ ರಾಜಕಾರಣ ಆವರಿಸಿಕೊಳ್ಳತೊಡಗಿತು. ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಯಾವತ್ತೂ ಹಿಂದುಳಿದ ವರ್ಗಗಳನ್ನು ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸಲು ಅಸಾಧ್ಯವಾದಂಥ ವಾತಾವರಣ ನಿರ್ಮಾಣಗೊಂಡಿರುವುದು ಅರಸರ ಕೊಡುಗೆ. ಉತ್ತರ ಭಾರತದುದ್ದಕ್ಕೆ ಮೀಸಲಾತಿ ವಿರೋಧಿ ಚಳುವಳಿ ನಡೆದರೆ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮನ್ನು ಮೀಸಲಾತಿ ಪಟ್ಟಿಗೆ ಸೇರಿಸಿ ಎಂದು ಕೇಳುವವರು ಹೆಚ್ಚಾದರೇ ಹೊರತು ಮೀಸಲಾತಿ ವಿರೋಧಿ ಚಳುವಳಿ ಬಹಿರಂಗವಾಗಿ ಸ್ಫೋಟಗೊಳ್ಳಲಿಲ್ಲ. ಅರಸರ ಅಧಿಕಾರಾವಧಿಯ ಕೊಡುಗೆ ಇದೊಂದೇ ಅಲ್ಲ. ಯಾರ ಜೊತೆಯೂ ಹೋಲಿಸಲಾಗದ ಆಡಳಿತ ಶೈಲಿಯನ್ನು ರೂಢಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದ ಅವರು ವೈಚಿತ್ರ್ಯಗಳ ವಕ್ತಾರರೂ ಹೌದು. ಉತ್ತರ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಮಣ್ಣು ಮುಕ್ಕುತ್ತಿದ್ದಾಗ ಕರ್ನಾಟಕದ ಮಣ್ಣಲ್ಲಿ ಕಾಂಗ್ರೈ ಫಸಲು ಬೆಳೆಯುವಂತೆ ಫಲವತ್ತುಗೊಳಿಸಿದರು. ತುರ್ತುಪರಿಸ್ಥಿತಿಯ ಅತಿರೇಕಗಳು ಬೇರೆ ರಾಜ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ವಿಜೃಂಭಿಸುತ್ತಿದ್ದಾಗ ಅರಸರು ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಬಡವರ ಕಲ್ಯಾಣ ಕಾರ್ಯಗಳಿಗೆ ವಿನಿಯೋಗಿಸಿದರು. ಉತ್ತರಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಚುನಾವಣೆಯ ಶೋಚನೀಯ ಉತ್ತರ ಪಡೆದ ಇಂದಿರಾಗಾಂಧಿಯವರನ್ನು ಕರ್ನಾಟಕದ ಚಿಕ್ಕಮಗಳೂರಿನಿಂದ ಗೆಲ್ಲಿಸುವಂಥ ವಾತಾವರಣ ನಿರ್ಮಿಸಿದರು. ಮೊದಲು ಮೈಸೂರು ಎಂಬ ಹೆಸರೇ ಇರಲೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದವರು ಜನಾಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ ಮನ್ನಣೆಕೊಟ್ಟು ನಮ್ಮ ರಾಜ್ಯಕ್ಕೆ 'ಕರ್ನಾಟಕ' ಎಂಬ ಪುನರ್ ನಾಮಕರಣ ಮಾಡಿ ಕುವೆಂಪು ಅವರಿಂದಲೂ ಹೊಗಳಿಸಿಕೊಂಡರು. ಶಕ್ತಿ ರಾಜಕಾರಣದ ಧೀಮಂತರಾಗಿ ಮೆರೆದರು.

ಆದರೆ ಮಾಧ್ಯಮಗಳಿಗೆ ಮತ್ತು ನಗರ ಬುದ್ಧಿ-ಜೀವಿಗಳಿಗೆ ಅರಸರು ಅಲ್ಪಸ್ವಲ್ಪ ಅಪ್ಯಾಯಮಾನವಾದದ್ದು ಇಂದಿರಾಗಾಂಧಿಯವರನ್ನು ತೊರೆದಮೇಲೆ. ನಾವು ಎಂಥ ಅತಿಗಳಲ್ಲಿರುತ್ತೇವೆಂದರೆ ಕೆಲವರು ಕೆಲವರ ರಾಜಕೀಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಬಿಟ್ಟಕೂಡಲೆ ಕಲಿಗಳಾಗುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಇಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತಮ ಉದಾಹರಣೆಯೆಂದರೆ ಇಂದಿರಾಗಾಂದಿಯವರನ್ನು ಬಿಟ್ಟ ಅರಸು, ರಾಜೀವಗಾಂಧಿಯವರನ್ನು ಬಿಟ್ಟ ವಿ.ಪಿ. ಸಿಂಗ್. ಇವರನ್ನು ಹೀರೊಗಳಂತೆ ಚಿತ್ರಿಸಿದವರು ಸದಾ ಇಂದಿರಾ ಮತ್ತು ರಾಜೀವ್ ರಾಜಕೀಯದ ವಿರೋಧಿಗಳಾಗಿದ್ದವರನ್ನು ಆ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಿಸಿಲಿಲ್ಲ. ಸದಾ ವಿರೋಧಿಯಾಗಿದ್ದರೆ 'ಸುದ್ದಿಮೌಲ್ಯ'ವಾದರೂ ಎಲ್ಲಿರುತ್ತದೆಯೆಂಬುದೇ ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವಿರಬೇಕು. ಅದೇನೇ ಇರಲಿ, ಇಂದಿರಾಗಾಂಧಿ ಹಾಗೂ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಬಿಟ್ಟನಂತರದ ಅರಸರು ನಮ್ಮ ಮಧ್ಯಮ ಮತ್ತು ಮೇಲ್‌ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದ ಮನೋಧರ್ಮಗಳಿಗೆ ಒಗ್ಗುವ ಒಗ್ಗರಣೆಯಾಗತೊಡಗಿದ್ದು ಒಂದು ವಿಪರ್ಯಾಸವೆಂದೇ ನನ್ನ ನಂಬಿಕೆ.

ಯಾಕೆಂದರೆ ಯಾರೊಬ್ಬರನ್ನೇ ಆಗಲಿ ಅಧಿಕಾರದಲ್ಲಿದ್ದಾಗಲೇ ಒಳ್ಳೆಯದಕ್ಕಾಗಿ ಮೆಚ್ಚುವ ಕೆಟ್ಟದ್ದಕ್ಕಾಗಿ ಟೀಕಿಸುವ ಸಮಯಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ನಾವು ಬೆಳೆಸಿಕೊಳ್ಳದಿದ್ದರೆ ಅನ್ಯಾಯ ಮಾಡಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಅರಸರ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಆದದ್ದು ಇದೇ. ಅವರು ಅಧಿಕಾರದಲ್ಲಿದ್ದಾಗ ಬುದ್ಧಿವಂತರೆನ್ನಿಸಿಕೊಂಡವರು ಹೊಗಳಿದ್ದಕ್ಕಿಂತ ತೆಗಳಿದ್ದೇ ಹೆಚ್ಚು. ತೆಗಳುವುದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಆಹಾರ ಒದಗಿಸಲು ಅರಸು ಅವರು ಹಿಂದೆ ಬೀಳಲಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ನಿಜ. ಹಿಂದಿನಿಂದ ಇದ್ದ ಭ್ರಷ್ಟಾಚಾರ ಅರಸರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ವಿಸ್ತರಣೆಗೊಂಡದ್ದು, ಸಮಾಜಘಾತುಕ ಶಕ್ತಿಗಳು ವಿಜೃಂಭಿಸತೊಡಗಿದ್ದು ಯಾರೂ ಮೆಚ್ಚುವ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲ. ಇವನ್ನು ಖಂಡಿಸದೆ ಬೇರೆ ಮಾತೇ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅರಸರು ಅಸಾಮಾನ್ಯರಾದದ್ದು ಸಾಮಾನ್ಯರ ಬಗೆಗಿನ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕ ಕಾಳಜಿಯಿಂದ. ದುರ್ಬಲವರ್ಗದವರ ಬಗೆಗೆ ಅವರಿಗಿದ್ದ ಕಳಕಳಿಯು ಕಾಗದದ ಮೇಲೆ ಕಾಗಕ್ಕ ಗೂಗಕ್ಕನ ಕತೆ ಹೇಳದೆ ಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿ ಕಣ್ಣು ಬಿಟ್ಟದ್ದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಸಂಗತಿಯಲ್ಲ. ಸ್ವಂತ ಜಾತಿಯ ರಾಜಕೀಯ ಸಂಖ್ಯಾಬೆಂಬಲವಿಲ್ಲದೆ, ದಮನಗೊಂಡಿದ್ದ ದನಿಗಳಿಗೆ ಮರುಮಾತು ಕೊಡುವ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಬದ್ಧನಾದ ಮುಖ್ಯಮಂತ್ರಿಯೊಬ್ಬ ಶಕ್ತಿರಾಜಕೀಯಕ್ಕೆ ತೊಡಗಿದಾಗ ಉಂಟಾಗುವ ವೈಚಿತ್ರ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಭ್ರಷ್ಟತೆ ಮತ್ತು ಅನಪೇಕ್ಷಿತ ಶಕ್ತಿಗಳ ಸಾಮೀಪ್ಯಗಳೂ ಸೇರುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆಂದು ನಾವು ಭ್ರಷ್ಟಾಚಾರಕ್ಕೆ ಹಾಗೂ ಕಾನೂನುಬಾಹಿರ ಶಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಖಂಡಿತ ರಿಯಾಯಿತಿ ಕೊಡಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಕಡೇಪಕ್ಷ ಶಕ್ತಿರಾಜಕೀಯದ ಇತಿಮಿತಿ ಮತ್ತು ವೈಚಿತ್ರ್ಯಗಳನ್ನಾದರೂ ಚರ್ಚಿಸಬಹುದಲ್ಲ? ಆದರೆ ಅರಸರು ಅಧಿಕಾರದಲ್ಲಿದ್ದಾಗ ಇಂಥ ಚರ್ಚೆ ನಡೆಯಲಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲೊಂದು ಇಲ್ಲೊಂದು ಅಪವಾದ ಬಿಟ್ಟರೆ ಏಕಮುಖ ಖಂಡನೆಯೇ ಕೆಲವರ ಕಸುಬಾಯಿತು ರಾಜಕೀಯ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಕ್ಕೆ ಕಾರಣರಾದ ದೇವರಾಜ ಅರಸರ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಅಡಕವಾಗಿದ್ದ ಕೆಲವು ಅನಾರೋಗ್ಯಕರ ಅಂಶಗಳು ಆರೋಗ್ಯಕರ ನಿಲುವನ್ನು ನಿರ್ಲಕ್ಷ್ಯ ಮಾಡುವಷ್ಟು ಅಪಪ್ರಚಾರ ನಡೆಯಿತು.

ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅರಸರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಭ್ರಷ್ಟತೆಯ ನಡುವೆಯೂ ಕರ್ನಾಟಕಕ್ಕೆ ಹೊಸ ರಾಜಕೀಯ ಪರಿಭಾಷೆ ಲಭ್ಯವಾಯಿತು. ರಾಜಕೀಯ ಪರಿಭಾಷೆಗೆ ಭೂಸುಧಾರಣೆಯಂಥ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಸೇರ್ಪಡೆಯಾದ್ದು ಒಂದು ಐತಿಹಾಸಿಕ ಘಟನೆಯೇ ಸರಿ. ಆಗ ದುರ್ಬಲರು, ಹಿಂದುಳಿದವರು, ಬಡವರು, ಭೂಸುಧಾರಣೆ ಜೀತವಿಮೋಚನೆ ಮುಂತಾದ ಪದಗಳು ಬೆಸೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಲೇ ರಾಜಕೀಯ ಭಾಷೆ ಬೆಳೆಯಿತು. ಭ್ರಷ್ಟತೆ ಬೆಳೆದದ್ದನ್ನು ಗುರುತಿಸುವಾಗ ರಾಜಕೀಯ ಭಾಷೆಯ ಹೊಸ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನೂ ಗುರುತಿಸುವುದು ಅಗತ್ಯ. ಅರಸರ ಆಡಳಿತಾವಧಿಯಲ್ಲಿ ಮೌಲ್ಯಗಳೆಂದರೆ ತುಳಿತಕ್ಕೊಳಗಾದ ಜಾತಿ ಜನಾಂಗಗಳಿಗೆ ಸ್ಥಾನಮಾನ. ಬಡವರ ಬದುಕಿಗೆ ಭದ್ರತೆ ಇತ್ಯಾದಿಗಳು. ಇಲ್ಲಿ ಮೌಲ್ಯವೆನ್ನುವುದು ಅಮೂರ್ತ ಕಲ್ಪನೆಯಾಗಲಿಲ್ಲ. ನೇರ, ಸರಳ ಮಾತಾಯಿತು; ಖಚಿತಗೊಂಡ ಕ್ರಿಯೆಯಾಯಿತು. ಬೋಳೆ ಭಾಷೆಯ ಬದಲು ಖಚಿತಾರ್ಥದ ಭಾಷೆ ರೂಪುಗೊಂಡಿತು. ರಾಜಕೀಯ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಾದ

ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರವು ಕೇವಲ ಭಾಷೆಯದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ; ಅದು ಬದುಕಿನ ಆಶಯಗಳ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿತ್ತು. ಈ ಎಲ್ಲ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತಲೇ ಭ್ರಷ್ಟತೆಯ ಬಗ್ಗೆ, ಅದು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಿದ 'ಭಾಷೆ'ಯ ಬಗ್ಗೆ ಟೀಕಿಸಿದರೆ ಅದಕ್ಕೊಂದು ಅರ್ಥವಿರುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಅಧಿಕಾರ ಕೇಂದ್ರಿತ ರಾಜಕಾರಣದ ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಲು ಅರಸರ ಅಧಿಕಾರಾವಧಿಯನ್ನು ಒಂದು ಆಕರವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಾಗಿದೆ. ಇಂಥ ಗಂಭೀರ ರಾಜಕೀಯ ಚರ್ಚೆ ನಡೆಯಲಿಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಇಂದಿಗೂ ವಿಷಾದದ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ.

ಅಂದು ಅರಸರಿಗೆ ಎರಡು ಆಯ್ಕೆಗಳಿದ್ದುವು; ಒಂದು ಹೇಗಾದರೂ ಸರಿ ಅಧಿಕಾರದಲ್ಲಿ ಉಳಿದು ದುರ್ಬಲವರ್ಗದವರಿಗೆ ಅನುಕೂಲ ಮಾಡುವುದು. ತಾವೂ ಅಧಿಕಾರದ ರುಚಿ ಅನುಭವಿಸುವುದು. ಎರಡು– ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಹಿಂದುಳಿದ ಎಲ್ಲ ದುರ್ಬಲ ವರ್ಗಗಳ ಹೋರಾಟ ಕಟ್ಟುವುದು. ನಾವು ಎರಡನೆಯ ನೆಲೆಯಿಂದ ನಿಂತು ಅರಸರನ್ನು ಅಳೆಯತೊಡಗುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಶಕ್ತಿರಾಜಕೀಯದ ನೆಲೆ ಮೊದಲನೆಯದನ್ನೇ ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅಧಿಕಾರವಿಲ್ಲದೆ ಏನೂ ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂಬ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. 'ಅಧಿಕಾರವಿದ್ದರೇ ತಾನೆ, ನಾಡಿಗೆ ಏನಾದರೂ ಕೆಲಸ ಮಾಡಲು ಅನುಕೂಲವಾಗುವುದು' ಎಂದು ಚದುರಂಗರಿಗೆ ಹೇಳಿದ ಅರಸು 'ಅಯ್ಯೋ ರಾಮ! ಭ್ರಷ್ಟಾಚಾರ ನಾನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದ್ದೇನು? ಅನಾದಿಕಾಲದಿಂದಲೂ ಅದು ನಡೆದು ಬಂದದ್ದೆ. ನನ್ನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪ ಹೆಚ್ಚಾಗಿರಬಹುದು ಅಷ್ಟೆ' ಎಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತೆ ತೋರಿದ್ದಾರೆ. ಹುಸಿ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ಆಕಾಶದ ಹೇಳಿಕೆ ಕೊಡಲಿಲ್ಲ. ('ಒಡನಾಡಿ'– ಚದುರಂಗರ ಲೇಖನ– ಪರಿವರ್ತನೆಯ ಹರಿಕಾರ – ಪುಸ್ತಕದಲ್ಲಿ.)

ಹಿಂದುಳಿದ ವರ್ಗಗಳಿಗೆ ಜೀವಚೈತನ್ಯ ಕೊಟ್ಟ ದೇವರಾಜ ಅರಸರ ಧೀಮಂತಿಕೆ ನನ್ನ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಪ್ರಶ್ನಾತೀತ. ಆದರೆ ದೇವರಾಜ ಅರಸರು ಹಿಂದುಳಿದ ವರ್ಗಗಳ ಹೋರಾಟ ಕಟ್ಟಿದರು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕಿಂತ ತಮಗೆ ಲಭ್ಯವಾದ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಬಳಸಿ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕ ಕಳಕಳಿಯಿಂದ ಹಿಂದುಳಿದ ವರ್ಗಗಳಿಗೆ ಸ್ಥಾನಮಾನ ಮತ್ತು ಸವಲತ್ತುಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಟ್ಟರು ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ಹೊಸ ಆಕಾರಗಳನ್ನು ಅನಾವರಣಗೊಳಿಸಿದರು ಎಂಬುದು ಸೂರ್ಯಸ್ಪಷ್ಟ.

ಅರಸರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರದ ಹಂಚಿಕೆ ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರದ ನೆಲೆಯಿಂದ ಹರಿದುಬಂದ ಸವಲತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಭ್ರಮಿಸಿದ ಹಿಂದುಳಿದ ವರ್ಗಗಳು ಈಗ ಹೋರಾಟ ಮನೋಧರ್ಮದ ಹೊಸ ಪಾಠ ಕಲಿತು, ಶಕ್ತಿರಾಜಕಾರಣದ ಮಿತಿಯಲ್ಲಿ ದೇವರಾಜ ಅರಸರು ತೋರಿದ ದಾರಿಯನ್ನು ದಾಟುವ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಶಕ್ತಿಯಾಗಬೇಕು. ದೇವರಾಜ ಅರಸರ ಆರೋಗ್ಯಕರ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡು, ಮೀರುವ ಮುನ್ನೋಟ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯಾಶಕ್ತಿಯೇ ಅವರ ಸಾರ್ಥಕ ಸ್ಮರಣೆಯಾಗಬೇಕು.

೧೨–೬–೧೯೯೪

ತಸ್ಲೀಮಾ ಪ್ರಕರಣ

ಬಾಂಗ್ಲಾದೇಶದ ಬೀದಿಗಳಲ್ಲಿ ಬೆಂಕಿಬಿದ್ದಿದೆ. ಈ ಬೆಂಕಿ ನಕಾರಾತ್ಮಕ ಉರಿಯನ್ನು ಹರಡುತ್ತ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಲೇಖಕಿ ತಸ್ಲೀಮಾ ನಸ್ರೀನ್ ಅವರ ಪ್ರಾಣವನ್ನು ಕೇಳುತ್ತಿದೆ. ಹತ್ಯೆ ಮತ್ತು ಆತ್ಮಹತ್ಯೆಗೆ ಪ್ರಸಿದ್ಧರಾದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಮೂಲಭೂತವಾದಿಗಳು ಯಾವುದೇ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ್ದರೂ ಅಂತಿಮಗುರಿ ಪ್ರಾಣವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಬೀದಿಯಲ್ಲಿ ಬೆಂಕಿ ಹಾಕಿ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಯಸುವವರು ಬೇರೇನನ್ನೂ ಕೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಬೀದಿಯಲ್ಲಿ ಬದುಕು ಅರಳಬೇಕೆಂದು, ಬೀದಿ ಆತ್ಮಾನುಭವದ ಭಾಗವಾಗಬೇಕೆಂದು, ಮನೆ ಮತ್ತು ಬೀದಿಗಳ ನಡುವೆ ಸಂವಾದ ಏರ್ಪಟ್ಟು ಸಂವೇದನೆಗೆ ಹೊಸ ಆಯಾಮ ಬರಬೇಕೆಂದು, ಯಾವ ಮೂಲಭೂತವಾದಿಯೂ ಬಯಸುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಹಿಂದು–ಮುಸ್ಲಿಂ ಎಂಬ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿರುವುದಿಲ್ಲ.

ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಬಾಬರಿ ಮಸೀದಿಯನ್ನು ಧ್ವಂಸ ಮಾಡಿದ ಹಿಂದೂ ಮೂಲಭೂತವಾದಿಗಳಿಗಿಂತ ತಾವೇನೂ ಕಡಿಮೆ ಎನ್ನುವಂತೆ ಮುಸ್ಲಿಂ ಮೂಲಭೂತವಾದಿಗಳು ವರ್ತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸಲ್ಮಾನ್ ರಷ್ದಿ ಅವರನ್ನು ಭೂಗತವಾಗುವಂತೆ ಮಾಡಿದ ಮೂಲಭೂತವಾದಿಗಳು ಈಗ ತಸ್ಲೀಮಾರತ್ತ ಗುರಿ ಇಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಉರಿಯುವ ಬೀದಿಗೆ ಗುರಿಯಾದ ತಸ್ಲೀಮಾ ಭೂಗತರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಬಾಂಗ್ಲಾದೇಶದ ಫ್ರೆಂಚ್ ರಾಯಭಾರಿ ಕಛೇರಿಯಲ್ಲಿ ಆಶ್ರಯ ಪಡೆದಿದ್ದಾರೆಂಬ ವದಂತಿಗಳಿವೆಯಾದರೂ ಯಾವುದೂ ಖಚಿತಪಟ್ಟಿಲ್ಲ. ಭೂಗತ ನೆಲೆಯ ನಿಜಗಳು ಖಚಿತಗೊಳ್ಳುವುದಾದರೂ ಹೇಗೆ? ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಇಸ್ಲಾಂ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಈಗ ಬಾಂಗ್ಲಾದಲ್ಲಿ ತಸ್ಲೀಮಾ ಅವರು ಉಸಿರುಕಟ್ಟುವ ವಾತಾವರಣಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕಿ ಸಂಕಟ ಪಡುತ್ತಿರುವಾಗ ಎಲ್ಲ ಮುಸ್ಲಿಮರೂ ಅವರ ವಿರುದ್ಧವಿದ್ದಾರೆಂದೂ ಭಾವಿಸಬಾರದು. ಬಾಂಗ್ಲಾದೇಶದ ಜಾತ್ಯತೀತ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿ ಸಮುದಾಯದವರು ತಸ್ಲೀಮಾ ಅವರನ್ನು ಬೆಂಬಲಿಸಿ ಮೂಲಭೂತವಾದಿಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಕೆಲವು ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ಸರ್ಕಾರವನ್ನು, ಮೂಲಭೂತವಾದಿಗಳನ್ನು ಖಂಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಜಸ್ಟೀಸ್ ಕೆ. ಎಂ. ಸೊಭಾನ್ ಮತ್ತು ಪ್ರೊ. ಕಬೀರ್ ಚೌಧರಿ ಅವರನ್ನು ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವಾಗಿ ಹೆಸರಿಸಬಹುದು. ಹಿಂದುವಾಗಲಿ ಮುಸ್ಲಿಮ್ ಆಗಲಿ ತನಗೆ ತಾನೇ ಹುಟ್ಟಾ ಕೆಟ್ಟವರಲ್ಲ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಈ ಅಂಶ ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿದೆ.

ಇಲ್ಲಿಯೇ ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಿದರೆ ಅಪ್ರಸ್ತುತವಾಗಲಾರದು. ಮುಸ್ಲಿಂ ಮೂಲಭೂತವಾದಿಗಳ ವರ್ತನೆಯಿಂದ ತಸ್ಲೀಮಾ ಅವರು ಪ್ರಸಿದ್ಧರಾದರು. ಅದೇ ರೀತಿ ಮತ್ತಷ್ಟು ಪ್ರಬುದ್ಧರೂ ಆಗಬೇಕೆಂದು ಬಯಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅಗತ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಅತಿ

ಹೆಚ್ಚಾದ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿ ಬಂದಾಗ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಕಟಪಡುವ ಗುಣ ಕಡಿಮೆಯಾಗುತ್ತ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಭ್ರಮಪಡುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಹೆಚ್ಚುವ ಅಪಾಯವೂ ಇರುವುದಿಂದ ಈ ಮಾತು ಬರುತ್ತಿದೆ. ಅನೇಕರು ಹೇಳುವಂತೆ ಅಷ್ಟೇನೂ ಪ್ರಬುದ್ಧವಲ್ಲದ ತಸ್ಲೀಮಾ ಅವರ 'ಲಜ್ಜಾ' ಕಾದಂಬರಿಯು ತನ್ನಲ್ಲಿರುವ ವಿವಾದಗ್ರಸ್ತ ಸಂಗತಿಗಳಿಗಾಗಿ ಜನಪ್ರಿಯವೂ ಪ್ರಸಿದ್ಧವೂ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ಸಂಕಟ ಮತ್ತು ಸಂಭ್ರಮಗಳ ಉಚಿತಾನುಚಿತ ನೆಲೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಎಚ್ಚರ ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ತಸ್ಲೀಮಾ ಅವರು ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿನ ಸಂಕಟವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆಂಬುದು ಊಹೆಯ ಸಂಗತಿಯಾದರೂ ಸಂಪೂರ್ಣ ಸಂಕಷ್ಟವನ್ನು ಎದುರಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆಂಬುದು ಸಂಪೂರ್ಣ ಸತ್ಯಸಂಗತಿ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮೂಲಭೂತವಾದಿಗಳ ಉಪಟಳಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕಿದ ತಸ್ಲೀಮಾ ಅವರ ಪರವಾಗಿ ಮಾನವೀಯ ಮನಸ್ಸುಳ್ಳವರೆಲ್ಲ ದನಿ ಎತ್ತಬೇಕು. ಅವರ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಮೆಚ್ಚದೆ ಇರುವವರೂ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಮೆಚ್ಚಬೇಕು. ತಸ್ಲೀಮಾ ಪ್ರಕರಣವನ್ನು ಹಿಂದೂ-ಮುಸ್ಲಿಂ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡದೆ ಒಟ್ಟು ಮೂಲಭೂತವಾದದ ಪರಿಣಾಮವೆಂದು ಗ್ರಹಿಸುವ ಪ್ರಬುದ್ಧತೆ ತೋರಬೇಕು. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಇಸ್ಲಾಂ ಮೂಲಭೂತವಾದಿಗಳ ಬದಲು ಇಸ್ಲಾಮನ್ನೂ ಮುಸ್ಲಿಮರನ್ನೂ ಮುಸ್ಲಿಮರಿಗೆ, ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನದಾಗಿ ಮತ್ತು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕುರಾನ್‌ಗೆ ಅಪಚಾರ ಮಾಡಿದರೆಂಬ "ಆಪಾದನೆ' ಹೊತ್ತ ತಸ್ಲೀಮಾ ಅವರ ವಿರುದ್ಧ ಸಿಡಿದೆದ್ದ ಕೆಲವು ಮುಸ್ಲಿಂ ಮೂಲಭೂತವಾದಿಗಳು ಲೇಖಕಿಗೆ ಗಲ್ಲು ಶಿಕ್ಷೆ ವಿಧಿಸಬೇಕೆಂದು ಕೇಳಿದ್ದರೆ, ಡಾಕಾ ಹೈಕೋರ್ಟು, ಜಾಮೀನುರಹಿತ ಬಂಧನಕ್ಕಾಗಿ ಆದೇಶ ಹೊರಡಿಸಿದೆ. ಮೂಲಭೂತವಾದಿಗಳ ತಾಳಕ್ಕೆ ಬಾಂಗ್ಲಾದೇಶದ ಸರ್ಕಾರವೂ ಕುಣಿಯುತ್ತಿದೆ. ಓಟಿನ ರಾಜಕಾರಣ ಎಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಹೋಗುತ್ತದೆಯೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಬಾಂಗ್ಲಾದೇಶದ ಯಾವ ರಾಜಕೀಯ ಪಕ್ಷವೂ ಸ್ಪಷ್ಟ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಮೂಲಭೂತವಾದಿಗಳನ್ನು ಖಂಡಿಸಿ, ತಸ್ಲೀಮಾ ಪರ ನಿಲುವು ತಾಳಲಿಲ್ಲ. ಅದರೆ ವಿರೋಧಪಕ್ಷವು ತಸ್ಲೀಮಾ ಪ್ರಕರಣವನ್ನು ದುರುಪಯೋಗಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವುದಾಗಿ ಸರ್ಕಾರವನ್ನು ಖಂಡಿಸಿದೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹಿಂದೂ ಮೂಲಭೂತವಾದಿತನವೂ ಓಟಿನ ರಾಜಕಾರಣದ ಭಾಗವಾಗಿ ವಿಜೃಂಭಿಸಿದ್ದನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯುವಂತಿಲ್ಲ: ಎರಡು ಪ್ರಕರಣಗಳ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆಯಾದರೂ ಮೂಲಭೂತವಾದಿಗಳ ಮನಸ್ಥಿತಿ ಒಂದೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವಂತಿಲ್ಲ.

ಇಸ್ಲಾಂ ಧರ್ಮದ ಅನುಯಾಯಿಗಳು ಹಿಂದೂಧರ್ಮದ ಅನುಯಾಯಿಗಳಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಕಠಿಣ ನಿಷ್ಠೆ ಪಡೆದಿರುವುದಕ್ಕೆ ಶ್ರೇಣಿಗಳು ಕಡಿಮೆಯಿರುವುದು, ಧಾರ್ಮಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅಸಮಾನತೆಯಿಲ್ಲದಿರುವುದು ಮತ್ತು ಅಲ್ಲಾ ಒಬ್ಬನಿಗೆ ಭಕ್ತರಾಗಿರುವ ಏಕದೈವ ನಿಷ್ಠೆಯ ಕೇಂದ್ರೀಕೃತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಿರುವುದೂ ಕಾರಣವಿರಬಹುದು. ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮವೆಂದು ಕರೆಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಂಯೋಜನೆಯಲ್ಲಿ ಶ್ರೇಣಿಗಳ ಸಂಖ್ಯೆ ಜಾಸ್ತಿಯಿರುವುದು, ಧಾರ್ಮಿಕ ಅಸಮಾನತೆಯ ಸಂಪ್ರದಾಯವಿರುವುದು ಮತ್ತು ಏಕದೈವ ನಿಷ್ಠೆಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಿಲ್ಲದಿರುವುದು ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಡಿಲನೀತಿಗೆ ಕಾರಣವಿರಬಹುದು. ಈ ಸಡಿಲ ನೀತಿಗಾಗಿ ಯಾರೂ

ವ್ಯಥೆಪಡಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಸಾಮಾಜಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ ಮತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕವಾಗಿ ಸಹ ಕೇಂದ್ರೀಕೃತ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಅಪಾಯಕಾರಿಯಾಗುವುದರಿಂದ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಉಸಿರಾಡುವ ವಾತಾವರಣವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು.

ವಿರೋಧಿಸುವ ವಿಪರ್ಯಾಸವನ್ನು ಹಿಂದೂ ಮೂಲಭೂತವಾದಿಗಳು ಸೃಷ್ಟಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ. ನಾವು ಮುಸ್ಲಿಂ ಮೂಲಭೂತವಾದಿಗಳ ವಿರೋಧಿಗಳೇ ಹೊರತು ಮುಸ್ಲಿಮರ ವಿರೋಧಿಗಳಲ್ಲ ಎಂಬ ಸೂಕ್ಷ್ಮವನ್ನು ಮನಗಂಡು ತಸ್ಲೀಮಾ ಅವರನ್ನು ಬೆಂಬಲಿಸಬೇಕು. ಹಿಂದೂಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮುಸ್ಲಿಮರು ಹೀಗೇ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು.

ಮೇಲಿನ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಲು ಒಟ್ಟು ಮೂಲಭೂತವಾದದ ಪರಿಣಾಮದ ಅರಿವಲ್ಲದೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ತಸ್ಲೀಮಾ ಪ್ರಕರಣದ ಪ್ರೇರಣೆಯೂ ಇದೆ. ತಸ್ಲೀಮಾ ಇವರ 'ಲಜ್ಜಾ' ಕಾದಂಬರಿಯು ಇಂಡಿಯಾದಲ್ಲಿ ಬಾಬರಿ ಮಸೀದಿ ಧ್ವಂಸವಾದ ನಂತರ ಬಾಂಗ್ಲಾದೇಶದಲ್ಲಿ ಹಿಂದೂ ಕುಟುಂಬವೊಂದು ಮುಸ್ಲಿಂ ಮೂಲಭೂತವಾದಿಗಳ ದಮನಕ್ಕೊಳಗಾದ ಕಥಾವಸ್ತುವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ನಿಜವಾದ ಮಾನವತಾವಾದಿಯು ಬಾಬರಿ ಮಸೀದಿ ಧ್ವಂಸಕ್ಕಾಗಿ ಹಿಂದೂ ಮೂಲಭೂತ ವಾದಿಗಳನ್ನೂ ಹಿಂದೂ ಕುಟುಂಬಗಳ ವಿರುದ್ಧದ ಹಿಂಸೆಗಾಗಿ ಮುಸ್ಲಿಂ ಮೂಲಭೂತವಾದಿಗಳನ್ನು ಖಂಡಿಸುವುದಲ್ಲದೆ ಮುಸ್ಲಿಮರಿಗೆ ರಕ್ಷಣೆಕೊಟ್ಟ ಹಿಂದುಗಳನ್ನೂ ಹಿಂದುಗಳಿಗೆ ರಕ್ಷಣೆ ಕೊಟ್ಟ ಮುಸ್ಲಿಮರನ್ನೂ ಮರೆಯಬಾರದು. ಅಂದರೆ ನಾವು ಏಕಮುಖವಲ್ಲದ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಬದುಕುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಇಂಥ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಯಾರೂ ಸ್ವಾರ್ಥಕ್ಕಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಬಾರದು. ಆದರೆ 'ಲಜ್ಜಾ' ಕಾದಂಬರಿಯು ಕೆಲವರ ಸ್ವಾರ್ಥಕ್ಕೂ ಬಳಕೆಯಾಗಿದೆಯೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಈ ಕಾದಂಬರಿ ಇಂಗ್ಲೀಷಿಗೆ ಅನುವಾದವಾಗಿ ಬಂದಾಗ ಅನೇಕ ಅನಧಿಕೃತ ಆವೃತ್ತಿಗಳು ಕಲ್ಕತ್ತಾದ ಬೀದಿಬೀದಿಗಳಲ್ಲಿ ಮಾರಾಟಗೊಂಡವು. ಹಿಂದೂ ಕುಟುಂಬದ ಮೇಲೆ ಮುಸ್ಲಿಮರು ಮಾಡಿದ ದಮನವನ್ನು ಪ್ರಚಾರ ಮಾಡಿ ಹಿಂದೂ ಮೂಲಭೂತವಾದವನ್ನು ಬೆಳೆಸಲು ಹೀಗೆ ಜನಪ್ರಿಯ ಆವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಅನಧಿಕೃತವಾಗಿ ಮುದ್ರಿಸಿ ಹಂಚಲಾಯಿತು. ಇದು ಸದಭಿರುಚಿಯ ಕೆಲಸವಲ್ಲ. ಸ್ವಾರ್ಥ ಸಾಧನೆಯ ಕೆಲಸ.

ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಮುಸ್ಲಿಮರನ್ನು ಕೆರಳಿಸಿದ್ದು 'ಲಜ್ಜಾ' ಕಾದಂಬರಿಗಿಂತ ಕಲ್ಕತ್ತಾದ 'ಸ್ಟೇಟ್ಸ್‌ಮನ್' ಪತ್ರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದ ತಸ್ಲೀಮಾ ಅವರ ಸಂದರ್ಶನದಲ್ಲಿದ್ದ ಕುರಾನ್ ಕುರಿತ ಮಾತುಗಳು. ತಸ್ಲೀಮಾ ಅವರು ಕುರಾನ್‌ನಲ್ಲಿರುವ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳು ಸರಿಯಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಕುರಾನ್‌ನ್ನು ಪರಿಷ್ಕರಿಸಬೇಕೆಂದೂ ಕರೆಕೊಟ್ಟ ಮಾತು ಸಂದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ದಾಖಲಾಗಿತ್ತು. ಅನಂತರ ತಸ್ಲೀಮಾ ಅವರು ಅದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದರೂ ಮುಸ್ಲಿಮರ ಆಕ್ರೋಶ ಕಡಿಮೆಯಾಗಲಿಲ್ಲ. ಕುರಾನ್ ಬಗ್ಗೆ ಚಕಾರ ಎತ್ತಿದರೂ ಸಹಿಸದ ಧಾರ್ಮಿಕ ವಾತಾವರಣಕ್ಕೆ ಒಗ್ಗಿರುವ ಮುಸ್ಲಿಮರು

'ಲಜ್ಜಾ' ಕಾದಂಬರಿಯ ವಸ್ತುವಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ತಾಳ್ಮೆ ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಸಿಟ್ಟಿಗೆದ್ದರು; ತಸ್ಲೀಮಾ ತಲೆಯನ್ನೇ ಕೇಳತೊಡಗಿದರು !

ತಸ್ಲೀಮಾ ಅವರು ಕುರಾನ್ ಬಗ್ಗೆ ಯಾವುದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಲು ಸ್ವತಂತ್ರರು. ಅವರು ರಾಮಾಯಣ, ಮಹಾಭಾರತ, ಭಗವದ್ಗೀತೆ, ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳನ್ನು ಪರಿಷ್ಕರಿಸಬೇಕೆಂದು ಬಯಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೂ ಅವರು ಸ್ವತಂತ್ರರು. ಆದರೆ ಮೂಲಕೃತಿಯ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಪರಿಷ್ಕರಿಸಬೇಕೆಂದು ಬಯಸುವ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಸರಿಯಾದುದಲ್ಲ. ಮೂಲಪಠ್ಯವನ್ನು ತಿದ್ದುವ, ಪರಿಷ್ಕರಿಸುವ ಕೆಲಸವು ಸಾಧುವಾದುದೂ ಅಲ್ಲ, ಅದರ ಬದಲು ಅದೇ ವಸ್ತುವಿನ ಪುನರ್ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿ ಹೊಸ ಕೃತಿಗಳ ರಚನೆಯಾಗಬೇಕು. ರಾಮಾಯಣ, ಮಹಾಭಾರತಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಈ ರೀತಿಯ ಹೊಸ ಸೃಷ್ಟಿಗಳು ಆಗಿರುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೆನೆಯಬಹುದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಕುರಾನ್, ಭಗವದ್ಗೀತೆ ಮುಂತಾದ ಕೃತಿಗಳ ಸಾಲುಗಳನ್ನು ಪರಿಷ್ಕರಿಸುವ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ವಹಿಸುವ ಬದಲು ಅನಪೇಕ್ಷಿತ ಅಂಶಗಳನ್ನು 'ಬಯಲು ಮಾಡುವ' ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನಷ್ಟೇ ಚಲಾಯಿಸಬೇಕು. ಅವರ ತಿದ್ದುಪಡಿಯ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಮೂಲಪಠ್ಯದ ಬದಲಾಗಿ ಒಟ್ಟು ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯವಾಗಬೇಕು. ತಸ್ಲೀಮಾ ಅವರೇನೊ ಇಂಥ ಕೃತಿಗಳ ಜನವಿರೋಧಿತನವನ್ನು ಬಯಲು ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅದನ್ನು ಒಪ್ಪೋಣ. ಆದರೆ ತಿದ್ದುಪಡಿಯ ವಿಷಯ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯವೂ ಅಲ್ಲ; ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದಲಾವಣೆಯದೂ ಅಲ್ಲ. ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದ ಹಿಂದಿನ ಆಕ್ರೋಶ ಮತ್ತು ಆಶಯಗಳನ್ನಷ್ಟೇ ನಾವು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ರೇಪ್ ಮಾಡುವ ಗಂಡಸರನ್ನು ತಡೆಯಲು ಹೆಂಗಸರೇ ರೇಪ್ ಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ತಸ್ಲೀಮಾ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದ ಬಗ್ಗೆಯೂ ಇದೇ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಬಹುದು. ವಾಚ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಇವರ ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಸಂಗತವಾದುವಲ್ಲ.

ಹೀಗೆ, ತಸ್ಲೀಮಾ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ, ಕೃತಿಗಳ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಮೌಲ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿರಬಹುದಾದರೂ ಅವರ ಹೋರಾಟ ಮನೋಧರ್ಮವನ್ನು ಬೆಂಬಲಿಸಲೇಬೇಕು. ಹೋರಾಟದ ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ಬದ್ಧವಾದ ಬರವಣಿಗೆಯನ್ನು ಅದರ ಆಶಯಗಳಿಗಾದರೂ ಸ್ವಾಗತಿಸಬೇಕು; ಚರ್ಚಿಸಬೇಕು, ಬೆಳೆಸಬೇಕು. ಎಲ್ಲ ರೀತಿಯ ಮೂಲಭೂತವಾದಿಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಜನಾಭಿಪ್ರಾಯ ಮೂಡಿಸಬೇಕು. ಈ ಅಪೇಕ್ಷೆಯನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುವ ತಸ್ಲೀಮಾ ಅವರ ಮಾತುಗಳೊಂದಿಗೆ ಈ ಬರಹವನ್ನು ಮುಗಿಸುತ್ತೇನೆ.

"ನನ್ನ ಪಾಲಿಗೆ ಮುಸ್ಲಿಮರಿಲ್ಲ; ಹಿಂದೂಗಳಿಲ್ಲ, ಇರುವವರೆಲ್ಲ ಮನುಷ್ಯರು. ನಾನು ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ಪ್ರೀತಿಸುತ್ತೇನೆ. ಅವರಿಗಾಗಿ ಬರೆಯುತ್ತೇನೆ."

೧೦-೭-೧೯೯೪

ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಸಂಕಟ

ಆಗಸ್ಟ್ ತಿಂಗಳು ಮುಗಿಯಿತು; ಮತ್ತೊಂದು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ದಿನಾಚರಣೆ ನಡೆಯಿತು; ಕೆಂಪುಕೋಟೆಯ ಮುಂದೆ ಪ್ರಧಾನಿಗಳ ಭಾಷಣ, ಆಯಾ ರಾಜ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ರಾಜ್ಯಪಾಲರು– ಮುಖ್ಯಮಂತ್ರಿ ಭಾಷಣಗಳು ಬಿರುಮಳೆಯಲ್ಲಿ ನೆಲದ ಬೀಜಗಳು ಮೊಳಕೆಯೊಡೆಯುವ ಬದಲು ಮಣ್ಣುಮುಕ್ಕಿದ ಅನುಭವ; ಭಾಷಣಗಳಲ್ಲೇ ಬೇರು ಬಿಡುವ ದೇಶನಾಯಕರು ಪ್ರಜೆಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಪರದೇಸಿ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆಂಬ ಆತಂಕ. ವಿದೇಶಿ ಹುನ್ನಾರಗಳಿಗೆ ತಲೆಕೊಟ್ಟು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಪಾಠ ಒಪ್ಪಿಸುವ 'ದೇಶನಾಯಕರು' ನಿಜವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ–ಆರ್ಥಿಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ನೆಲೆಗೊಳಿಸುವುದು ಕನಸೇನೋ ಎಂಬ ನಿರಾಶೆ ಆವರಿಸುತ್ತಿದೆ. ವಿದೇಶಿ ಸಾಲ, ವಿದೇಶಿ ಆರ್ಥಿಕ ನಿಯಂತ್ರಣ, ಉದಾರೀಕರಣದ ನೆಪದಲ್ಲಿ ಉಳ್ಳವರನ್ನು ಓಲೈಸುತ್ತ ಬಡಬಗ್ಗರಿಗೆ ಮುಳ್ಳಾಗುತ್ತ ಮುಕ್ತ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯ ಮಾತಾಡುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಮನಸೋಲುತ್ತಿರುವ ನಾಯಕಮಣಿಗಳಿಗೆ ನೆಲದ ಗುಣ ಉಳಿದಿಲ್ಲ. ಜನರೇ ನಾಯಕರಾಗಿ ನ್ಯಾಯ ಪಡೆಯುವ ದಿನಕ್ಕಾಗಿ ಎಷ್ಟು ಕಾಯಬೇಕೊ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲ.

ಅಂತೂ ಈ ವರ್ಷವೂ ಆಗಸ್ಟ್ ಹದಿನೈದು ಬಂತು; ಮುಂದಿನ ವರ್ಷವೂ ಬರುತ್ತದೆ. ಧ್ವಜಾರೋಹಣ ಮಾಡುವುದನ್ನು ನಾವು ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಹೂತು ಹೋಗುತ್ತೇವೆ. ಮೂಕವೇದನೆಯಲ್ಲಿ ಇತಿಹಾಸವಾಗುತ್ತೇವೆ.

ಈ ಸಾರಿಯ ಆಗಸ್ಟ್ ಹದಿನೈದರಂದು ನಾನು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಮೂಕವಾಗಿರಬಯಸಿದೆ. ಮಕ್ಕಳೊಂದಿಗೆ ಕೃಷ್ಣರಾವ್ ಪಾರ್ಕಿಗೆ ಹೋದೆ. ಬೆಂಗಳೂರಿನ ಬಸವನಗುಡಿ ಬಡಾವಣೆಯಲ್ಲಿ ನನ್ನ ಮನೆಗೆ ಹತ್ತಿರವಾಗಿರುವ ಈ ಪಾರ್ಕು ನನ್ನ ಬಾಡಿಗೆ ಮನೆಗೆ ತೀರಾ ಸಮೀಪದಲ್ಲಿದೆ. ಹಿಂದೆ ವಾರಕ್ಕೊಮ್ಮೆಯಾದರೂ ನನ್ನ ಮಕ್ಕಳೊಂದಿಗೆ ಈ ಪಾರ್ಕಿಗೆ ಬಂದು ಕೂತು, ಹೋಗುತ್ತಿದ್ದ ನನಗೆ ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಅದು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಈಗ ನನ್ನ ಮಕ್ಕಳು ತೀರಾ ಚಿಕ್ಕವರೂ ಅಲ್ಲ; ನಿಜವಾದ ಮಾನಸಿಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಕ್ಕೆ ಹವಣಿಸುತ್ತಿರುವ ಅವರನ್ನು ಪಾರ್ಕಿಗೆ ಬರಲು ಒತ್ತಾಯಿಸಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಹರಣ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದೇನೆಂದು ಅನ್ನಿಸಿದರೂ ಅವರು ಇಲ್ಲವೆನ್ನಲಾಗದೆ ನನ್ನೊಂದಿಗೆ ಬಂದಾಗ ಏನೋ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಸಮಾಧಾನವಾಯಿತು. ಅವರಿಗೂ ನಾನು ಜೊತೆ ಸಿಕ್ಕಿದ್ದಕ್ಕೆ ಸಮಾಧಾನವಾದಂತೆ ಕಾಣಿಸಿತು. ಅಥವಾ ನಾನು ಹಾಗೆಂದುಕೊಂಡು ಸಮಾಧಾನಗೊಂಡೆನೊ ಏನೊ!

ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಆಗಸ್ಟ್ ಹದಿನೈದರ ಸಾಯಂಕಾಲ ಕೃಷ್ಣರಾವ್ ಪಾರ್ಕಿಗೆ ಬಂದೆವು. ನಗರದ ಇಕ್ಕಟ್ಟಿನ ವಾತಾವರಣದಿಂದ ಪಾರಾಗಿ ನಿರಾಯಾಸ ಉಸಿರುಬಿಡಲು ಇರುವ 'ಯಾತ್ರಾಸ್ಥಳ'ಗಳೆಂದರೆ ಈ ಪಾರ್ಕುಗಳೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು. ಬೆಂಗಳೂರಿನ ಕೆಲವು ಪಾರ್ಕುಗಳು ಹಸಿರುಹೊದ್ದು, ರಂಗುರಂಗಿನ ನಗೆಮುಗುಳಲ್ಲಿ ಬೆಂದ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಆಹ್ಲಾದಕರವಾಗಿಯೊ, ವಿಚಿತ್ರವಾಗಿಯೊ, ವ್ಯಂಗ್ಯವಾಗಿಯೊ ಕಾಣಿಸುವುದುಂಟು. ಆದರೆ ಕೃಷ್ಣರಾವ್ ಪಾರ್ಕ್ ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯದು. ಬಹುಪಾಲು ಬಟಾಬಯಲಾಗಿದ್ದ ಇದಕ್ಕೆ 'ಪಾರ್ಕು' ಎಂದು ಕರೆಯುವುದೇ ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕಷ್ಟವಾಗಿತ್ತು. ಅಲ್ಲೊಂದು ಇಲ್ಲೊಂದು ಗಿಡಮರ ಹೂಗಳ ಉದಾಹರಣೆ ಮಾತ್ರ ಸಿಕ್ಕುತ್ತಿತ್ತು. ಈಗ ಎಷ್ಟೋ ವಾಸಿ. ಆದರೂ ಬಯಲು ಪ್ರದೇಶವೇ ಜಾಸ್ತಿ. ಆದರೇನಂತೆ! ಬಯಲು ಸಿಕ್ಕಿತಲ್ಲ!

ನಮ್ಮಂಥ ಮಧ್ಯಮವರ್ಗದವರ ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಅನುಭವ ಇಂಥ ಪಾರ್ಕುಗಳಲ್ಲೇ ಆಗಬೇಕು. ಕೈ ಎತ್ತಿದರೆ, ಕಾಲು ಝಾಡಿಸಿದರೆ, ರಭಸವಾಗಿ ನಡೆದರೆ, ಕಡೆಗೆ ಕಣ್ಣು ಹೊರಳಿಸಿದರೂ ಕಷ್ಟವೆಂಬಂತಹ ಬಾಡಿಗೆ ಮನೆಯ ಇಕ್ಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಇರುವ ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳು ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ವಿಚಿತ್ರ 'ಶಿಸ್ತು' ಕಲಿಸಿಬಿಡಬಹುದು ! ಇದರಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ – ಹೀಗೆ ಯಾವಾಗಲೊ ಪಾರ್ಕೆಂಬ ಬಯಲಿಗೆ ಬಂದಾಗ.

ನನ್ನ ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಸಿಕ್ಕಿದ 'ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ'ದಿಂದ ನನಗೂ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಸಿಕ್ಕಿದಂತಾಗಿ ಸುತ್ತಮುತ್ತ ನೋಡಿದೆ. ನಾನಾ ತರಹ ಜನ. ಒಂದು ಕಡೆ ವ್ಯಾಯಾಮದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದ ಯುವಕರು; ವಾಲಿಬಾಲ್ ಹಾಗೂ ಕ್ರಿಕೆಟ್ ಆಡುವ ಆಟಗಾರರು; ಮಕ್ಕಳೊಂದಿಗೆ ಕೂತು ಏನೋ ತಿನ್ನುತ್ತಿರುವ ತಾಯಿ ತಂದೆಯರು ಇಂಥ ಸಾಮಾನ್ಯ ದೃಶ್ಯದ ನಡುವೆ ಸೀಳಿಕೊಂಡು ಬಂದ ಸದ್ದು– 'ಕಳ್ಳೇಕಾಯ್, ಕಳ್ಳೇಕಾಯ್'.

ಒಬ್ಬಳು ಚಿಕ್ಕ ಹುಡುಗಿ; ಆಡುವ ವಯಸ್ಸಿನ ಬಾಲೆ. ಇಲ್ಲಿ ನನ್ನ ಮಕ್ಕಳಂತಹ ಅನೇಕರು ಆಡುತ್ತಿರುವಾಗ ಆಕೆ ದುಡಿಮೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದ್ದಾಳೆ. ಆಕೆಯ ಮುಖದ ಮೇಲೆ ಹುಟ್ಟಿ ಸಾಯುವ ಆಸೆನಿರಾಸೆಗಳು ನಮ್ಮ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳಾಗುತ್ತಿರುವಂತೆ ಅನ್ನಿಸಿತು. ಯಾರಾದರೂ ಕರೆದಾಗ ಆಸೆಗಣ್ಣು, ಚೌಕಾಶಿ ಮಾಡಿ ಬೇಡವೆಂದಾಗ ನಿರಾಶೆಯ ಛಾಯೆ. ಇದಾವುದನ್ನು ಲೆಕ್ಕಿಸದೆ ತಮ್ಮ ಪಾಡಿಗೆ ತಾವು ಹರಟೆಯಲ್ಲಿ, ನಗುವಿನಲ್ಲಿ ಮಗ್ನರಾದಾಗ ಗುಂಪಿನ ನಡುವೆ ಒಂಟಿ ಜೀವವಾಗಿ ಹೋಗುತ್ತಿರುವ ಕಡ್ಲೇಕಾಯಿಯ ಹುಡುಗಿ ಕಳೆದುಹೋಗುತ್ತಿರುವ ಆತ್ಮಸಾಕ್ಷಿಯಂತೆ ಕಂಡಳು.

ಕೂಡಲೇ ಆಕೆಯನ್ನು ಕರೆದೆ; ಬಂದಳು; ನಿಂತಳು; ಕಡ್ಲೇಕಾಯಿಯ ಬುಟ್ಟಿಯನ್ನು ಕೆಳಗಿಟ್ಟು ಕೂತಳು. ನಾನು ಮೊದಲು ಒಂದೆರಡು ಕಡ್ಲೆಕಾಯಿಯನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಿ ಆನಂತರ ಬೇಕು ಅಥವಾ ಬೇಡವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಸ್ಯಾಂಪಲ್ ಕೊಟ್ಟಳು. ನಾನು ಕೂಡಲೇ ಎರಡು ರೂಪಾಯಿ ಕೊಡಲಿಲ್ಲ, ಆಕೆಯೊಂದಿಗೆ ಮಾತನಾಡಬೇಕೆನ್ನಿಸಿ ಕೇಳಿದೆ:

'ಯಾಕಮ್ಮಾ ಓದೋಕ್ ಹೋಗಲ್ವ ನೀನು?'

'ನಾನ್ ಓದೋಕೋದ್ರೆ ವೊಟ್ಟೆ ಎಂಗೆ ತುಂಬ್‌ತೈತೆ?'

–ಮರುಪ್ರಶ್ನೆ ಹಾಕಿದಳು. ಹೊಟ್ಟೆಬಟ್ಟೆಗೂ ಓದಿಗೂ ಎಂಥ ಸಂಬಂಧ ! ವಿದ್ಯೆ ಎನ್ನುವದು ಕೇವಲ ಬೌದ್ಧಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲ; ಅದೊಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಆರ್ಥಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಹೌದು. ಹೀಗೆ ಯೋಚಿಸುತ್ತ ಮತ್ತೆ ಕೇಳಿದೆ–

'ಹಾಗಾದ್ರೆ ನಿನಗೆ ಅಕ್ಷರ ಬರೆಯೋಕೆ ಓದೋಕೆ ಸ್ವಲ್ಪಾನೂ ಬರಲ್ಲ?'

'ಬರ್ತಾ ಇತ್ತು, ಇವಾಗ ಅದಕ್ಕೆಲ್ಲ ಪುರ್ಸತ್ತಿಲ್ಲ. ಮೂರ್ನೇಕ್ಲಾಸ್‌ಗೇ ಎಲ್ಲಾ ಕೈಬಿಟ್ಟು ಕಡ್ಲೇಕಾಯ್ ಮಾರ್ತೀವ್ನಿ'.

'ನಿಮ್ಮ ಮನೇಲಿ ಇನ್ನಾರೂ ಓದ್ತಾ ಇಲ್ಲವಾ?'

'ನನ್ನ ತಮ್ಮ ಇಸ್ಕೂಲಿಗೆ ಸೇರವ್ನೆ'.

'ದಿನಕ್ಕೆ ಎಷ್ಟ್ ದುಡೀತೀಯಮ್ಮ?'

'ಎಲ್ಲಾ ನಿಮ್ಮಂಥೋರ್ ಕೈನಾಗೈತೆ ಸೋಮಿ. ನಿಮ್ಮಂತೋರ್ ಕೊಂಡ್ಕಂಡ್ರೆ ನಮ್ಗೂ ನಾಲಕ್‌ಕಾಸು. ಇಲ್ದಿದ್ರೆ ಒಣಗಣೇಸ. ಬರೀ ಮಾತಾಡ್ತಾ ಇದ್ರೆ ಮುಂದಿನ್ ಗಿರಾಕಿ ತಪ್‌ತೈತೆ. ದುಡ್‌ಕೊಡಿ ಸೋಮಿ ಬ್ಯಾಗ.'

ನನ್ನ ಮಾತು ಕಟ್ಟಿತು. ಎರಡು ರೂಪಾಯಿ ಕೊಟ್ಟು ಆಕೆ ಯಥಾಪ್ರಕಾರ 'ಕಡ್ಲೇಕಾಯ್' ಎಂದು ಕೂಗುತ್ತ ಹೋಗುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ನೋಡಿದೆ, ಕರಳು ಕಡೆದಂತಾಯಿತು.

ಮತ್ತೆ ಪಾರ್ಕಿನಲ್ಲೊಮ್ಮೆ ಕಣ್ಣು ಹಾಯಿಸಿದೆ. 'ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ' ಸಿಕ್ಕಿದ ಸಂತೋಷದಲ್ಲಿ ನಲಿಯುತ್ತಿರುವ ಅನೇಕ ಮಕ್ಕಳು; ಬಾಡಿಗೆ ಮನೆಯ ಬಿಡುಗಡೆಯಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ನಿರಾತಂಕ ಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಕಳೆಯುತ್ತಿರುವ ಗಂಡ–ಹೆಂಡತಿಯರು; ಆಟದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿರುವ ಹುಡುಗರು; ಅಲ್ಲಲ್ಲೇ ಕೂತು ಲೋಕಾಭಿರಾಮದಲ್ಲಿರುವ ಮುದುಕರು; ಇವರೆಲ್ಲರ ನಿರಾಳ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಒದ್ದಾಡುತ್ತಿರುವ ಕಡಲೆಕಾಯಿ ಹುಡುಗಿಯ ಯಾತನೆ. ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ನೋಡುತ್ತ ಹೋದಂತೆ ತಂತಿಯಿಂದ ಸುತ್ತುವರಿದ ಪಾರ್ಕಿನೊಳಗಿನ ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದ 'ಸಂತೋಷ' ಮತ್ತು ಅಷ್ಟಾದರೂ ಸಿಗದೆ ತಳಮಳಿಸುವ ಕೆಳವರ್ಗದ ಕಡಲೆಕಾಯಿ ಹುಡುಗಿಯ 'ಸಂಕಟ'– ಇಂಡಿಯಾದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಬಗ್ಗೆಯೇ ಅನುಮಾನ ಹುಟ್ಟಿಸಿದವು. ಮಧ್ಯಮವರ್ಗವು ಪಾರ್ಕಿನೊಳಗೆ ಪಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಸಂತೋಷದ ಸೀಮಿತತೆ ಮತ್ತು ಕೆಳವರ್ಗದ ಕಡಲೆಕಾಯಿ ಹುಡುಗಿಯ ಸಂಕಟದ ವ್ಯಾಪಕತೆಗಳು ನಮ್ಮ ದೇಶದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಕ್ಕೆ ಎಸೆದ ಸವಾಲುಗಳೆನ್ನಿಸಿ ನೀರು ಸುರಿದ ಸುಣ್ಣದ ಮನಸ್ಸಾದೆ. ಮಧ್ಯಮವರ್ಗದ ಈ 'ಸಂಜೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ' ಆ

ಹುಡುಗಿಯ ಹೊಟ್ಟೆ ಪಾಡಿಗೆ ಒಂದು ಅವಕಾಶವಾಗಬಹುದು. ಆದರೆ ಆಕೆಗೆ ಇವರಷ್ಟು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂಬ ಸತ್ಯ, ಸಂಕಟದ ರೂಪ ತಾಳಿತು. ಈ ಹುಡುಗಿಯ ಜೊತೆಗೆ ನನ್ನ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಮೂಡುತ್ತ ಮುಳುಗುತ್ತ ಬಂದವರೆಂದರೆ ಲಾಟರಿ ಟಿಕೆಟ್ ಮಾರುವ ಹುಡುಗರು, ಹೋಟೆಲ್ ಕ್ಲೀನರ್‌ಗಳಾಗಿರುವ ಕಂದಮ್ಮಗಳು, ಬೀದಿಬದಿಯ ಕಾಗದದ ಚೂರುಗಳನ್ನು ಆಯ್ದುಕೊಳ್ಳುವ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು, ಭಿಕ್ಷೆ ಬೇಡುತ್ತ ಮೈಯೇ ಬಾಯಾಗಿ ನಿಂತ ಬಾಲಕ– ಬಾಲಕಿಯರು, ಕಂಕುಳಲ್ಲಿ ಕೂಸಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಕಣ್ಣಲ್ಲಿ ಕತೆ ಹೇಳುವ ಹೆಂಗಸರು– ಹೀಗೆ ಒಬ್ಬರಲ್ಲ, ಇಬ್ಬರಲ್ಲ, ಇವರೇ ಹರಿದ ಬಟ್ಟೆಗಳಲ್ಲಿ ಆಸೆ ಆಕಾಂಕ್ಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಸೋರಿಹೋದ ಭಾರತದ 'ಸತ್ಪ್ರಜೆಗಳು.'

ಒಳಗೆ ಉರಿಯುವ ವೇದನೆಯಿಂದ ಹೊರಬರಲು ಸುತ್ತಮುತ್ತ ನೋಡಿದೆ. ಕತ್ತಲು ಆವರಿಸುತ್ತಿತ್ತು. ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಮನೆಗೆ ಕರೆದೊಯ್ಯಲು ಅಪ್ಪ ಅಮ್ಮಂದಿರು ಆಟ ನಿಲ್ಲಿಸುವ ಆಜ್ಞೆ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಕೇಳದೆ ಇದ್ದಾಗ ಗದರಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಇನ್ನು ಕೆಲವರು ಕೆನ್ನೆಗೆ ಕೊಟ್ಟು ಕಣ್ಣಲ್ಲಿ ಹನಿ ಬರಿಸಿ ಬೆದರಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಕತ್ತಲೊಂದಿಗೆ ತಮ್ಮ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ, ಸಂತೋಷಗಳು ಸತ್ತುಹೋಗುತ್ತಿರುವ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಮಕ್ಕಳು ಅಳುತ್ತಿದ್ದವು; ದುಃಖವನ್ನು ಭಯದಲ್ಲಿ ಬತ್ತಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತ ಬಿಕ್ಕುತ್ತಿದ್ದವು. ನಾನೂ ನನ್ನ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಕೂಗಿ ಕರೆದೆ. ಒತ್ತಾಯಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಗದರಿಸಿದೆ. ಹತ್ತಿರ ಹೋಗಿ ಆಟ ನಿಲ್ಲಿಸಲು ಹೇಳಿ ಪ್ರೀತಿಯಿಂದ ಕೈಹಿಡಿದು ಕರೆದೊಯ್ಯುತ್ತಿದ್ದಾಗ ಅವರು ಬಂಧನಕ್ಕೊಳಗಾದ ಭಾವದಲ್ಲಿರುವಂತೆ ಕಂಡು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಅರ್ಥ ಹುಡುಕತೊಡಗಿದೆ.

ಕತ್ತಲಾಗುವವರೆಗೆ ಈ ಪಾರ್ಕಿನಲ್ಲಿ ಸಂಭ್ರಮಿಸಿ ಈಗ 'ಬಂಧನಕ್ಕೊಳಗಾದ' ಮಕ್ಕಳೇ ಬೆಳಗಿನ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ದಿನಾಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸಿದ್ದರು. ಶಾಲೆಯ ಅಧ್ಯಾಪಕರ ಆಜ್ಞೆ ಮೀರಲಾಗದೆ ಇಸ್ತ್ರಿ ಮಾಡಿದ ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಪಾಠ ಒಪ್ಪಿಸಿ ಬಂದಿದ್ದರು. ಹೀಗೆ ಯೋಚಿಸುತ್ತಿರುವಾಗ ಸಂಜೆಗತ್ತಲನ್ನು ಸೀಳಿಕೊಂಡು 'ಕಡ್ಲೇಕಾಯ್' ಎಂಬ ಕರೆ ಕೇಳಿ ಬಂತು. ಈ ಕರೆ ತ್ರಿವರ್ಣ ಧ್ವಜವನ್ನು ಗಡಗಡ ನಡುಗಿಸಿದಂತಾಗಿ ಮತ್ತೆ ಪಾರ್ಕಿನ ಕಡೆ ನೋಡಿದೆ.

ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಸಂಕಟಕ್ಕೆ ಸಂಕೇತವೆಂಬಂತೆ ಆ ಹುಡುಗಿ ರಪರಪನೆ ಅತ್ತಿಂದಿತ್ತ ಓಡಾಡುತ್ತಿದ್ದಳು.

೧೧–೯–೧೯೯೪

ಜಾತಿಗಳೇ ಜೈಲಾಗದಿರಿ

ಇತ್ತೀಚಿನ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಹಿಂದೆಂದಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಜಾತಿ ಸಂಬಂಧಿತ ಸಂಗತಿಗಳು ಬೀದಿಗೆ ಬಂದು ಬಾಯಿಬಿಡುತ್ತಿವೆ. ಜಾತಿ ಎನ್ನುವುದು ಕೆಲವರಿಗೆ ಅಭಿಮಾನದ, ಇನ್ನು ಕೆಲವರಿಗೆ ಅವಮಾನದ ವಿಷಯವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿದ ಇಂಡಿಯಾದ ವಿಷವರ್ತುಲದಲ್ಲಿ ಜಾತಿಯು ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಸ್ತವದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಸಾಧನವಾಗಬೇಕಾದ್ದು ಅಧ್ಯಯನದ ಅನಿವಾರ್ಯತೆ. ಆದರೆ ಇದೇ ಜಾತಿ ಕೇವಲ ಸವಲತ್ತುಗಳ ಸಾಧನವಾಗಿ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತಿದ್ದು ಅಭಿಮಾನ ಮತ್ತು ಅವಮಾನದ ಅರ್ಥಕಲ್ಪನೆಗಳೇ ಅರ್ಥ ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿವೆ. ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಮುಂದುವರೆದ ಪಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಸಾವಿರಾರು ವರ್ಷ ವಿಜೃಂಭಿಸಿದ ಜಾತಿಗಳು ಹಿಂದುಳಿದ ಪಟ್ಟಿಗೆ ಸೇರಲು ಹಾತೊರೆಯುತ್ತಿವೆ. ಹಿಂದುಳಿದ ಪಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿರುವ ಜಾತಿಗಳು ಮುಂದುವರೆದ ಪಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಕುಳಿತುಕೊಳ್ಳುವ ಸಹಜ ಆಕಾಂಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿ ಶಿಕ್ಷಿತರ ಸವಲತ್ತಿಗೇ ಆದ್ಯತೆ ಕೊಡುತ್ತಿವೆ. ಒಟ್ಟು ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದಲಾವಣೆಯ ಮೂಲಕ ಜಾತಿ ವಿನಾಶ ಮಾಡುವುದು ಅಸಾಧ್ಯವೆಂಬ ಭಾವನೆಯಿಂದಲೊ, ಸವಲತ್ತುಗಳ ಸರದಾರರಾಗುವ ಏಕೈಕ ಆಸೆಯಿಂದಲೊ ಅಥವಾ ಎರಡು ಅಂಶಗಳೂ ಸೇರಿ 'ಬೆಂದ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಇರಿದದ್ದೇ ಲಾಭ' ಎಂಬ 'ಸಮಯಸಾಧಕ ಸಿದ್ಧಾಂತ' ದಿಂದಲೊ ಲಾಭಕ್ಕಾಗಿ ಜಾತಿಯನ್ನು ಮುಂದುಮಾಡುವವರ ಸಂಖ್ಯೆ ಹೆಚ್ಚುತ್ತಿದೆ. ಹನ್ನೆರಡನೇ ಶತಮಾನದ ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು 'ಭಕ್ತಿಯೆಂಬುದು ತೋರಿ ಉಂಬ ಲಾಭ' ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದನ್ನು ಇವತ್ತಿಗೂ ಹಾಗೇ ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು 'ಜಾತಿಯೆಂಬುದು ತೋರಿ ಉಂಬ ಲಾಭ' ಎಂಬ ಮತ್ತೊಂದು ಮಾತನ್ನು ಚಲಾವಣೆಗೆ ತರಬೇಕಾಗಿದೆ. ಇದು ಎಲ್ಲ ಜಾತಿಗಳಿಗೂ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರಲ್ಲಿ ಇರುವ ಎಡಗೈ-ಬಲಗೈ ಕಿತ್ತಾಟ ಬೀದಿಗೆ ಬಂದಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ೧೯೪೧೧ರ ವರೆಗಿನ ದಾಖಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಹೊಲೆಯರು - ಮಾದಿಗರು ಎಂಬ ಹೆಸರಿದ್ದವರು ಆನಂತರ ಆದಿ ದ್ರಾವಿಡ- ಆದಿ ಕರ್ನಾಟಕ ಎಂದು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲ್ಪಟ್ಟರು.

೧೯೫೧ರಿಂದ ಒಟ್ಟಿಗೆ ಪರಿಶಿಷ್ಟ ಜಾತಿಯಾದರು. ಮೊದಮೊದಲು ಬಹಿರಂಗಗೊಳ್ಳದೆ ಇದ್ದ ಬಿರುಕು ಸರ್ಕಾರದ ಉನ್ನತ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳನ್ನು ದಕ್ಕಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕಾರಣದಿಂದ ಈಗ ಬೀದಿ ಮಾತಾಗಿದೆ. ಹಿಂದುಳಿದ ಜಾತಿಗಳು ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಂತೂ ಹಿಂದೆ ಬಿದ್ದಿಲ್ಲ. ಒಟ್ಟಾರೆ ಹಿಂದುಳಿದ ಜಾತಿ- ವರ್ಗಗಳ ಸಮಗ್ರ ಕಲ್ಪನೆ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೇನೊ ಎಂಬ ಆತಂಕ ಉಂಟುಮಾಡುವಂತೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕತಾ

ಭಾವನೆ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿದೆ. ಮೊದಮೊದಲು ದಲಿತರು, ಹಿಂದುಳಿದವರು ಸಮಾವೇಶಗಳನ್ನು ನಡೆಸಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಘನತೆಗೆ ಹಾತೊರೆಯುತ್ತಿದ್ದರೆ ಇಂದು ಮುಂದುವರಿದ ಜಾತಿಗಳೂ ಸಮಾವೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಆವೇಶಗೊಳ್ಳುತ್ತಿವೆ. ಈ ಸಮಾವೇಶಗಳ ಆವೇಶ ನಮ್ಮ ಸಮಾಜವನ್ನು ಎಲ್ಲಿಗೆ ಕೊಂಡೊಯ್ಯಬಹುದು ಎಂಬ ಆತಂಕ ನಮ್ಮನ್ನೆಲ್ಲ ಕಾಡಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಹೀಗೆಂದ ಕೂಡಲೇ ಜಾತಿಯ ವಿಷಯವನ್ನೇ ಎತ್ತಬಾರದೆಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ವರ್ಣ ಮತ್ತು ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯಿಲ್ಲದೆ ಈ ದೇಶದ ಇತಿಹಾಸ ಪೂರ್ಣಗೊಳ್ಳುವುದೇ ಇಲ್ಲ.

ಕ್ರಿ.ಪೂ. ೧೫೦೦ರಿಂದ ೧೦೦೦ದ ವರೆಗಿನ ಅವಧಿಗೆ ವೇದಗಳೆ ನಮಗೆ ಆಕರ. ಋಗ್ವೇದದಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ–ಕ್ಷತ್ರಿಯ ವರ್ಣಗಳ ಉಲ್ಲೇಖವಿದ್ದರೆ ಪುರುಷಸೂಕ್ತದಲ್ಲಿ ವೈಶ್ಯ–ಶೂದ್ರವರ್ಣಗಳ ಉಲ್ಲೇಖವಿದೆ. ಯಜುರ್ವೇದದಲ್ಲಿ ಚಂಡಾಲರ ಪ್ರಸ್ತಾಪವಿದೆ. ತೈತ್ತರೀಯ ಸಂಹಿತೆಯು ಬ್ರಾಹ್ಮಣನು ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತನ ಮುಖದಿಂದಲೂ ಕ್ಷತ್ರಿಯನು ಬಾಹುಗಳಿಂದಲೂ ವೈಶ್ಯನು ಉದರದಿಂದಲೂ ಶೂದ್ರನು ಪಾದದಿಂದಲೂ ಹುಟ್ಟಿರುವುದಾಗಿ ಹೇಳಿ ವರ್ಣ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಪೌರಾಣಿಕ ಭದ್ರತೆಯನ್ನು ಒದಗಿಸಿದೆ. 'ಶಪಥಬ್ರಾಹ್ಮಣ'ವು ಬ್ರಾಹ್ಮಣನ ಕೊಲೆಯೊಂದೇ ಕೊಲೆಯೆಂದೂ ಇತರರೊಂದಿಗೆ ವಿವಾದ ಉಂಟಾದಾಗ ನ್ಯಾಯವೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಪರವಾಗಿಯೇ ಇರಬೇಕೆಂದೂ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ವರ್ಣಾಶ್ರಮದ ವಿಸ್ತರಣೆಯಾಗುತ್ತ ಆನಂತರದ ಶತಮಾನಗಳಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಜನ್ಮ ತಾಳಿದೆ. ಋಗ್ವೇದದಲ್ಲಿ ಜಾತಿಗಳ ಉಲ್ಲೇಖವಿಲ್ಲವಾದರೂ ಕಸಬುಗಳ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಬಡಗಿ, ಚಮ್ಮಾರ, ನಾಯಕ, ವೈದ್ಯ, ಅಕ್ಕಸಾಲಿಗ, ವ್ಯಾಪಾರಿ – ಮುಂತಾದ ಉಲ್ಲೇಖಗಳಿವೆ. ಮುಂದೆ ವರ್ಣಾಶ್ರಮ ಧರ್ಮದ ಒಳಸೀಳುಗಳಾಗಿ ಜಾತಿಗುಂಪುಗಳು ಬೆಳೆದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಇದಿಷ್ಟು ನನ್ನ ಅಲ್ಪ ಓದಿನ ಉಲ್ಲೇಖಗಳು. ಜಾತಿಯ ವಿಷಯವನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳದೆ ಇಂಡಿಯಾದ ಇತಿಹಾಸವಿಲ್ಲವೆಂಬ ನನ್ನ ಮಾತಿಗೆ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಾಗುವ ಸಮರ್ಥನೆಗಳು.

ಆದರೆ ಸಾಮಾಜಿಕ–ಆರ್ಥಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಬಲಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಇಂದಿನ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ನಾವು ಜಾತಿಯನ್ನು ಎಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬಹುದೆಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳಲೇಬೇಕಾಗಿದೆ. ಈ ದೇಶದ ಮುಂದುವರಿದ ಜಾತಿಗಳು ಇತಿಹಾಸದ ವೈಭವವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ಬಂದಿವೆ. ಭವಿಷ್ಯದ ಬೆಳಕು ಬನಾಯಿಸಬೇಕೆಂಬುದಷ್ಟೇ ಅವುಗಳ ಆಸೆ. ಕೆಳಜಾತಿಗಳ ಸಮಸ್ಯೆ ವಿಭಿನ್ನವಾದದ್ದು. ಇವುಗಳಿಗೆ ಇತಿಹಾಸದ ವೈಭವವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಪರಿಣತಿಯಿಲ್ಲ. ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ಭೂತದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನೂ ಭವಿಷ್ಯದ ಬೆಳಕನ್ನೂ ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುವ ಕೆಳಜಾತಿಗಳಿಗೆ ಮೇಲ್‌ಜಾತಿಗಳ ಮಾದರಿಯೇ ಆದರ್ಶ. ಅವರಂತೆ ಇವರೂ ಇತಿಹಾಸಪುರುಷರನ್ನು ತಮ್ಮವರೆಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳತೊಡಗುವುದು, 'ಪುರಾಣಪುಣ್ಯಪುರುಷ'ರಲ್ಲಿ ತಂತಮ್ಮ ಜಾತಿಯನ್ನು

ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡು ಪುನೀತರಾಗುವುದು ಇದೇ ಕಾರಣದಿಂದ. ವಾಲ್ಮೀಕಿ ನಮ್ಮವನು, ಕಾಳಿದಾಸ ನಮ್ಮವನು ಎಂದೆಲ್ಲ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವುದರಲ್ಲಿ ಅವರಿಗೆ ಆನಂದ. ಜೊತೆಗೆ ಕನಕದಾಸ ನಮ್ಮವನೇ ಎಂದು ಕುರುಬರೂ, ನಾಯಕರೂ ಕಿತ್ತಾಡುವುದಕ್ಕೂ ಇದೇ ಮೂಲ ಪ್ರೇರಣೆಯಿರಬಹುದು. ಹೀಗೆ ಭೂತವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಲು ನಡೆಸುವ ಕಿತ್ತಾಟ ಒಂದು ಕಡೆಯಾದರೆ ಭವಿಷ್ಯವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಲು ನಡೆಸುವ ಕಿತ್ತಾಟ ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆಗಿದೆ.

ಜಾತಿಯ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ತುಳಿತಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದವರನ್ನು ಜಾತಿಯ ಹೆಸರು ಹೇಳಿಯೇ ಸಾಮಾಜಿಕ– ಆರ್ಥಿಕ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ನೆಲೆಗೆ ತರಬೇಕೆಂಬ ತತ್ವದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥವಿದೆ. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ, ಜಾತಿಯನ್ನು ವಾಸ್ತವವೆಂದು ಒಪ್ಪುವುದು ಮತ್ತು ಅವಮಾನಿತ ಜಾತಿಗಳಿಗೆ ಅಭಿಮಾನದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಸರ ನಿರ್ಮಿಸುವುದು ಅಗತ್ಯ. ಆದರೆ ಜಾತಿಯನ್ನು ಸರ್ವಸಮಾನತೆಯ ಏಕೈಕ ಸಾಧನವೆಂದು ಭಾವಿಸುವುದು ತಪ್ಪು. ಎಲ್ಲ ಜಾತಿಗಳಲ್ಲೂ ಬಡವ–ಬಲ್ಲಿದರು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ವಿಶಿಷ್ಟ ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿ ಜಾತಿಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಬೇಕೆ ಹೊರತು ಜಾತಿ ಸಂಘರ್ಷದಿಂದ ಸಮಾನತೆಯನ್ನು ತರುತ್ತೇವೆನ್ನುವದು ಅನರ್ಥಕಾರಿ ಕಲ್ಪನೆ. ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿಷವುಂಡು ಬದುಕಿ ಬಾಳುತ್ತಿರುವ ಜನಸಮೂಹವನ್ನು ಅದೇ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಗುರುತಿಸಿ, ಗೌರವಿಸಿ, ಸಮಾಜದ ಸಮತಲಕ್ಕೆ ತರುವ ಪ್ರಯತ್ನದವರೆಗೆ ಜಾತಿಯನ್ನು ಇತಿಹಾಸದ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಬಳಸಬೇಕೇ ಹೊರತು ವರ್ತಮಾನದ ಹೋರಾಟಗಳಿಗೆ ಜಾತಿಯೊಂದೇ ಮುಖ್ಯ ಮಾನದಂಡ ಆಗಬಾರದು. ಜಾತಿಯ ಉಲ್ಲೇಖ ಔಚಿತ್ಯದ ಎಲ್ಲೆಯನ್ನು ಮೀರದಂತೆ ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ ವಾತಾವರಣ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗಲೇಬೇಕು. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ವರ್ಗಸಮಾಜದ ಗುಣಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಿರುವ ನಮ್ಮ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ, ಜಾತಿಯು ವರ್ಗದ ಒಂದು ಸಾಧನವೂ ಆಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಔಚಿತ್ಯದ ಎಲ್ಲೆಯನ್ನು ಮೀರುತ್ತದೆ. ಅಸಹ್ಯ ವಾತಾವರಣವನ್ನುಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ.

ಮೇಲಿನ ಮಾತಿಗೆ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಜಾತಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತಿರುವ 'ವರ್ಗ'ಗಳನ್ನೇ ನೋಡಬಹುದು. ಇಂದು ಪ್ರತಿ ಜಾತಿಯಲ್ಲೂ ವಿದ್ಯಾವಂತರೂ ಬರುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಹೆಚ್ಚು ವಿದ್ಯಾವಂತರಿರುವ ಜಾತಿಗಳಲ್ಲೇ ಜಾತಿಪ್ರಜ್ಞೆ ಬಯಲಿಗೆ ಬರುತ್ತಿದೆಯಲ್ಲ, ಯಾಕೆ? ರಾಜಕಾರಣಿಗಳೂ, ಶ್ರೀಮಂತರೂ, ಶಿಕ್ಷಿತರೂ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಜಾತಿಯ ಬಳಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದಾರಲ್ಲ. ಯಾಕೆ? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಇವತ್ತು ಮುಖ್ಯವಾಗಬೇಕು. ಇದೀಗ ವಿವಿಧ ಸವಲತ್ತು – ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಜಾತಿಗಳಲ್ಲಿ ಅವುಗಳನ್ನು ಹೋಲಿಸಿಕೊಂಡೇ ತನ್ನನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ನಡೆಯುತ್ತವೆ. "ಜಾತಿ ತನಗೆ ತಾನೆ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಇತರ ಜಾತಿಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಹೊಂದಿರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸದಿಂದ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಈ ವ್ಯತ್ಯಾಸದಲ್ಲಿ ಆಯಾ ಜಾತಿಗಳ ಜನರು ಹೊಂದಿರುವ

ಆರ್ಥಿಕ ರಾಜಕೀಯ ಹಾಗೂ ಆಚರಣಾತ್ಮಕ ಸಂಬಂಧಗಳು ಅಡಕವಾಗಿರುತ್ತವೆ" ಎಂಬುದಾಗಿ ಇ.ಆರ್. ಲೀಚ್ ಹೇಳಿರುವ ಮಾತು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯವೆನಿಸುತ್ತದೆ.

ನಾನು ಹೇಳಬೇಕೆಂದು ಬಯಸಿದ್ದು ಇಷ್ಟು: ಇಂದು ಜಾತಿಯ ಬಳಕೆ ತನ್ನ ಔಚಿತ್ಯದ ಎಲ್ಲೆಯನ್ನು ಮೀರಿ ಬೀದಿಗೆ ಬರಲು ಕಾರಣವಾಗಿರುವವರು ಆಯಾ ಜಾತಿಗಳಲ್ಲಿ ಈಗಾಗಲೇ ಸವಲತ್ತಿನ ದವಲತ್ತು ಕಂಡ ಜನರೇ ಹೊರತು, ಜಾತಿಯ ಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಸೊರಗುತ್ತಿರುವ ಸಾಮಾನ್ಯಜನರಲ್ಲ, ರಾಜಕಾರಣಿಗಳು, ಶ್ರೀಮಂತರು ಮತ್ತು ವಿದ್ಯಾವಂತರ ವರ್ಗಗಳು ಇಂದು ಜಾತಿಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿವೆ. ವರ್ಗಗಳು ಜಾತಿಯನ್ನು ಸವಲತ್ತಿನ ಸಾಧನವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ವಿಪರ್ಯಾಸ ನಮ್ಮೆದುರು ರಾಚುತ್ತಿದೆ. ಕೆಳ ಜಾತಿಗಳಲ್ಲಿ ಅರಿವು ಮೂಡುತ್ತಿದ್ದಂತೆ, ಅದನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದಲಾವಣೆಯ ಸಾಧನವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಬದಲು ಸ್ವಾರ್ಥಸಾಧನೆಗೆ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವ 'ಶ್ರೇಷ್ಠಶ್ರೇಣಿ'ಯ ಮಾದರಿಗಳಲ್ಲಿ ಮುಳುಗಿ ಹೋಗುತ್ತಿರುವ ವಿದ್ಯಾವಂತರು ವಿವೇಕ ಹೊತ್ತು ಹೊರಬರುವ ಕಾಲ ಬೇಗ ಬರಬೇಕಾಗಿದೆ.

ತುಳಿತಕ್ಕೊಳಗಾದ ಜಾತಿ ಜನಸಮೂಹಕ್ಕೆ ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯ, ಶಿಕ್ಷಣ ಮತ್ತು ಉದ್ಯೋಗದ ಮೀಸಲಾತಿ ಬೇಕೆಬೇಕು. ಇದಕ್ಕೆ ಎರಡು ಮಾತಿಲ್ಲ. ಈ ಅಂಶವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡೇ ಆರೋಗ್ಯಕರವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವ ವಿವೇಕವನ್ನು ನಮ್ಮ ವಿದ್ಯಾವಂತರೂ ರಾಜಕಾರಣಿಗಳೂ ಪ್ರಬುದ್ಧವಾಗಿ ಪ್ರಕಟಿಸಬೇಕು. ಹಸಿಹಸಿಯಾಗಿ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತಿರುವ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಇತಿಹಾಸಕ್ಕೆ ಔಚಿತ್ಯಪೂರ್ಣ ಪ್ರಬುದ್ಧತೆ ಲಭ್ಯವಾಗಬೇಕು. ಜಾತಿಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಹಾದಿಗೆ ತರುವುದು ಮತ್ತು ಜಾತಿವಾದ ಮಾಡಿ ಸ್ವಾರ್ಥ ಸಾಧಿಸುವುದು– ಬೇರೆ ಬೇರೆಯೆಂಬ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ನಮಗೆ ಅರ್ಥವಾಗಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಜಾತಿವಾದಗಳ ನೆಲೆಯನ್ನು ಅರಿಯದೆ ಜಾತಿವಾದವನ್ನೇ ಜನಸಮುದಾಯದ ಉದ್ಧಾರದ ಹಾದಿಯೆಂದು ಭ್ರಮಿಸಿದರೆ ಇತಿಹಾಸ ನಮ್ಮನ್ನು ಕ್ಷಮಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

ಜಾತಿಯನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತ ವರ್ಗಗಳು ವಿಜೃಂಭಿಸುತ್ತಿರುವುದು ಮತ್ತು ಬಿಡುಗಡೆಗೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಜಾತಿಗಳೇ ಜೈಲುಗಳಾಗುತ್ತಿರುವುದು ಎಂಥ ವಿಪರ್ಯಾಸ! ವಿಪರ್ಯಾಸವೇ ಇಂದಿನ ವಾಸ್ತವ.

೧೯–೬–೧೯೯೪

ವರದಿಗಳಲ್ಲಿ ಉಸಿರಾಡುತ್ತಿರುವ ಹಿಂದುಳಿದ ವರ್ಗ

ದೇಶದ ವಿವಿಧ ದಿನಪತ್ರಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ದಿನಾಂಕ ೨೧-೨-೧೯೯೪ರಂದು ಚಿತ್ರಸಹಿತ ಸುದ್ದಿಯೊಂದು ಪ್ರಕಟಗೊಂಡಿತು. 'ಮಂಡಲ್ ಆಯೋಗದ ಶಿಫಾರಸ್ಸಿನನ್ವಯ ನೇಮಕಗೊಂಡ ಪ್ರಥಮ ಅಭ್ಯರ್ಥಿ ಆಂಧ್ರದ ವಿ. ರಾಜಶೇಖರಚಾರಿ ಅವರಿಗೆ ಭಾನುವಾರ ನವದೆಹಲಿಯಲ್ಲಿ ಕೇಂದ್ರಕಲ್ಯಾಣ ಸಚಿವ ಸೀತಾರಾಮ ಕೇಸರಿ ಅವರು ನೇಮಕಾತಿ ಪತ್ರ ನೀಡಿದರು' ಎಂದು ಪ್ರಚಾರ ಪಡಿಸಲಾಯಿತು. ಆದೇಶದ ಪತ್ರವನ್ನು ಕ್ಯಾಮರಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಹಿಡಿದಂತಿದ್ದ ಕೋನವನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ-ಇದು ಸಾಂಕೇತಿಕವಾಗಿದೆಯಲ್ಲವೆ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯೆದ್ದಿತು. ಆದೇಶದ ಪ್ರತಿಯು ಅಭ್ಯರ್ಥಿಗೆ ಕಾಣದಿದ್ದರೂ ಕ್ಯಾಮರಕ್ಕೆ ಕಾಣಬೇಕು. ಅಭ್ಯರ್ಥಿಯೂ ಕ್ಯಾಮರಾಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಕೋಟು ತೊಟ್ಟು ಬಂದಿರಬೇಕು. ಸಚಿವರು ಆದೇಶದ ಪ್ರತಿಯನ್ನು ದಯಪಾಲಿಸುತ್ತಿರುವಾಗ ಜೂನಿಯರ್ ಸಚಿವರು ಅದನ್ನೇ ನೆಟ್ಟನೋಟದಲ್ಲಿ ತುಂಬಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಛೆ! ಹೀಗೆ ಬರೆಯುತ್ತಿರುವಾಗ ನಾನು ಸಿನಿಕನಾಗುತ್ತಿದ್ದೇನೆಯೇ? ಇಲ್ಲ, ಖಂಡಿತ ಇಲ್ಲ, ಸಂಕಟಪಡುತ್ತಿದ್ದೇನೆ.

ನನ್ನ ಈ ಸಂಕಟ-ಮಂಡಲ್ ವರದಿಯ ಪರವಾದ ಕಾಳಜಿಯ ಕೇಂದ್ರದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಸಂಕಟ. ಹಿಂದುಳಿದ ವರ್ಗದ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಆಶಯವು ಪ್ರದರ್ಶನದ ಪ್ರತಿಯ ಮಟ್ಟಕ್ಕೆ ಇಳಿದುಬಿಡುತ್ತಿದೆಯೇನೊ ಎಂಬ ಅನುಮಾನ ಮತ್ತು ಆತಂಕದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಸಂಕಟ. ಮಂಡಲ್ ವರದಿಯ ಅನುಷ್ಠಾನ ಕಡೆಗೂ ಪ್ರಾರಂಭವಾದ ಸಂತೋಷದಲ್ಲೇ, ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಕೊಟ್ಟ ಸಾಂಕೇತಿಕ ನೇಮಕಾತಿ ಪತ್ರಕ್ಕೆ ಹಿಗ್ಗಿಹೀರೇಕಾಯಿ ಆಗಬೇಕಾದ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ನಾವು ನಿಂತಿದ್ದೇವಲ್ಲ ಎಂಬ ಸಂಕಟ. ಇದಕ್ಕಿಂತ ಇನ್ನೇನು ಹೇಳಲಿ? ಕೇಂದ್ರ ಸರ್ಕಾರದ ನೇಮಕಾತಿಗಳಲ್ಲಿ ಹಿಂದುಳಿದ ವರ್ಗಗಳಿಗೆ ಮೀಸಲಾತಿಯೇ ಇಲ್ಲದಿದ್ದಾಗ ಮಂಡಲ್ ವರದಿಯ ಅನುಷ್ಠಾನ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾಗಿ ಆಗುತ್ತಾ ಬಂದರೆ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಶೋಷಣೆಗೀಡಾದ ಸಮುದಾಯದಿಂದ ಬಂದ ಕೆಲವರಿಗಾದರೂ ಮುಖ್ಯಸ್ಥಾನಗಳು ಸಿಗಬಹುದು. ಕಡೇಪಕ್ಷ ಉದ್ಯೋಗಾವಕಾಶ ಹೆಚ್ಚಬಹುದು ಎಂಬ ಸಂತೋಷ ಖಂಡಿತ ಇದೆ. ಆದರೆ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ನ್ಯಾಯಕ್ಕೂ ಇಲ್ಲಿ ಬೆಟ್ಟಕಡಿದು ಇಲಿ ಹಿಡಿಯುವ ಕೆಲಸ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಕಂಡಾಗ, ಹಿಂದುಳಿದ ವರ್ಗಗಳ ಹಿಂದುಳಿದಿರುವಿಕೆಗೆ ವ್ಯಥೆಯಾಗುತ್ತದೆ.

ನಿಜ ಹೇಳಬೇಕಾದರೆ ಅತ್ಯಂತ ಅನಾಯಕತ್ವದ ಅರಾಜಕತೆ ಹಾಗೂ ಅಭದ್ರತೆಯ ವರ್ಗವೆಂದರೆ ಹಿಂದುಳಿದ ವರ್ಗವೆಂದು ಧಾರಾಳವಾಗಿ ಹೇಳಬಹುದು. ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರ

ಸಂಘಟನೆಗಿರುವ ಸೌಲಭ್ಯವೊಂದು ಹಿಂದುಳಿದ ವರ್ಗಗಳಿಗಿಲ್ಲ. ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರಲ್ಲಿ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯೇ ಸಂಘಟನೆಯ ಕೇಂದ್ರಶಕ್ತಿಯಾಗಬಲ್ಲದು. ಪ್ರಾಥಮಿಕ ಹಂತದಲ್ಲಾದರೂ ಒಳಪಂಗಡಗಳ ಪ್ರತ್ಯೇಕತಾ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಮರೆಸಬಲ್ಲದು. ಆದರೆ 'ಹಿಂದುಳಿದ ವರ್ಗ'ವೆನ್ನುವುದು ನೂರೆಂಟು ಜಾತಿಗಳ ನಂಟಿನಿಂದ ಮೂಡುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ. ಇಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಾ ಜಾತಿಗಳನ್ನು ಒಂದುಗೂಡಿಸುವ ಕೇಂದ್ರನೆಲೆ 'ಹಿಂದುಳಿದಿರುವಿಕೆ'ಯಾದರೂ ಹಿಂದುಳಿದಿರುವಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಸಮಾನತೆಯಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಸಮಾನತೆಗಾಗಿ ಹೂಡುವ ಒತ್ತಾಯದಲ್ಲೂ ಸಮಾನತೆ ಮೂಡುವುದು ಕಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ; ಹಿಂದುಳಿದ ವರ್ಗದಲ್ಲೇ ಶ್ರೇಣಿಗಳನ್ನು ಹುಡುಕಲು ಸಾಧ್ಯವಿರುವುದರಿಂದ ಒಳ ವೈರುಧ್ಯಗಳು ನಿಜಹೋರಾಟದ ತೀವ್ರತೆಯನ್ನು ತಣ್ಣಗಾಗಿಸುವ ಅಪಾಯವಿದೆ. ಸವಲತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಸಮಾನತೆ ಕಾಣುವ ಕಣ್ಣಪಟ್ಟಿಯ ನೋಟಕ್ಕೆ ಒಗ್ಗಿದ ಹಿಂದುಳಿದ ವರ್ಗವನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತಿರುವ ನಮ್ಮ ಸಂದರ್ಭದ ವೈರುಧ್ಯವನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ದಲಿತರ (ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರ) ಹೋರಾಟಕ್ಕೂ ಹಿಂದುಳಿದ ವರ್ಗಗಳ ಹೋರಾಟಕ್ಕೂ ಇಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಕಾಣಬಹುದು. ದಲಿತರಿಗೆ ಸಂವಿಧಾನ್ಮಕ ರಕ್ಷಣೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ವಿರುದ್ಧದ ಹೋರಾಟಕ್ಕೆ ಅಣಿಗೊಳಿಸುವಾಗ, ಸವಲತ್ತಿನ ಒತ್ತಾಯವೊಂದೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಸವಲತ್ತುಗಳಿಗಾಗಿ ಒತ್ತಾಯಿಸುತ್ತ ಬಂದರೂ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ತೀವ್ರತೆಯಿಂದಾಗಿ, ಇದು ತಾನಾಗಿಯೇ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ವಿರೋಧದ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಶತಮಾನದ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಲೇ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುವ ದಲಿತರ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯಲ್ಲಿ ಸಹಜವಾಗಿ ಮೂಡುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ತೀವ್ರತೆ, ವಿವಿಧ ಜಾತಿ ಸಮೂಹದ ಹಿಂದುಳಿದ ವರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ಮೂಡುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ದೊಡ್ಡಮೀನುಗಳೂ ಸಣ್ಣಮೀನುಗಳೂ ಒಟ್ಟಿಗೇ ಇರುವುದರಿಂದ ಪರಸ್ಪರ ಅಪನಂಬಿಕೆಯ ವಾತಾವರಣ ಮೂಡುವ ಅಪಾಯವಿದ್ದೇ ಇದೆ. ಅಧಿಕಾರ ಹಾಗೂ ಸವಲತ್ತುಗಳನ್ನು ನ್ಯಾಯವಾಗಿ ಕೇಳಬೇಕಾದಾಗಲೂ ಯಾರಿಗೆ ಎಷ್ಟು ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕವಾಗುತ್ತದೆ. ದಲಿತರಲ್ಲಿ ಒಳಪಂಗಡಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆ ಇದೆಯಾದರೂ ಅದು ಎಡಗೈ ಮತ್ತು ಬಲಗೈಗೆ ಮಾತ್ರ ಮೀಸಲಾಗಿದ್ದು ಬೂದಿಮುಚ್ಚಿದ ಕೆಂಡದಂತೆ ಒಳಗೆ ಬಿಸಿಯಾಗುತ್ತ, ಬೂದಿಯಾಗುತ್ತ, ಮತ್ತೆ ಹದಗೊಳ್ಳುತ್ತ ಹೋರಾಟವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತ ಬರುತ್ತಿದೆ.

ಇಂದು ದಲಿತರಂತೆ ಸಂಘಟಿತರಾಗಿ ಸಮಗ್ರ, ಸಮರ್ಥ ಹೋರಾಟವೊಂದನ್ನು ಕಟ್ಟುವುದು ಹಿಂದುಳಿದ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಇನ್ನೂ ಸಾಧ್ಯವಾಗದಿರುವುದರಿಂದಲೇ ಮಂಡಲ್ ವರದಿಯ ಅನುಷ್ಠಾನದ ಅಂಗವಾಗಿ ಒಬ್ಬರಿಗೆ ಕೆಲಸ ಸಿಕ್ಕಿದರೂ ಹಿಂದುಳಿದ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸಂಭ್ರಮವಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ ! ಮಂಡಲ್ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಮಾಜಿ ಪ್ರಧಾನಿ ವಿ.ಪಿ.ಸಿಂಗ್ ಅವರು ಲಂಡನ್ನಿನಲ್ಲೇ ಸಂಭ್ರಮಿಸಿ ಸ್ವದೇಶಕ್ಕೆ ಬಂದಕೂಡಲೇ ಪ್ರಥಮ ನೇಮಕಾತಿಯ ಅಭ್ಯರ್ಥಿಗೆ ಅಭಿನಂದನೆ ಸಲ್ಲಿಸುವುದಾಗಿ ಸಂದೇಶ ಕಳಿಸಿರುವಾಗ ಸಾಮಾನ್ಯ ಹಿಂದುಳಿದ ವರ್ಗದವರಿಗೆ ಸಂಭ್ರಮವಾಗುವುದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವೇ ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ಹಿಂದುಳಿದ

ವರ್ಗದವರ ಒಳಮನಸ್ಸು ಸಂಕಟವನ್ನುಳಿಸಿಕೊಂಡು ಸಂತೋಷಪಡುವುದಾದರೆ ಹೋರಾಟದ ಹುರುಪು ಉಳಿದೀತೆಂದು ನನ್ನ ಭಾವನೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ನಮ್ಮದು ಭ್ರಮೆ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಘರ್ಷವಾಗಬೇಕು. ಭ್ರಮೆ ಬಿತ್ತುವ ಭಾವಚಿತ್ರಗಳು ನಮ್ಮ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಮಂದಗೊಳಿಸಿ, ದರ್ಶನವನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶನ ಮಾತ್ರವಾಗಿಸುವ ಅಪಾಯವನ್ನು ಅರಿತಾಗ ಸಂತೋಷದ ಗೆರೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯ.

ಹಿಂದೆ ಒಂದು ಮಾತು ಹೇಳಿದೆ: ಹಿಂದುಳಿದ ವರ್ಗವೆಂದರೆ ಅನಾಯಕತ್ವ, ಅರಾಜಕತೆ ಹಾಗೂ ಅಭದ್ರತೆಯ ವರ್ಗ– ಎಂದು. ಈಗ ಇನ್ನೊಂದು ವಿಶೇಷಣವನ್ನು ಸೇರಿಸಬಹುದು: ಹಿಂದುಳಿದ ವರ್ಗ 'ಅನಾಥ' ವರ್ಗವೂ ಹೌದು. ನನ್ನ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಈಗ ವಿವರಿಸುತ್ತೇನೆ.

ನಮ್ಮ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಹಿಂದುಳಿದ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸಮರ್ಥ ನಾಯಕತ್ವ ದೊರಕಿಯೇ ಇಲ್ಲ. ಇದರರ್ಥ–ಹಿಂದುಳಿದ ವರ್ಗದ ನಾಯಕರು ಹುಟ್ಟಿಯೇ ಇಲ್ಲ, ಹೋರಾಟ ನಡೆಸಿಯೇ ಇಲ್ಲ ಎಂದಲ್ಲ. ಹಿಂದುಳಿದ ವರ್ಗದ ವಿವಿಧ ನೆಲೆಗಳಿಂದ ಪ್ರತಿಭಾನ್ವಿತ ನಾಯಕರು ಮುಂಚೂಣಿಗೆ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಎಲ್ಲ ಒಳನೆಲೆಗಳನ್ನು ಒಂದಾಗಿಸುವ ವಾತಾವರಣವೊಂದು ಮೂಡಿತೆ? ಮೂಡುವ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಮೂಡಿಸಿದರೂ ಅದು ಅಧಿಕಾರ ಹಂಚಿಕೆಯ ಹಂತದಲ್ಲೇ ನಿಂತಿದೆಯಲ್ಲವೆ? ದಲಿತರು ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನೇ ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾ ಸವಲತ್ತುಗಳನ್ನು ಕೇಳುವ ಹಕ್ಕನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹಿಂದುಳಿದ ವರ್ಗದವರು ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗದಿರುವುದಕ್ಕೆ ಇವರು ದಲಿತರಿಗಿಂತ ಮುಂದುವರೆದವರೆಂಬುದು ಒಂದು ಕಾರಣವಾದರೆ, ನೂರೆಂಟು ಜಾತಿಗಳ ಒಕ್ಕೂಟವೇ ಹಿಂದುಳಿದ ವರ್ಗವೆಂಬುದು ಇನ್ನೊಂದು ಕಾರಣ. ಇಂಥ ಒಕ್ಕೂಟವನ್ನು ಗಟ್ಟಿಗೊಳಿಸುವ ಪ್ರಬುದ್ಧಗೊಳಿಸುವ ನಾಯಕತ್ವ ಮೂಡಿಬಾರದೆ ಇರುವ ಸತ್ಯ ಮತ್ತೊಂದು ಕಾರಣ. ಹೀಗಾಗಿ ಹಿಂದುಳಿದ ವರ್ಗದ ಒಡಲಲ್ಲೇ ಇರುವ ಅರಾಜಕತ್ವ ಅಳಿಯುವ ಬದಲು ಅರಳತೊಡಗುತ್ತದೆ; ಅದರಲ್ಲೂ ಅರಿವಾಗದಂತೆ ಅರಳುವ ಈ ಅರಾಜಕತ್ವ ಅಭದ್ರನೆಲೆಯನ್ನೂ ನಿರ್ಮಿಸಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಕಡೆಗೆ ಇಡೀ ಹಿಂದುಳಿದ ವರ್ಗ ಅಪನಂಬಿಕೆಯಲ್ಲಿ ನರಳುತ್ತ ಅನಾಥವರ್ಗವಾಗುತ್ತದೆ. ಮುಳುಗುವವನಿಗೆ ಹುಲ್ಲುಕಡ್ಡಿ ಸಿಕ್ಕಿದರೂ ಸಂತೋಷಪಡುವಂತೆ, ಸೀತಾರಾಮ ಕೇಸರಿಯವರ ಕೈಯಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರಥಮ ಅಭ್ಯರ್ಥಿಯ ನೇಮಕಾತಿ ಆದೇಶವನ್ನು ಕಂಡು ಸಂಭ್ರಮಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಈ ಸಂಭ್ರಮಕ್ಕೆ ವಿ.ಪಿ. ಸಿಂಗ್ ಅವರ ರೋಮಾಂಚನವೂ ಸೇರಿ ಅಭ್ಯರ್ಥಿಗೆ ನೇಮಕಾತಿ ಆದೇಶ ಕೊಡುವ ಚಿತ್ರ ಪ್ರಕಟಗೊಂಡದ್ದು ಪ್ರಚಾರ ಪಡೆದದ್ದು ಪಾರ್ಲಿಮೆಂಟ್ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುವ ದಿನವೆಂಬುದನ್ನು ಮರೆಸಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಇದು ಕಾಕತಾಳೀಯವೆಂದು ನನಗನ್ನಿಸದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಸರ್ಕಾರಿ ಆಜ್ಞೆಯೊಂದನ್ನು

ಪತ್ರಿಕಾಗೋಷ್ಠಿಯಲ್ಲಿ ಅದೂ ರಜಾದಿನವಾದ ಭಾನುವಾರದಂದು ಕೊಡುವ ತುರ್ತು ಏನಿತ್ತು? ಪಾರ್ಲಿಮೆಂಟ್ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುವ ದಿನವೇ ಹಿಂದುಳಿದ ವರ್ಗವು ಪ್ರಚಾರದ 'ಬಲಿಪಶು'ವಾದದ್ದು ಇತಿಹಾಸದ ವಾಸ್ತವವೇ ಇರಬಹುದು.

ಇಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ಅಂಶವನ್ನೂ ಹೇಳಬೇಕು; ದಲಿತರಿಗೆ ಮೀಸಲಾತಿಯ ಹಕ್ಕು ಸಂವಿಧಾನಾತ್ಮಕವಾಗಿದ್ದುದರಿಂದ, ಅವರು ಸೂಕ್ತ ಅನುಷ್ಠಾನಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಒತ್ತಾಯಿಸಬೇಕಿತ್ತು. ಹಿಂದಿನ ಹೋರಾಟ ಮತ್ತು ವಿಧಾನಗಳು ಮುಂದಿನ ಹೋರಾಟಕ್ಕೆ ಅಣಿಯಾಗುವ ಹಂತಕ್ಕೆ ಅವರನ್ನು ಕರೆತಂದಿದ್ದವು. ಆದ್ದರಿಂದ ದಲಿತ ಹೋರಾಟಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದಲಾವಣೆಯ ವ್ಯಾಪಕ ಹೋರಾಟದ ಆಶಯವನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸತೊಡಗಿದವು. ಆದರೆ ಹಿಂದುಳಿದ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಮೀಸಲಾತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಸಂವಿಧಾನಾತ್ಮಕ ರಕ್ಷಣೆ ಇರಲಿಲ್ಲ. ದೇವರಾಜ ಅರಸು ಕಾಲದ ಕರ್ನಾಟಕದಂಥ ಕೆಲವು ರಾಜ್ಯಗಳನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿದರೆ, ಹಿಂದುಳಿದ ವರ್ಗದ ಮೀಸಲಾತಿ ಪ್ರಯತ್ನ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿಯೇ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಹಿಂದುಳಿದ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಮೊದಲು ಮೀಸಲಾತಿ ಸೌಲಭ್ಯದ ಕಡೆ ಗಮನ. ಅದೂ ಪೂರ್ಣಗೊಳ್ಳದ ಅಭದ್ರ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಸಮಗ್ರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದಲಾವಣೆಯ ಆಶಯಕ್ಕೆ ಅಣಿಯಾಗುವ ಸನ್ನಿವೇಶ ಈ ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಸಮಗ್ರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದಲಾವಣೆಯ ಒಂದು ಸಾಧನ ಮಾತ್ರವಾಗಿ ಮೀಸಲಾತಿಯ ಮಿತಿಯನ್ನು ತಿಳಿಯಪಡಿಸುವ ಪ್ರಬುದ್ಧ ನಾಯಕತ್ವವೂ ರೂಪುಗೊಂಡಿಲ್ಲ. ಬಿಡಿ ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಸಮಗ್ರ ಹೋರಾಟವೂ ಹುಟ್ಟಿಲ್ಲ. ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಟ್ಟು ಹಿಂದುಳಿದ ವರ್ಗವನ್ನು ನಾವು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಹಿಂದುಳಿದ ವರ್ಗವೂ ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲೇ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಆಗ ತನ್ನ 'ಹೋರಾಟ'ದ ಮಿತಿಗಳು ಮನವರಿಕೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಹಿಂದುಳಿದ ವರ್ಗದ ಹೋರಾಟಕ್ಕೆ ವರದಿಗಳ ಅನುಷ್ಠಾನಕ್ಕಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಒತ್ತಾಯಿಸುವ ಮಿತಿ ಒದಗಿದೆ. ಇನ್ನೂ ಒಂದು ಹೆಜ್ಜೆ ಮುಂದೆ ಹೋಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಈಗ ಲಭ್ಯವಾಗುತ್ತಿರುವ ಸವಲತ್ತುಗಳು ಹೋರಾಟದ ಫಲವೆನ್ನುವುದಕ್ಕಿಂತ ಅಧಿಕಾರ ನೆಲೆಯಿಂದ ಒದಗಿಸಿದ ಅವಕಾಶಗಳು. ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ದೇವರಾಜ ಅರಸರು ಹಿಂದುಳಿದ ವರ್ಗದ ತೀವ್ರ ಹೋರಾಟವಿಲ್ಲದೆಯೂ ಹಾವನೂರು ವರದಿಯನ್ನು ಅನುಷ್ಠಾನಕ್ಕೆ ತಂದು ಅವಕಾಶಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸಿದರು. ವಿ.ಪಿ.ಸಿಂಗ್ ಅವರು ಶಕ್ತಿರಾಜಕೀಯದ ಫಲವಾಗಿ, ದೇವಿಲಾಲ್ ವಿರುದ್ಧದ ಶಕ್ತಿ ಸಂಚಯದ ಉಪಾಯವಾಗಿ ಮಂಡಲ್ ವರದಿಯ ಅನುಷ್ಠಾನವನ್ನು ಮೊದಲು ಘೋಷಿಸಿ, ಆಮೇಲೆ ಅದಕ್ಕೆ ಬದ್ಧವಾಗುತ್ತ ಬಂದರು.

ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಹಿಂದುಳಿದ ವರ್ಗದವರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವರದಿಗಳು ಈ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ವರವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತಿವೆ; ಕಾಡಿಸುತ್ತಿವೆ. ಆದರೆ ಒಂದು ಮಾತು ನೆನಪಿರಬೇಕು: ಹಿಂದುಳಿದ

ವರ್ಗಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವರದಿಗಳು 'ಹೋರಾಟ'ದ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಸಾಂತ್ವನ ಸತ್ಯಗಳು. ಹಿಂದುಳಿದ ವರ್ಗವು ಈ ಸಾಂತ್ವನ ಸತ್ಯಗಳನ್ನೇ ಅಂತಿಮ ಸತ್ಯಗಳೆಂದು ಭ್ರಮಿಸಿ ವರದಿಗಳ ಅನುಷ್ಠಾನಕ್ಕೆ ಜೀವವನ್ನು ಒತ್ತೆಯಿಡುವ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಮುಟ್ಟುತ್ತಿರುವುದು ಆತಂಕಕಾರಿಯಾಗಿದೆ. ವರದಿಗಳಾಚೆಗೆ ಒಂದು ಹೋರಾಟವಿದೆಯೆಂಬ ಸತ್ಯ, ವರದಿಗಳ ವಿವಾದದಲ್ಲಿ, ಆಸೆ–ನಿರಾಸೆಗಳಲ್ಲಿ, ಹೂತುಹೋಗುತ್ತಿದೆ.

ಹೀಗೆ, ವರದಿಗಳಲ್ಲಿ ಉಸಿರಾಡುತ್ತಿರುವ ಹಿಂದುಳಿದ ವರ್ಗ ಅಲ್ಲೇ ಅಂತ್ಯವಾಗಬಾರದು. ಇದು ನನ್ನಂಥವರ ಅಭೀಪ್ಸೆ.

೬–೩–೧೯೯೪

ವೀರಪ್ಪನ್ ಎಲ್ಲಿದ್ದಾನೆ?

ವೀರಪ್ಪನ್ ಈಗ ರಾಷ್ಟ್ರಪ್ರಸಿದ್ಧಿ ಪಡೆದ ಕಾಡುಗಳ್ಳ. ಕಾಡುಗಳ ನಡುವೆ ಊರುಗಳು ಹುಟ್ಟಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರ ಸಂಭವಿಸುತ್ತ ಬಂದಂತೆ ಕಾಡು ನಿಗೂಢವೂ ದುರ್ಗಮವೂ ಆದ ಒಂದು ಕಷ್ಟಕೇಂದ್ರವಾಯಿತು. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೊದಲ ಮಾದರಿ 'ಕಾಡು'. ಇಲ್ಲಿದ್ದ ಸಸ್ಯರಾಶಿಯಾಗಲಿ, ಬೆಟ್ಟಗುಡ್ಡಗಳಾಗಲಿ ಪಟ್ಟಭದ್ರ ಪಾಳೇಪಟ್ಟುಗಳಾಗಿಲ್ಲದ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಸಮಾನತೆಯ ಆಧಾರದಲ್ಲಿ ಬದುಕು ಪ್ರಾರಂಭವಾದದ್ದು ಈ ಕಾಡಿನಲ್ಲೇ. ಮೇಲು ಕೀಳುಗಳ ಕಲ್ಪನೆಯಿಲ್ಲದ ಖಾಸಗಿ ಆಸ್ತಿಯ ಮಾಲಿಕತ್ವವನ್ನು ಊಹಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗದ ಸಹಜ ಸಮತಾವಾದಿ ನೆಲೆಯ ಕಾಡು, ಮುಂದೆ ಮನುಷ್ಯರಿಂದ ಬೇರ್ಪಟ್ಟು ಊರಿಗೆ ಎದುರುಬದರಾಯಿತು. ಊರು ಒಲ್ಲದ ಒಕ್ಕಲು ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ಹಾವಾಗಿ, ಹೂವಾಗಿ, ಆನೆಯಾಗಿ ವಿವಿಧ ರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ವಿಜೃಂಭಿಸತೊಡಗಿತು. ಊರಿನ ಗಾಳಿಯ ಲಯ ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ಕಿಚ್ಚಾಯಿತು; ಊರಿನ ಮಾತು ಕಾಡಿಗೆ ಮಚ್ಚಾಯಿತು. ಕಾಡಿನ ಸಂಕೇತ ಸದೃಶ್ಯ ಸಸ್ಯಗಳು ಮಾತ್ರ ಊರಲ್ಲಿ ಒಕ್ಕಲುತನ ಮಾಡತೊಡಗಿದವು. ವಯ್ಯಾರದಿಂದ ನಗತೊಡಗಿದವು. ಕತ್ತಲಲ್ಲಿ ಕದ್ದು ಹಿತ್ತಲಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದವು. ಹೊಲದ ನಡುವೆ ಬುಡಬೇರುಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಸಾಕ್ಷಿಪ್ರಜ್ಞೆಯಾದವು. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಊರು ಊರೇ ಆಯಿತು; ಕಾಡು ಕಾಡೇ ಆಯಿತು. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರದಲ್ಲಿ ಸಂಭವಿಸಿದ ಪ್ರಮುಖ ವರ್ಗೀಕರಣಕ್ಕೆ ಉತ್ತಮ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿ ನಿಂತ ಕಾಡು ಮತ್ತು ಊರುಗಳ ಒಡಲಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವ ಸದ್ದು-ಸಂವೇದನೆಗಳೇ ಬೇರೆಯಾದವು. ತನ್ನ ಸ್ವಾಭಾವಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ, ಕಾಡು 'ಮದ'ಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರೆ ಊರು 'ಹದ'ಗೊಳ್ಳತೊಡಗಿತು. ಆರಾಮವಾಗಿ ಹರಟುವ ಊರಲ್ಲಿ, ಒರಟುತನವೇ ಕಾಡೆನಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ಕಾಡುತನ ಮತ್ತು ಒರಟುತನವನ್ನು ಸಮೀಕರಿಸುತ್ತ, ಮೀರುತ್ತ ಹೋಗುವ ಊರಲ್ಲಿ ಹೊಂದಿಕೆಯಾಗದ ವೀರಪ್ಪನ್‌ಗಳು ದೈಹಿಕವಾಗಿ ಕಾಡು ಹೊಕ್ಕರು. ಆದರೆ ಮಾನಸಿಕವಾಗಿ ಊರಲ್ಲೂ ಉಳಿದರು.

ಆದರೆ ಕಾಡು ಸೇರಿ ಕಳ್ಳನಾದ ಮೂರ್ತ ವೀರಪ್ಪನ್ ಮಾತ್ರ ಊರಿನವರ ಬೇಟೆಗೆ ಗುರಿಯಾದ; ಊರಿನೊಳಗೆ ಕಂಡೂ ಕಾಣದಂತೆ ಅಂತರ್ಗತವಾದ ಅಮೂರ್ತ ವೀರಪ್ಪನ್ ಒಳಗೇ ಬೆಳೆಯುವ ಬೆಲೆವೆಣ್ಣಾದ; ಆಕರ್ಷಿಸುತ್ತ, ಆವರಿಸುತ್ತ, ಶೀಘ್ರ ಫಲಕೊಡುವ ಪೂಜಾರಿಯಾದ; ಪುಢಾರಿಯಾದ, ತನ್ನ ಮೂರ್ತ

ರೂಪದೊಂದಿಗೆ ಕದ್ದು ಮುಚ್ಚಿ ಮಾತಾಡಿ, ಸರಸ ಸಲ್ಲಾಪ ನಡೆಸಿ, ಕುತ್ತಿಗೆಗೆ ಬರುವ ವೇಳೆಗೆ ಕೋವಿಗಳನ್ನು ಹೊರತೆಗೆದು ಪೋಲೀಸರ ಕೈಗೆ ಕೊಟ್ಟ; ಅಮೂರ್ತ ವೀರಪ್ಪನ್‌ಗಳನ್ನು ಅನಾವರಣಗೊಳಿಸಿಬಿಡುವ ಆತಂಕದಲ್ಲಿ ಮೂರ್ತ ವೀರಪ್ಪನ್ ಮೇಲೆ ಸಮರ ಸಾರಿದ, ಮೂರ್ತ ಮತ್ತು ಅಮೂರ್ತ ವೀರಪ್ಪನ್‌ಗಳ ಹಾವಳಿಯಲ್ಲಿ 'ಕರ್ತವ್ಯದ ಕರೆ'ಗೆ ಮುಂದಾದ 'ಕೋವಿ ಮಾನವರು' ಕಾಲನ ಕರೆಗೆ ಓಗೊಟ್ಟರು.

ಕಾಡಿನ ಕತ್ತಲಲ್ಲೂ ಕೆಂಪಾಗಿ ಕಾಣುವ ನೆತ್ತರ ಕಲೆಗಳೊಂದಿಗೆ ಮಾತನಾಡುತ್ತ ಹೋದಂತೆ, ಈ ಮೂರ್ತ ಮತ್ತು ಅಮೂರ್ತ ವೀರಪ್ಪನ್‌ಗಳ ಕತೆ, ಹದ್ದಾಗಿ ಹಾರುವ ವ್ಯಥೆಯಾಗಿ ಅಪ್ಪಳಿಸುತ್ತದೆ. ವ್ಯಥೆಯಲ್ಲಿ ಉರಿಯಾಗಿ ಉಕ್ಕುವ ವಿವರಗಳಲ್ಲಿ ಪುರಾಣ ಅನಾವರಣಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ; ಚರಿತ್ರೆ ಚಿತ್ರ ಬಿಡಿಸುತ್ತದೆ; ಐತಿಹ್ಯಗಳು ಔಚಿತ್ಯ ಪಡೆಯುತ್ತವೆ. ಲೋಕದ ಹುಟ್ಟಿನ ಸುತ್ತ ಕಟ್ಟಿದ ವಿಜ್ಞಾನದ ಕಟ್ಟು ಬಿಚ್ಚಿಕೊಳ್ಳುತ್ತ ಹೋದಂತೆ ವೀರಪ್ಪನ್ ಒಂದು ಇತಿಹಾಸವೇ ಆಗಿಬಿಡುತ್ತಾನೆ. ಮೂರ್ತ–ಅಮೂರ್ತಗಳ ಪಗಡೆಯಾಟದ ಪುರಾಣವಾಗುತ್ತಾನೆ. ಕಾಡುಗಳ್ಳನಾದ ವಾಸ್ತವಕ್ಕೆ ಐತಿಹ್ಯಗಳ ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನೇ ಒದಗಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಅಂದರೆ, 'ವೀರಪ್ಪನ್' ಹುಟ್ಟು ನೆನ್ನೆಯದಲ್ಲ. ನಿಗೂಢಗಳ ನಡುವೆ ಸಿಡಿಯುತ್ತ ಭಯಗೊಳಿಸುತ್ತ, ಬಂದ ಈತ ಈಗ ಕಾಡುಗಳ್ಳನಾಗಿದ್ದಾನೆ; ಆನೆಯ ದಂತಕ್ಕೆ ವೈಧವ್ಯವಾಗಿ, ಯೌವನಕ್ಕೆ ವೃದ್ಧಾಪ್ಯವಾಗಿ, ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕುರುಡಾಗಿ, ಕಿವಿಗೆ ಕಿವುಡಾಗಿ ಕಾಡಿಸುತ್ತಲೇ ಇರುವ ಈತ ಯಾವತ್ತು ತಾನೆ ಇರಲಿಲ್ಲ? ಎಲ್ಲಿ ತಾನೆ ಇರಲಿಲ್ಲ?

ಭೂಮಿಯೊಂದಿಗೇ ಬೆಳೆದು ಬಂದ ವಿವಿಧ ರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಇಂದಿನ ಕಾಡುಗಳ್ಳ ದಂತಚೋರ ವೀರಪ್ಪನ್ ಸಹ ಒಬ್ಬನಾಗಿರುವುದರಿಂದಲೇ ಆತ ಕಂಸನಂತೆ ಕತೆಯಾಗುತ್ತಿದ್ದಾನೆ; ಭಸ್ಮಾಸುರನಂತೆ ಬಲವಾಗುತ್ತಿದ್ದಾನೆ, ಜರಾಸಂಧನಂತೆ ಜೀವ ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ. ಕಂಸನಿಗಾಗಲಿ, ಭಸ್ಮಾಸುರನಿಗಾಗಲಿ, ಜರಾಸಂಧನಿಗಾಗಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟ ಶಕ್ತಿ ಲಭ್ಯವಾದದ್ದು ದೇವಾನುದೇವತೆಗಳ ಅನುಗ್ರಹದಿಂದ ತಾನೆ? ವೀರಪ್ಪನ್‌ಗಳು ಬೆಳೆಯುವುದು, ಬಲಗೊಳ್ಳುವುದು ಅನುಗ್ರಹದಿಂದಲೇ; ಅನುಗ್ರಹಿಸುತ್ತ ಬಂದವರಿಗೇ ದುರಾಗ್ರಹ ತೋರುವ ತಾಕತ್ತು ಬಂದಾಗ ವೀರಪ್ಪನ್‌ಗಳು ವಿರೋಧಿಗಳಾಗುತ್ತಾರೆ; ಪ್ರತಿಮಾರೂಪದ ಪುರಾಣ ಪಾತ್ರಗಳಿಗಿಂತ ಎದುರಿಗೆ ಸವಾಲಾದ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ನಿಲ್ಲುವ ಇಂಥವರು ಒಬ್ಬ ಕೃಷ್ಣ ಒಬ್ಬಳು ಮೋಹಿನಿ ಮತ್ತು ಭೀಮನಿಂದ ಸಾವಪ್ಪುವವರಲ್ಲ; ಸಾವಪ್ಪುವುದಿರಲಿ ಕಣ್ಣೆದುರು ನಿಲ್ಲುವವರಲ್ಲ. ಜರಾಸಂಧನಾಗಿದ್ದರೂ ಭೀಮನಂತೆ, ಭಸ್ಮಾಸುರನಾಗಿದ್ದರೂ ಮೋಹಿನಿಯಂತೆ, ಕಂಸನಾಗಿದ್ದರೂ ಕೃಷ್ಣನಂತೆ ಕಾಣುವ ಕಣ್ಕಟ್ಟು ಕಲಿತ ಇವರು ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿ ಉಳಿಯುವುದರಲ್ಲಿ ನಿಸ್ಸೀಮರು. ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರ ಹುಡುಕುತ್ತ ಹೋದವರ ನೆತ್ತರಲ್ಲೇ ಚಿತ್ತಾರ ಬರೆದು ಕಳಿಸುವ ಕ್ರೂರಿಗಳು.

ಕ್ರೌರ್ಯದ ಮಾತು ಬಂದಾಗ ಅಮೂರ್ತ ವೀರಪ್ಪನ್‌ಗಳ ಪಾತ್ರವೂ ಅಸಾಧಾರಣವಾದದ್ದು. ಮೂರ್ತ ವೀರಪ್ಪನ್‌ಗಳೂ ನೆತ್ತರಲಿ ಚಿತ್ತಾರ ಬಿಡಿಸಿ ನಗುವವರು; ಅಮೂರ್ತ ವೀರಪ್ಪನ್‌ಗಳು ಚಿತ್ತದಲ್ಲೇ ಹುತ್ತ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಸರ್ಪಶೂರರು! ಕಂಡವರ ಕಣ್ಣು ಚನ್ನಾಗಿದ್ದರೆ (ಹುಣ್ಣಾಗುವಂತೆ ಮಾಡುವವರೆಗೆ ಇವರು ನಿದ್ರೆ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ.) ಕಿವಿ ಚನ್ನಾಗಿದ್ದರೆ ಹುತ್ತದ ಕೋವಿಗೆ ಬಲಿಮಾಡದೆ ಮರಳುವುದಿಲ್ಲ. ಅನ್ಯರ ಅಭ್ಯುದಯಕ್ಕೆ ನರಳುವುದನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇಂಥ ವೀರಪ್ಪನ್‌ಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳದ ಸ್ಥಳಗಳಿಲ್ಲ; ಆವರಿಸಿಕೊಳ್ಳದ ವಸ್ತುಗಳಿಲ್ಲ. ಕಂಡಕಂಡ ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಹಾವಾಗುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಹೂವಂತೆ ನಟಿಸುತ್ತಾರೆ, ಹದ್ದಾಗಿ ಬಡಿಯುತ್ತಾರೆ; ಆದರೆ ಮೊದ್ದುಮುಖದ ರಕ್ಷಣೆ ಪಡೆಯುತ್ತಾರೆ. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ ಅಕ್ಷರ ಹಾದರ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ವಿಧಾನಸೌಧದಲ್ಲಿ ವಿಜೃಂಭಿಸುತ್ತಾರೆ. ಪಾರ್ಲಿಮೆಂಟಿನಲ್ಲಿ ಪಟ್ಟ ಹತ್ತುತ್ತಾರೆ. ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ದೂರ-ದರ್ಶನವೂ ಆಕಾಶವಾಣಿಯೂ ಆಗಿ ಅಹಂಕರಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಇನ್ನೊಂದು ವೀರಪ್ಪನ್ ವರ್ಗವಿದೆ. ಸುಳ್ಳನ್ನು ಸುಂದರವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತ ಸತ್ಯವೆಂಬ ಭ್ರಮೆ ಮೂಡಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಚಾಡಿಯ ರಾಡಿಯನ್ನೇ ಕೋಡಿ ಹರಿಸುವುದು ಈ ವರ್ಗದ ಅಭ್ಯಾಸ. ಸತ್ಯಕ್ಕೆ ಸುಳ್ಳಿನ ಸಮಾಧಿ ಕಟ್ಟುವ, ಸಂತೋಷಕ್ಕೆ ಸಾವು ತರುವ ಇವರು 'ಪರಹಿಂಸಾ ಪ್ರಸನ್ನವದನ ವೀರರು'. ಪರರಿಗೆ ಮಾನಸಿಕ ಹಿಂಸೆ ಕೊಟ್ಟು ತಾವು ಪ್ರಸನ್ನವದನರಾಗಿ ವೀರರಂತೆ ಓಡಾಡುವ ಇವರು ಮಾಡುವ ಮಾನಹಾನಿ ಕಾಡುಗಳ್ಳ ವೀರಪ್ಪನ್ ಮಾಡುವ ಜೀವಹಾನಿಯಷ್ಟೇ ಗಂಭೀರವಾದುದು. ಬೇರೆಯವರ ಹೆಸರು ಹಸಿರಾಗುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಕಂಡಕೂಡಲೇ ರಾತ್ರಿಯೆಲ್ಲ ನಿದ್ರೆಗೆಟ್ಟು ಸೂರ್ಯೋದಯದೊಂದಿಗೆ ಸುಳ್ಳು ಹರಡುತ್ತ ಹೋಗುವ ಇಂಥವರಿಗೆ ಅಸಹನೆಯೇ ಸ್ಥಾಯೀಗುಣ. ತಮ್ಮ ಸುತ್ತ ಸ್ನೇಹಿತರು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, ಯಾರ ಜೊತೆಯೂ ಸ್ನೇಹಬಳಗ ಇರಬಾರದು; ತಮಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಬೇರೆ ಯಾರನ್ನೂ ಮೆಚ್ಚಬಾರದು; ತಮಗಿಂತ ಒಳ್ಳೆಯ ಕೆಲಸ ಮಾಡಬಾರದು; ಇಂಥ 'ಅಪರಾಧ'ಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದೇ ಆದರೆ ಅವರಿಗೆ ಮಾನಸಿಕ ಹಿಂಸೆಯ 'ಜೀವಾವಧಿ ಶಿಕ್ಷೆ'ಯೇ ಗತಿ. ಕಾಡುಗಳ್ಳ ವೀರಪ್ಪನ್ ನೇರ 'ಮರಣದಂಡನೆ'ಯನ್ನು ವಿಧಿಸಿದರೆ, ಇಂಥವರು 'ಜೀವಾವಧಿ ಶಿಕ್ಷೆ' ವಿಧಿಸಲು ಇಚ್ಛಿಸುತ್ತಾರೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ತಮ್ಮ ಜೀವಾವಧಿಯುದ್ದಕ್ಕೂ ನೋಡುತ್ತ ಪ್ರಸನ್ನಗೊಳ್ಳಬೇಕಲ್ಲ ! ಇನ್ನೊಂದು ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು; ಕಾಡುಗಳ್ಳ ವೀರಪ್ಪನ್ ನಮ್ಮ ನಿಮ್ಮ ಎದುರಿಗೆ ಇರುತ್ತಾನೆ; ಇವರು ಬೆನ್ನ ಹಿಂದೆ ಇರುತ್ತಾರೆ.

ಹೀಗೆ, ವೀರಪ್ಪನ್ ಮುಂದೆ ಮತ್ತು ಹಿಂದೆ ಇರುವುದಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ. ಅಕ್ಕಪಕ್ಕಗಳಲ್ಲೂ ಇರಬಹುದು. ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ನಮ್ಮೊಳಗೇ ಅಮೂರ್ತವಾಗಿ ಇರಬಹುದು. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಬೆನ್ನಹಿಂದಿನ ವೀರಪ್ಪನ್‌ಗಳೆಲ್ಲ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅಮೂರ್ತವೇ ಆಗಿರುತ್ತಾರೆ. ನಮ್ಮೊಳಗಿನ ವೀರಪ್ಪನ್, ನಮ್ಮನ್ನು ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಅಥವಾ ಬೆನ್ನಹಿಂದೆ ಮೂರ್ತೀಕರಿಸುವ ಒಳಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ.

ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ನಿಲ್ಲುವ ವೀರಪ್ಪನ್ ಭೌತಿಕ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಕದಿಯುತ್ತಾನೆ. ಭೌತಿಕ ಹಲ್ಲೆ ನಡೆಸುತ್ತಾನೆ; ಕೊಲ್ಲುತ್ತಾನೆ; ಈತನಿಗೆ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಗುರಿಯಾದರೆ ಬೆನ್ನ ಹಿಂದಿನ ವೀರಪ್ಪನ್‌ಗಳಿಗೆ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಗಳು ಗುರಿಯಾಗುತ್ತವೆ. ನಮ್ಮೊಳಗಿನ ವೀರಪ್ಪನ್ ನಮ್ಮ ಒಳವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಆತ್ಮಹತ್ಯಾ ಪ್ರೇರಕನಾಗಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ. ನಾವು ಇದಕ್ಕೆ ಬಲಿಯಾದರೆ ಮೂರ್ತ ಅಥವಾ ಅಮೂರ್ತ ವೀರಪ್ಪನ್‌ಗಳ ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿ ಬಿಡುತ್ತೇವೆ. 'ವೀರಪ್ಪನ್ ಪ್ರಜ್ಞೆ'ಯ ಪ್ರಾಬಲ್ಯ ಎಷ್ಟು ಅಪಾಯಕಾರಿಯೆಂಬುದು ಇದರಿಂದ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ನಾವು, ಒಮ್ಮೆ ವೀರಪ್ಪನ್ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಪಾಲುದಾರರಾಗಿ ಬಿಟ್ಟರೆ ಸಾಕು, ಆತ್ಮರತಿಯ ಅಪಾಯವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ತಾವು ಹೇಳಿದ್ದೇ ಪರಮ ಸತ್ಯ; ತಾವು ಕಂಡಿದ್ದೇ ಅಂತಿಮ ನೋಟ; ತಮ್ಮ ಮಾತೆಂದರೆ ಸುಗ್ರೀವಾಜ್ಞೆ, ತಮ್ಮ ಜಾತಿಯೇ ಜೀವರಾಶಿಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಶ್ರೇಷ್ಠ ತನ್ನ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯ ಸಿಂಹಾಸನದ ಮುಂದೆ ಮಂಡಿಯೂರಿದ ಮಂದಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಮಾನ್ಯತೆ. ಇಂಥ ಆತ್ಮರತಿಯ ಅತಿರೇಕಗಳು ಮಾತನ್ನು ಮಲಿನಗೊಳಿಸುತ್ತವೆ. ಮನಸ್ಸಲ್ಲಿ ಕೊಳಕು ತುಂಬುತ್ತವೆ. ತಾನಿಲ್ಲದೆ ತನುವೂ ಇಲ್ಲ, ಜನವೂ ಇಲ್ಲ ಎಂಬ ಭ್ರಮೆಯಲ್ಲಿ ಬೀಗುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಜನರು ತಮ್ಮದೇ ನಿರ್ಣಯಗಳಿಗೆ ಬರಲು ಇತಿಹಾಸದುದ್ದಕ್ಕೂ ಹೋರಾಟ ಮಾಡುತ್ತ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ಇಷ್ಟಾದರೂ ಮೂರ್ತ ವೀರಪ್ಪನ್‌ನಂತೆ ಅಮೂರ್ತ ವೀರಪ್ಪನ್‌ಗಳು ಯಾವಾಗ ಯಾವ ರೂಪದಲ್ಲಿ 'ಕಾಡು'ತ್ತಾರೆಂದು ಖಚಿತಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗದಂತೆ ಅದೃಶ್ಯ ಕತ್ತಿ ಝಳಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸೀದಾ ಕರುಳಿಗೆ ಕೈ ಹಾಕುತ್ತಾರೆ.

ಕಾಡುಗಳ್ಳ ವೀರಪ್ಪನ್‌ಗೂ ಕರುಳಗಳ್ಳ ವೀರಪ್ಪನ್‌ಗಳಿಗೂ ಒಂದು ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಕಾಡುಗಳ್ಳ ತನ್ನ ಕ್ರೌರ್ಯವನ್ನು ಮುಚ್ಚಿಡುವ ಬಡಬಗ್ಗರ ಕರುಳು ಗೆಲ್ಲಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತ ಕರುಣಾಮಯಿಯ ಮುಖ–ವಾಡ ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ. ಹಣಕಾಸು ಹಂಚಿ ಹೀರೊ ಆಗಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಬಂದೂಕಿನಿಂದ ಬಾಯಿಮುಚ್ಚಿಸುತ್ತಾನೆ. ನಮ್ಮ ದೇಶದ ಬಡತನ ಎಂಥ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ನಮ್ಮನ್ನು ತಳ್ಳಿದೆಯೆಂದರೆ ಕಾಡುಗಳ್ಳ ವೀರಪ್ಪನ್ ಎಲ್ಲಿದ್ದಾನೆಂಬ ಸುಳಿವು ಕೊಡದೆ ಗುಟ್ಟಿನ ಬೆಟ್ಟ ನಿರ್ಮಿಸುವ ಬಡಬಗ್ಗರ ತಂಡವೇ ಇದೆ. ನಮ್ಮ ಬಡತನ, ಕಾಡುಗಳ್ಳನ ಕೊಡುಗೈತನ ಮತ್ತು ಅದೇ ಕೈಯಲ್ಲಿರುವ ಬಂದೂಕ– ಇವುಗಳಿಗೆ ಅಕ್ಕರೆಯಿಂದಲೊ ಆತಂಕದಿಂದಲೊ ತಮ್ಮ ಕರುಳನ್ನು ಗೆಲ್ಲುವ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಆತನಿಗೆ ಒದಗಿಸುವುದು ಎಂಥ ವಿಪರ್ಯಾಸ. ಹೀಗಾಗಿ ಮೂರ್ತಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಡುಗಳ್ಳನಾದ ವೀರಪ್ಪನ್ ಅಮೂರ್ತ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಕರುಳುಗಳ್ಳನೂ ಆಗುತ್ತಾನೆ.

ಆದರೆ ನಮ್ಮ– ನಿಮ್ಮೊಳಗಿನ ವೀರಪ್ಪನ್‌ಗೆ 'ಕರುಳಗಳ್ಳ'ನಾಗುವುದು ಮಾತ್ರ ಸಾಧ್ಯ. ಅನ್ಯರ ಮಾನಗಳ್ಳನಾಗುತ್ತ ತನ್ನ ಕರುಳನ್ನು ತಾನೇ ಕಳ್ಳತನ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ವಿಪರ್ಯಾಸ ಈತನದಾಗಿದೆ.

ಭೂಮಿ ಹುಟ್ಟಿದಾಗಿನಿಂದ ಮೂರ್ತಾಮೂರ್ತಗಳ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತ ಬಂದ ವೀರಪ್ಪನ್ ಎಲ್ಲಿದ್ದಾನೆಂದು ಹುಡುಕುತ್ತ ನೀವು ಕಂಡಿರಾ ನೀವು ಕಂಡಿರಾ ಎಂದು ಕೇಳುವ ಇಂದಿನ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಕಡೇ ಪಕ್ಷ ಕಾಡುಗಳ್ಳ ವೀರಪ್ಪನ್ ನಮ್ಮ ಕೈಗೆ ಸಿಕ್ಕುತ್ತಾನೆಯೆ? ಅಥವಾ ಮತ್ತಷ್ಟು ನಿಗೂಢವಾಗುತ್ತಾ ತಾನೂ ಅಮೂರ್ತವಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತಾನೆಯೇ? ಇಷ್ಟಂತೂ ನಿಜ; ನಮ್ಮೊಳಗಿನ ಕರುಳುಗಳ್ಳ ವೀರಪ್ಪನ್ ವಿರುದ್ಧ ಒಳಹೋರಾಟ ಕಟ್ಟುವುದು ನಮ್ಮ ಕೈಯಲ್ಲಿದೆ. ಈ ಎಚ್ಚರವಾದರೂ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಉಳಿಯಲಿ; ಕಾಡುಗಳ್ಳ ವೀರಪ್ಪನ್ ಬೇಗ ಸಿಗಲಿ.

೨೬-೬-೧೯೯೪

ಎಲ್ಲಾ ಜನರ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ....

ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವವೆಂದ ಮೇಲೆ ಜನಗಳ ಪಾತ್ರವೇ ಅಪಾರವಾದುದು. ಜನಗಳ ತೊಡಗುವಿಕೆಯಿಂದಲೇ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ಸಾರ್ಥಕತೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ಅಬ್ರಾಹಂ ಲಿಂಕನ್ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ 'ಜನರಿಂದ ಜನರಿಗೋಸ್ಕರ ರಚಿತವಾದ ಜನಗಳ ಸರ್ಕಾರ' ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದು. ಅಂದರೆ ಸರ್ಕಾರವೇ ಜನರಾಗುವ, ಜನರೇ ಸರ್ಕಾರವಾಗುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೇ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ. ಇದು ಬೆಟ್ಟದಂಥ ಆದರ್ಶವೆಂಬುದು ನಿಜವಾದರೂ, ಇಂಥ ಆಶಯವನ್ನು ಸಾಕಾರಗೊಳಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ಪ್ರಥಮ ಹೆಜ್ಜೆಗಳಾಗುತ್ತವೆ.

ನಮ್ಮ ದೇಶದ ದುರಂತವೆಂದರೆ ಸರ್ಕಾರವೇ ಬೇರೆ, ಜನರೇ ಬೇರೆ ಎಂಬ ಭಾವನೆ ಬಲಿಯುವಂತೆ, ಜನರು 'ಬಲಿ'ಯಾಗುವಂತೆ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆ. ಇಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲರೂ ಜನರ ಬಗ್ಗೆಯೇ ಮಾತನಾಡುತ್ತಾರಾದರೂ ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸರ್ಕಾರವು ಜನರ ಭಾಗವಾಗುವುದು ಕಡಿಮೆ; ಜನರ ಆಶೋತ್ತರಗಳ ಸಾರಥ್ಯ ವಹಿಸುವ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತೆ ಕಡಿಮೆ; ಕಡೆಗೆ ಜನರ ನೆನಪೇ ಕಡಿಮೆ. ಅದರೆ ಎಲ್ಲ ನಡೆಯುವುದು ಜನರ ಹೆಸರಿನಲ್ಲೇ.

ಸರ್ಕಾರ ಮತ್ತು ಜನತೆಯ ನಡುವೆ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿರುವ ಅಂತರ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಒಂದು ಅಣಕಿನ ಮಾದರಿಯನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತಿದೆ. ಚುನಾವಣೆಯು ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಒಂದು ಪ್ರಧಾನ ಅಂಗವಷ್ಟೇ ಹೊರತು ಅದೇ ಪೂರ್ಣ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವವಲ್ಲ ಎಂಬ ಅರಿವು ಮೂಡುವವರೆಗೆ ಈ ದೇಶದ ಚಿಂತನಶೀಲತೆಗೂ ಗರ ಬಡಿದಿರುತ್ತದೆಯೆಂದೇ ನನ್ನ ಭಾವನೆ. ಚುನಾವಣೆಯಲ್ಲಿ ಜನರು ತಮ್ಮ ಹಕ್ಕನ್ನು ಚಲಾಯಿಸುತ್ತಾರೆ; ತಮ್ಮ ಪರವಾಗಿ ತಮ್ಮ ಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳಿಗೆ ಅಧಿಕಾರ ನಡೆಸುವ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಜನರೇ ಪ್ರಭುಗಳಾಗಿ ಆಡಳಿತ ನಡೆಸುತ್ತಾರೆ– ಇದೆಲ್ಲ ಕಾಗದದ ಮೇಲೆ ತುಂಬಾ ಚೆನ್ನಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ದೇಶದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನತೆ ಅಬಾಧಿತವಾಗಿ ತನ್ನ ಮತದಾನದ ಹಕ್ಕನ್ನು ಚಲಾಯಿಸುವ 'ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ'ವನ್ನು ಪಡೆದಿದ್ದಾರೆಯೇ? ನಮ್ಮ ಹಳ್ಳಿಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕ–ಆರ್ಥಿಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಪಡೆದು ಸಾಮಾನ್ಯಜನರು ಬಾಹ್ಯ ನಿಯಂತ್ರಣವಿಲ್ಲದೆ ಹಕ್ಕನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವ ಸನ್ನಿವೇಶ ಇದೆಯೆ? ಹೊಟ್ಟೆಬಟ್ಟೆಗಾಗಿ ಹಗಲಿರುಳು ಪರಿತಪಿಸುವ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಿರುವಾಗ ಚುನಾವಣೆಯ ಮೌಲಿಕತೆ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಬೇರೂರಿ ಬೆಳೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವೆ? ಕಡೆಗೆ 'ಯಾರು ಬಂದರೂ ರಾಗಿ ಬೀಸೋದು ತಪ್ಪೋದಿಲ್ಲ' ಎಂದು ನಿಟ್ಟುಸಿರು ಬಿಡುವ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರು

ನಮ್ಮ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೇ ಸವಾಲಾಗುವ ಅಸಹಾಯಕ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ತಲುಪುತ್ತಿಲ್ಲವೆ ? ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ಬಗ್ಗೆ ಬೇಕೆಂದಾಗ ಭಾಷಣ ಬಿಗಿದು ಸರಿಯಾದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಒಂಟಿ ಸನ್ನಿ ಹಿಡಿದವರಂತೆ ಆಡುವ ಬುದ್ಧಿವಂತ ಸಿನಿಕರು ಈ ಸಮಾಜದ ಸ್ವಾಸ್ಥ್ಯಕ್ಕೇ ಧಕ್ಕೆ ತರುತ್ತಿಲ್ಲವೆ? ಇಂಥ ಹತ್ತಾರು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರ ಹುಡುಕುತ್ತಲೇ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವವು ಬಲಗೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ; ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಜನಪ್ರಭುತ್ವವಾಗಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಆದರೆ ಇಂದು ಓಟು ಪಡೆದು 'ಸರ್ಕಾರ'ವಾಗುವ ಪಕ್ಷ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳು ಆಳುವ ವರ್ಗದ ಆಶಯಕ್ಕೆ ಹತ್ತಿರವಾಗಿ ಜನರಿಂದ ದೂರವಾಗುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಸರ್ಕಾರದಲ್ಲಿ ಪಾಲ್ಗೊಳ್ಳದ ಪಕ್ಷ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳೂ ಇದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಭಿನ್ನವಾಗಿ ವರ್ತಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ. ಎರಡೂ ಕಡೆ ಕೆಲವು ಆರೋಗ್ಯಕರ ಅಪವಾದಗಳು ಇರಬಹುದಾದರೂ ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಜನರು ನಂಬಿಕೆ ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವಂಥ ವಾತಾವರಣ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದೆ. ಇಂಥ ವಾತಾವರಣವು ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ಬೇರುಗಳನ್ನು ಸಡಿಲಿಸುತ್ತದೆ. ಅಥವಾ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ಬೇರುಗಳು ಬಲಗೊಳ್ಳುವ ಸನ್ನಿವೇಶವೇ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಇಷ್ಟಾದರೂ ಇಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲವೂ ಜನರ ಹೆಸರಿನಲ್ಲೇ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಚುನಾವಣೆ ನಡೆಯುವುದೇ ಜನರ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ. ಸರ್ಕಾರ ರಚಿತವಾಗುವುದು ಜನರ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ; ದರಬಾರು ನಡೆಸುವುದು ಜನರ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ; ಕೋಟ್ಯಾಂತರ ಖರ್ಚಾಗುವುದು ಜನರ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ. ವಿರೋಧಪಕ್ಷಗಳು ಜೋರು ಮಾಡುವುದು ಜನರ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ. ಕಡೆಗೆ ದುಡ್ಡು ಹೊಡೆಯುವುದೂ ಜನರ ಹೆಸರಿನಲ್ಲೇ.

ಜನರು ಲಂಚ ಕೊಡದಿದ್ದರೆ ನಾವೆಲ್ಲಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಜನರ ಮೇಲೆ ಹಾಕುವ ಲಂಚಕೋರರು, ಜನರು ಸರಿಯಾದವರಿಗೆ ಓಟು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದರೆ ಈ ಸ್ಥಿತಿ ಬರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲವೆಂದು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಓಟು ಮಾಡದ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು, ಜನರಿಗೆ 'ಸೌಲಭ್ಯ' ಒದಗಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ತಮ್ಮ ಸೌಲಭ್ಯಗಳನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪರೋಪಜೀವಿಗಳು– ಹೀಗೆ ಎಲ್ಲರೂ ಬೊಟ್ಟುಮಾಡಿ ತೋರಿಸುವುದು ಜನಗಳನ್ನು.

ನಿಜ; 'ಜನ' ಎನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದಲ್ಲಿ ತುಂಬಾ ಪ್ರಧಾನವಾದದ್ದು; ಪವಿತ್ರವಾದದ್ದು. ಆದರೆ 'ಜನ' ಎಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಪಾವಿತ್ರ್ಯವನ್ನು ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ನಾಶಮಾಡಲು ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನೇ ಒಂದು ಸಾಧನ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಜನವಿರೋಧಿ ಶಕ್ತಿಗಳು ವಿಜೃಂಭಿಸುತ್ತಿರುವುದೇ ಒಂದು ವಿಪರ್ಯಾಸ; ಒಂದು ದುರಂತ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಯಾವ ಸಮುದಾಯವನ್ನು ನಾವು 'ಜನ' ಎಂದು ಗುರುತಿಸುತ್ತೇವೆಯೊ ಆ 'ಜನರು' ಸಮಾನತೆಯ, ಸಾಮರಸ್ಯದ ಬದುಕನ್ನು ನಡೆಸುವಂತೆ ಮಾಡುವ ಒಂದು ಸಾಧನವೇ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ. ಈ ಅರಿವಿನ ಆಧಾರದಲ್ಲಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ಸಮಾನತೆಯ ಅನುಭವವನ್ನು ಜನರಿಗೆ ತಂದುಕೊಡುವುದೇ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ಮುಖ್ಯಗುರಿ. ಆದರೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಜನಮುಖೀ

ಆಶಯಗಳು ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಸರಿದು ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಚುನಾವಣೆಯೊಂದೇ ಆಳತೊಡಗಿದೆ: ಚುನಾವಣೆಯನ್ನು ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವವು ಆಳುತ್ತಿಲ್ಲ. ಯಾವ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದಲ್ಲಿ ಚುನಾವಣೆಯೊಂದೇ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಆಳತೊಡಗುತ್ತದೆಯೊ ಅಂತಹ ಕಡೆ ಜನಗಳ ಹೆಸರು ವಿಜೃಂಭಿಸುತ್ತದೆ; ಆದರೆ ಜನ ಸಂವೇದನೆ ಸಾಯುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ದೇಶದ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದಲ್ಲಿ ಆಗುತ್ತಿರುವುದು ಇದೇ.

ಚುನಾವಣೆ ಬಂದಕೂಡಲೇ ದೇಶದ ಸಕಲಾಂಗಗಳೂ ಶ್ರೀಮಂತವಾಗಿ ವಿಜೃಂಭಿಸತೊಡಗುತ್ತವೆ. ಜನರಲ್ಲಿ ಜ್ವರ ಮೂಡಿಸುತ್ತವೆ; ಸಮೂಹ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಬದಲು ಸಮೂಹ ಸನ್ನಿ ಹಿಡಿಸಿ ಸಮಯಸಾಧಕತನವನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತ ನಾನು ಚುನಾವಣೆಯನ್ನೇ ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ; ವಿರೋಧಿಸಬಾರದು. ಆದರೆ ಚುನಾವಣೆಯೊಂದೇ ಆದಿ ಮತ್ತು ಅಂತ್ಯ ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯು ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಜನಗಳಿಗೆ ಮಾಡುವ ಒಂದು ವಂಚನೆ ಮತ್ತು ಜನರ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೆ ಮಾಡುವ ಒಂದು ಅನ್ಯಾಯ.

ನಮ್ಮ ಬುದ್ಧಿವಂತರು ಎಷ್ಟು ಸೊಗಸಾಗಿ ತಮ್ಮ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಾರೆಂದರೆ ಕೆಟ್ಟ ಸರ್ಕಾರ ಬಂದಾಗ ಅದಕ್ಕೆ ಜನರೇ ಕಾರಣ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಅಕಸ್ಮಾತ್ತಾಗಿ ಸರ್ಕಾರದಿಂದ ಒಳ್ಳೆಯ ಕೆಲಸಗಳು ನಡೆದಾಗ ತಮಗೆ ಇಷ್ಟವಾದ ಸರ್ಕಾರಿ ಧುರೀಣರನ್ನು ಹೊಗಳುತ್ತಾರೆ. ಒಮ್ಮೆ ಈ ದೇಶಕ್ಕೆ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವವೇ ಸರಿಯಲ್ಲ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ, ಇನ್ನೊಮ್ಮೆ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವವೇ ಆದರ್ಶವೆಂದೂ ಎರಡೇ ಪಕ್ಷಗಳ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ಬೇಕೆಂದು ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ; ಸ್ವಲ್ಪ ಸಿಟ್ಟು ಬಂದರೆ ಮಿಲಿಟರಿ ಆಡಳಿತ ಬರಬೇಕೆಂದು ಬಾಗಿಲು ಮುಚ್ಚಿ ಭಾಷಣ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಇಂಥ ಬುದ್ಧಿವಂತರಿಂದ ಬೇರೆಯೇ ಆಗಿ ಬದುಕುತ್ತಿರುವ ಸಾಮಾನ್ಯಜನರು ಬೆವರಿನಲ್ಲಿ ಬಾಳಿನ ಭಾಷ್ಯ ಬರೆಯುತ್ತ ಭವಿಷ್ಯವನ್ನು ಕನಸುತ್ತಾರೆ. ಕಡೇಪಕ್ಷ, ಕನಸುಗಳನ್ನು ಜೀವಂತವಾಗಿಡದ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವವೆನ್ನಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಅರ್ಹವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಚಿಗುರುವ ಕನಸುಗಳನ್ನು ಚಿವುಟಿ ಹಾಕುತ್ತಿದ್ದರೂ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಹುಟ್ಟುವ ಒತ್ತಾಸೆಯೇ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಉಳಿಸಬಲ್ಲದು. ಜನರ ಕನಸುಗಳನ್ನು ಸಾಕಾರಗೊಳಿಸುವ ಮೂಲಕ ಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಸಮೀಪಿಸಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಅನುಭವವನ್ನು ತಂದುಕೊಡುವುದೇ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವವಾಗಬಲ್ಲದು.

ಹೀಗೆ ನಿಜವಾದ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ಜನಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳ ಪಾತ್ರ ದೊಡ್ಡದು. ಎಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಇವರಲ್ಲಿ ಜನಸಂವೇದನೆ ಸಾಕಾರಗೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲವೊ ಅಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ದುರುಪಯೋಗವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. 'ಜನರು ಬಯಸುವವರೆಗೆ ಅಧಿಕಾರದಲ್ಲಿರುತ್ತೇವೆ. ಬೇಡವೆಂದ ಕೂಡಲೇ ಹೋಗುತ್ತೇವೆ' ಎಂದು ದೊಡ್ಡದಾಗಿ ಘೋಷಿಸುತ್ತಾರೆ. 'ಜನರಿಗಾಗಿ ನಾವು ಜಗಳವಾಡುತ್ತಿದ್ದೇವೆ' ಎಂದು ತಮ್ಮ ಸಂಸದೀಯ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳನ್ನು ಆಗೊಮ್ಮೆ ಈಗೊಮ್ಮೆ ಉಗ್ರಗೊಳಿಸುತ್ತಾರೆ. 'ಜನರ ಹಣ ವ್ಯಯಮಾಡುತ್ತ ನಾವು ಸುಮ್ಮನೆ

ಜಗಳಗಂಟಿತನ ತೋರಬಾರದು' ಎಂದು ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಮಾತಾಡುತ್ತಾರೆ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಬೇಕು-ಬೇಡಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಜನರನ್ನೇ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ.

ತಂತಮ್ಮ ಬೇಕು –ಬೇಡಗಳಿಗೆ ಜನರನ್ನೇ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಕೇವಲ ರಾಜಕೀಯ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕೆ ಸೀಮಿತಗೊಂಡಿಲ್ಲ. ಸಾಹಿತ್ಯ, ಸಿನಿಮಾ ಮುಂತಾದ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಿಗೂ ಇದು ಆವರಿಸಿದೆ. ಅಗ್ಗದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಮಾರುಕಟ್ಟೆಗೆ ಬಿಟ್ಟು ಅಭಿರುಚಿಯನ್ನು ಹಾಳುಮಾಡುವ ಕೆಲಸ ಅವ್ಯಾಹತವಾಗಿ ಸಾಗುತ್ತಿದೆ. ಜನರ ಸುಪ್ತಕಾಮನೆಗಳ ಪ್ರಚೋದನೆಗೆಂದೇ ಅವತರಿಸುವ 'ಪುಸ್ತಕಗಳು' ಸಾಕಷ್ಟು ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿವೆ. ಇನ್ನು ಸಿನಿಮಾಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚು ವಿವರಿಸುವ ಅಗತ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಸೆಕ್ಸ್ ಮತ್ತು ಹಿಂಸೆಗಳ ಅತಿರೇಕದಿಂದ ವಿಜೃಂಭಿಸುವ ಸಿನಿಮಾಗಳ ಸಂಖ್ಯೆ ಹೆಚ್ಚುತ್ತಿದೆ. ಈ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡಿದರೆ ಕೂಡಲೇ ಸಿಗುವ ಉತ್ತರ – 'ಜನರು ಬಯಸುತ್ತಾರೆ. ನಾವು ಕೊಡುತ್ತೇವೆ. ಜನರು ಬಯಸಿದ್ದನ್ನು ಕೊಡುವುದು ತಪ್ಪೆ?'

ಉತ್ತರದ ಮೂಲಕವೇ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಮುಂದೊಡ್ಡುವ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯ ಮಂದಿ ಕೊನೆಗೆ ಬಲಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಜನರನ್ನೇ. ತಮ್ಮ ಎಲ್ಲ ಕೆಲಸಗಳಿಗೂ ಜನರತ್ತಲೇ ಇವರು ಬೊಟ್ಟುಮಾಡಿ ತೋರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಬಿಟ್ಟಿ ಸಿಕ್ಕಿದವರೆಂದರೆ 'ಜನರು'. ಜನರ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಪುಢಾರಿಗಳೂ ಬದುಕಬಯಸುತ್ತಾರೆ; ಇವರೂ ಬದುಕು ಬಯಸುತ್ತಾರೆ. ಪುಢಾರಿಗಳಿಗೆ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವವೂ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಅಗ್ಗದ ಸಿನಿಮಾ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯದವರಿಗೆ ಸದಭಿರುಚಿಯೂ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು ಲಾಭಕೋರತನ ಮಾತ್ರ.

ಇಷ್ಟು ಹೇಳಿದ ಮೇಲೆ, ಜನಗಳ ಪಾತ್ರದ ಬಗ್ಗೆ ಎಚ್ಚರದ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಲೇಬೇಕು. ಜನರು ಬಯಸಿದಂತೆ ಸರ್ಕಾರವಿರತ್ತದೆಯೆಂಬ ಹೇಳಿಕೆಯಾಗಲಿ, ಜನ ಬಯಸಿದ್ದನ್ನು ನಾವು ಕೊಡುತ್ತೇವೆಂದು ಹೇಳುವ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯ ಮಾತಾಗಲಿ, ನೂರಕ್ಕೆ ನೂರು ಸುಳ್ಳೆಂದು ಸಾರುವಂತಿಲ್ಲ. ನಾವು ಇವರಿಂದ ಒಂದು ಹೊಣೆಯನ್ನು ಬಯಸುವುದು ಜನರ ಒಳಿತಿಗಾಗಿ ; ಆರೋಗ್ಯಕರ ಸಮಾಜಕ್ಕಾಗಿ. ಈ ಸಮಾಜದ ಮುಖ್ಯಭಾಗವಾದ ಜನರದ್ದೂ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯಿರುತ್ತದೆ. ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲಗೆಳೆಯುವಂತಹ ಅಭಿರುಚಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಹಕ್ಕು, ಹೋರಾಟ ಮತ್ತು ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆಗಳನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಭಾಗವಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕ ಪ್ರಯತ್ನದಿಂದ ಜನ ಸಂವೇದನೆಯ ಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳನ್ನು ಬಿತ್ತಬೇಕು; ಬೆಳೆಯಬೇಕು.

ಆಗ ಜನರ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ವಂಚನೆಗೆ ಒಂದು ಕಡಿವಾಣ ಹಾಕಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ.

೨೫-೯-೧೯೯೪

ಜೈಲ್‌ಸಿಂಗ್ ನೆನಪಿನಲ್ಲಿ......

ದಿನಾಂಕ ೨೫-೧೨-೯೪ರಂದು ನಿಧನರಾದ ಜೈಲ್‌ಸಿಂಗ್ ಅವರು ನಮ್ಮ ದೇಶ ಕಂಡ ಅಪರೂಪದ ಅಧ್ಯಕ್ಷರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬರು. ಆದರೆ ಸಕ್ರಿಯ ರಾಜಕೀಯದಿಂದ ಮೇಲೇರುತ್ತ ಇಂದಿರಾಗಾಂಧಿಯವರ ಕೃಪೆಯಿಂದ ರಾಷ್ಟ್ರಾಧ್ಯಕ್ಷರಾದರೆಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಇವರ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಕೆಲವು ಮುಖ್ಯ ಸಂಗತಿಗಳಿಗೆ 'ಮಾಧ್ಯಮಗಳ ಮಹತ್ವ' ಲಭ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಕೃತಜ್ಞತೆಯ ಭಾರದಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧಿಕ ವಿವೇಚನೆಯನ್ನು ಒತ್ತಟ್ಟಿಗಿಟ್ಟು ಭಾವೋನ್ಮಾದಕ್ಕೆ ತುತ್ತಾದ ಜೈಲ್‌ಸಿಂಗ್ 'ಇಂದಿರಾ ಅವರು ಕಸಗುಡಿಸಲು ಹೇಳಿದರೂ ನಾನು ಸಿದ್ಧ' ಎಂದದ್ದು ಅದ್ಭುತ ಪ್ರಚಾರ ಪಡೆಯಿತು. ಇದೇ ರೀತಿ ಬರೂವ ಎಂಬ ಕವಿ-ರಾಜಕಾರಣಿ 'ಇಂದಿರಾ ಎಂದರೆ ಇಂಡಿಯಾ, ಇಂಡಿಯಾ ಎಂದರೆ ಇಂದಿರಾ' ಎಂದು ಪೂಸಿ ಹೊಡೆದದ್ದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಯಿತು. ಬರೂವ ಮಾಡಿದ ಬಾಯಿಗೆ ಅವರಲ್ಲಿದ್ದ 'ಕವಿ' ಬಲಿಯಾಗಿಬಿಟ್ಟ. ಮಾಧ್ಯಮಗಳು ವಿಜೃಂಭಿಸಿದ ವಿಷಯಗಳೇ ಜನಾಭಿಪ್ರಾಯದ ರೂಪ ಪಡೆದು ಇವರ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ವಿರೂಪಗೊಳಿಸಿದವು. ಜೈಲ್ ಸಿಂಗ್ ಅವರ ವಿಷಯದಲ್ಲೂ ಅಷ್ಟೆ. ಕಸುಗುಡಿಸುವ ಜೈಲ್‌ಸಿಂಗ್ ಪ್ರಸಿದ್ಧನಾದಷ್ಟು, ಗ್ಯಾನಿಯಾದ ಜೈಲ್‌ಸಿಂಗ್ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಇದೆಲ್ಲ ಸ್ವಯಂಕೃತಾಪರಾಧವೆಂಬುದು ನಿಜವಾದರೂ, ಅದರಾಚೆಗಿನ ಸತ್ಯವನ್ನು ಶೋಧಿಸುವುದು ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಇತರೆ ಮುಖಗಳನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸುವುದು ಅಕ್ಷರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸೌಜನ್ಯವಾಗಬೇಕಿತ್ತು. ಈ ಇಬ್ಬರು ರಾಜಕಾರಣಿಗಳ ಹೊಣೆಗೇಡಿ ಹೇಳಿಕೆಗಳ ಸದ್ಗುಣ ಅಕ್ಷರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅವಿಭಾಜ್ಯ ಅಂಗವಾಗಿಬಿಟ್ಟರೆ, ಅವರಿಗಿಂತ ಇದು ಹೇಗೆ ಭಿನ್ನವಾದೀತು? ಶಕ್ತಿರಾಜಕೀಯದ ನಡುವೆ ನೀರುಪಾಲಾಗುವ ಸಂವೇದನಾಶೀಲಗುಣಕ್ಕೆ ಈ ಇಬ್ಬರ ಹೇಳಿಕೆಗಳು ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಬಹುದೆಂದು ಯೋಚಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ. ಅಲಭ್ಯ ಅವಕಾಶಗಳು ಹತ್ತಿರಕ್ಕೆ, ತೀರಾ ಹತ್ತಿರಕ್ಕೆ ಬಂದು ಅಪ್ಪಿಕೊಂಡಾಗ ನಮ್ಮ ಹಳ್ಳಿಮೂಲ ರಾಜಕಾರಣಿಗಳಿಗೆ ಆಗುವ ದಿಗ್ಭ್ರಮೆ ಮತ್ತು ಮೂಡುವ ವಿಧೇಯತೆಗಳಿಗೆ ಈ ಇಬ್ಬರ ಹೇಳಿಕೆಗಳು ಪುರಾವೆಯೆಂಬ ಸಾಮಾಜಿಕ - ಆರ್ಥಿಕ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯೂ ಸಾಧ್ಯ. ಆದರೆ ಈ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ರಿಯಾಯಿತಿಗಳಾಗಬಾರದು. ಅದರಂತೆ ಮಾಧ್ಯಮಗಳ ಅರೆಬೆಂದ ತೀರ್ಮಾನಗಳಿಗೂ ರಿಯಾಯಿತಿಯಿರಬಾರದು.

ಇಷ್ಟೆಲ್ಲ ಬರೆಯಲು ಕಾರಣವಿದೆ. ಗ್ಯಾನಿ ಜೈಲ್‌ಸಿಂಗ್ ಅವರ ದೌರ್ಬಲ್ಯಗಳು ಏನೇ ಇರಲಿ; ಇವರು ದುರ್ಬಲ ದೇಶಾಧ್ಯಕ್ಷರಂತೂ ಆಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಸಕ್ರಿಯ ರಾಜಕಾರಣಿಯ ಏರಿಳಿತಗಳು, ವ್ಯಕ್ತಿ ಸಂಬಂಧಗಳು ಮತ್ತು ಸಿಖ್ ಧರ್ಮನಿಷ್ಠೆಗಳು ಇವರ ಅವಿಭಾಜ್ಯ ಭಾಗವಾಗಿದ್ದಾಗಲೂ ದೇಶಾಧ್ಯಕ್ಷನ ದೃಷ್ಟಿ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧ

ಮತ್ತು ಸರ್ವಧರ್ಮ ಪ್ರೀತಿಗಳಿಗೆ ಚ್ಯುತಿ ಇರಲಿಲ್ಲ. 'ಮಣ್ಣಿನ ಮನೆಯಿಂದ ರಾಷ್ಟ್ರಪತಿ ಭವನಕ್ಕೆ' ಬಂದ ಈ ರಾಜಕಾರಣಿ ತನ್ನ ಮಿತಿಗಳನ್ನು ಮೀರಿದ್ದೂ ಘನಗಂಭಿರ ಮುಖವಾಡದ ಮೂಲಕವಲ್ಲ; ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ಸಹಜ ನಡವಳಿಕೆಯ ಮೂಲಕ. ತನ್ನ ಮಿತಿಗಳ ಮಧ್ಯೆಯೂ ಈ ವ್ಯಕ್ತಿ (ರಾಷ್ಟ್ರಾಧ್ಯಕ್ಷನಾಗಿ) ನನ್ನಂಥವರಿಗೆ ಇಷ್ಟವಾಗಲು ಕಾರಣವಾಗಿರುವುದಕ್ಕೆ ಸಹಜ ನಡವಳಿಕೆಯ ನೆಲೆಗಳು ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. 'ಮಣ್ಣಿನ ಮನೆ'ಯಿಂದ ಮೇಲೆದ್ದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಭವವೂ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ, ಮೆಟ್ರಿಕ್ಯುಲೇಷನ್ ಹಂತದವರೆಗೆ ಓದಿದ, ಸರಿಯಾಗಿ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಬಾರದ ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬ ಈ ದೇಶದ ಅಧ್ಯಕ್ಷನಾಗಿ ಸ್ಥಾನಗೌರವವನ್ನು ಗಾಳಿಗೆ ತೂರಲಿಲ್ಲವೆಂಬ ಸಮಾಧಾನ ನಿಜಕ್ಕೂ ಸಾಮಾಜಿಕವಾದದ್ದು. ಆ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಮಹತ್ವದ್ದು. ಮತ್ತೊಂದು ಮುಖ್ಯ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ಜೈಲ್‌ಸಿಂಗ್ ಅವರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರಿಗೆ ರಾಷ್ಟ್ರಪತಿ ಭವನದ ಬಾಗಿಲು ತೆರೆದಷ್ಟು ಬೇರೆ ಯಾರ ಕಾಲದಲ್ಲೂ ತೆರೆದಿರಲಿಲ್ಲ. ಜನಸಮುದಾಯದ ಸಂಪರ್ಕವಿಲ್ಲದೆ ಚಿನ್ನದ ಪಂಜರದಲ್ಲಿ ಪಕ್ಷಿಯಾಗಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗದೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಜನರನ್ನು ಭೇಟಿಯಾಗುತ್ತ ಸ್ವಲ್ಪವಾದರೂ ಸಹಜ ಸ್ವಭಾವದಲ್ಲಿರಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ ಜೈಲ್‌ಸಿಂಗರನ್ನು ಅವರು ಅಧ್ಯಕ್ಷರಾಗಿದ್ದಾಗಲೇ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಪಾಕ್ಷಿಕ ಪತ್ರಿಕೆಯೊಂದು 'ಜನತೆಯ ಅಧ್ಯಕ್ಷ' (ಪೀಪಲ್ಸ್ ಪ್ರೆಸಿಡೆಂಟ್) ಎಂದು ಕರೆಯಿತು. ಹೀಗೆ ಕರೆದದ್ದೂ ಒಂದು ಅಪರೂಪದ ಘಟನೆಯೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು.

ನಾನು ಓದಿದ ಒಂದು ಘಟನೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದರೆ ಜೈಲ್‌ಸಿಂಗರ ಮತ್ತೊಂದು ಮುಖ್ಯಮುಖದ ಅರಿವಾಗುತ್ತದೆ. ಒಮ್ಮೆ ಜೈಲ್‌ಸಿಂಗರು ದೇವಸ್ಥಾನವೊಂದಕ್ಕೆ ಭೇಟಿ ಕೊಡಬೇಕಾಯಿತು. ಇದಕ್ಕೆ ಒಪ್ಪಿದ ಜೈಲ್‌ಸಿಂಗರಿಗೆ ಅನಂತರ ಗೊತ್ತಾಯಿತು – ಈ ದೇವಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರಾದಿಯಾಗಿ ಕೆಳವರ್ಗದ ಜನಾಂಗಗಳಿಗೆ ಪ್ರವೇಶಾವಕಾಶವಿಲ್ಲ ಎಂದು. ಆಗ ಇವರು ತಮ್ಮ ದೃಢನಿರ್ಧಾರವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದರು. 'ಜನಸಾಮಾನ್ಯ ಕೆಳಜಾತಿ – ವರ್ಗದವರಿಗೆ ಪ್ರವೇಶಾವಕಾಶವಿಲ್ಲದ ದೇವಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ನಾನು ಬರುವುದಿಲ್ಲ'.

ಜೈಲ್‌ಸಿಂಗರು ರಾಷ್ಟ್ರಾಧ್ಯಕ್ಷರಾಗಿ ಈ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದರೆಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಇದು ನನಗೆ ನೆನಪಿರುವಂತೆ ತೀರಾ ಸಣ್ಣಸುದ್ದಿಯಾಗಿ ಪ್ರಕಟವಾಯಿತು. ಅದೆಷ್ಟು ಸಣ್ಣಸುದ್ದಿಯೆಂದರೆ ಹುಡುಕದೆ ಅದನ್ನು ಓದಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಮಾಧ್ಯಮಗಳು ಜೈಲ್‌ಸಿಂಗರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮುಖಗಳನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾಗಿಸಿಕೊಂಡು ನೋಡಿದ್ದರೆ ಬೇರೊಂದು ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಮಾಧ್ಯಮದ ಮತ್ತು ಹತ್ತಿರದ ಎಲ್ಲ ಜಾತಿ–ವರ್ಗದ ಜನಗಳೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ ದೃಷ್ಟಿಲೋನಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗುತ್ತಿರುವುದು ವಿಷಾದದ ಸಂಗತಿ. ಇಂಥ ಸನ್ನಿವೇಶದಿಂದ ನಮ್ಮ ನಡುವಿನ ಅನೇಕ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಬರೀ ವಿಕೃತ ಚಿತ್ರಗಳು ಸಿಕ್ಕುತ್ತವೆ. ನನ್ನ ಈ ಮಾತು ಸಾರ್ವಕಾಲಿಕವಲ್ಲ; ಸರ್ವಮಾನ್ಯವೂ ಅಲ್ಲ. ಆದರೆ ಸತ್ಯದೂರವಂತೂ ಅಲ್ಲ.

ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರಾದಿಯಾಗಿ ಕೆಳಜಾತಿ – ವರ್ಗಗಳಿಗೆ ಪ್ರವೇಶವಿಲ್ಲದ ದೇವಾಲಯಕ್ಕೆ ಹೋಗದೆ ಧೀಮಂತ ನಿಲುವು ತಳೆದ ಜೈಲ್‌ಸಿಂಗ್ ಮೂಲತಃ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ವಿರೋಧಿಯಲ್ಲ. ಹೆಚ್ಚೆಂದರೆ ಸುಧಾರಣೆಗಳನ್ನು ಸಂವೇದನೆಯಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲ ಅಂತಃಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳವರು. ಇವರ ಒಂದು ದಿಟ್ಟ ನಿಲುವು ಅತಿಮಹತ್ವವೆಂದು ನನ್ನಂಥವರಿಗೆ ಅನ್ನಿಸುವುದು ನಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸುಧಾರಣೆಗಳ ಮಿತಿಗೆ ಒಡ್ಡಿದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವೂ ಹೌದು.

ಇದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇಂದಿರಾಗಾಂಧಿಯವರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಒಂದು ಘಟನೆ ನೆನಪಿಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಪುರಿಯ ಜಗನ್ನಾಥನ ದೇವಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಇಂದಿರಾಗಾಂಧಿಯವರನ್ನು ಬಿಡುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಪುರಿಯ ಜಗದ್ಗುರುಗಳು ಅಪ್ಪಣೆ ಕೊಡಿಸಿದ್ದರು. ಇಂದಿರಾ ಗಾಂಧಿಯವರು ಅನ್ಯಧರ್ಮೀಯನನ್ನು ವಿವಾಹವಾಗಿದ್ದರಿಂದ ಅಪ್ಪಟ ಹಿಂದೂವಲ್ಲವೆಂದೂ ಆ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಜಗನ್ನಾಥ ದೇವಾಲಯಕ್ಕೆ ಪ್ರವೇಶವಿಲ್ಲವೆಂದೂ ತಿಳಿಸಲಾಗಿತ್ತು. ಉಕ್ಕಿನ ಮಹಿಳೆ ಇಂದಿರಾ ಗಾಂಧಿಯವರು ಇದನ್ನು ಪ್ರತಿಭಟಿಸಲಿಲ್ಲ. ಮೌನ ವಹಿಸಿದರು. ಈ 'ಮೌನ'ದ ಇತಿಹಾಸ ಎಷ್ಟು ಕ್ರೂರವಾದುದು! ರೂಪಾ ಕನ್ವರ್ ಎಂಬ ಮಹಿಳೆ ಸಹಗಮನ ಮಾಡಿಕೊಂಡಾಗ ರಾಜೀವ ಗಾಂಧಿಯವರು ಒಂದು ತಿಂಗಳು ಮೌನವಹಿಸಿದರು. ವಿ.ಪಿ. ಸಿಂಗರಾದಿಯಾಗಿ ಪ್ರಮುಖ ರಾಜಕಾರಣಿಗಳು ಈ ವಿಷಯ ತಮ್ಮದಲ್ಲವೆಂಬಂತೆ ಕೆಲಕಾಲ ವರ್ತಿಸಿ ಮೌನ ತಳೆದರು. ಹೀಗೆ ಮೌನದಲ್ಲಿ ಮಣ್ಣಾಗುವ ಮಾನವೀಯತೆಯ ದುರಂತವನ್ನು ನಮ್ಮ ಚರಿತ್ರೆ ದಾಖಲಿಸುತ್ತ ಬಂದಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ 'ಮೌನ'ವನ್ನು ಮುರಿಯುವ ಒಂದು ಮಾನವೀಯ ಮಾತು ಸಹ ಇಲ್ಲಿ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂಭವವಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತದೆ.

ಬಾಬು ಜಗಜೀವನರಾಂ ಅವರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಒಂದು ಘಟನೆಯೂ ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪಾಗುತ್ತದೆ. ಜಗಜೀವನರಾಂ ಅವರನ್ನು ಕಾಶಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಪೂರ್ಣಾನಂದರ ವಿಗ್ರಹದ ಅನಾವರಣಕ್ಕೆ ಆಹ್ವಾನಿಸಲಾಗಿತ್ತು. ಅನಾವರಣದ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮವನ್ನು ಮುಗಿಸಿ ಜಗಜೀವನರಾಂ ಅವರು ದೆಹಲಿಯತ್ತ ಹೊರಟದ್ದೇ ತಡ, ವಿಗ್ರಹವನ್ನು ತೊಳೆದು 'ಶುದ್ಧ' ಮಾಡಲಾಯಿತು. ಅಧಿಕಾರ ಬಲಕ್ಕೆ 'ಗೌರವ' ತೋರಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ದಲಿತ ಪ್ರೀತಿಯ ತೋರಿಕೆಗೆ ಜಗಜೀವನರಾಮರನ್ನು ಆಹ್ವಾನಿಸಿ ಆನಂತರ ಹೀಗೆ ಅವಮಾನಿಸಿದಾಗ ದೇಶದ ಮತಿವಂತರಿಗೆ ಮೌನ ಬಡಿದಿತ್ತು.

ಜೈಲ್‌ಸಿಂಗರು ಮುಖ್ಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮೌನ ಮುರಿದು ಮಾತನಾಡಿದ್ದು ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದು, ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗುವುದು ಮತ್ತು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗುವುದು ಮಾತಿನ ಪರಂಪರೆಗಾಗಿ ಅಲ್ಲ; ಮೌನ ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕಾಗಿ.

ಇಷ್ಟೆಲ್ಲ ನೆನಪುಗಳನ್ನು ಕೆದಕುತ್ತಿರುವಾಗ ಜೈಲ್‌ಸಿಂಗ್ ನಿಧನದ ಮೂಲಕ ಒಂದು ನೆನಪು ಮಾತ್ರವಾಗಿದ್ದಾರೆ, ಮೌನವಾಗಿದ್ದಾರೆ!

೧೩-೧-೧೯೯೫

ವಿಧಾನಸೌಧ ಎಂಬ ವಿಸ್ಮಯ

ನಾನು ಶಾಲಾಬಾಲಕನಾಗಿದ್ದಾಗ ಬೆಂಗಳೂರನ್ನು ನೋಡುವುದು ಒಂದು ಕನಸಾಗಿತ್ತು. ಬೆಂಗಳೂರೆನ್ನುವುದು ಬಣ್ಣಬಣ್ಣದ ತೆರೆಗಳಲ್ಲಿ ತೇಲಾಡಿಸುವ ಸುಂದರ ಕನಸಿನ ಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿದ್ದಂತೆ, ಜೀವಮಾನದಲ್ಲಿ ಬೆಂಗಳೂರಿನ ದರ್ಶನ ಕೇವಲ ಕಲ್ಪನೆಯೇ ಆದೀತೇನೊ ಎಂಬ ಆತಂಕ, ಕನಸಿನ ಬೇರುಗಳಿಗೆ ಬೆಂಕಿಯಿಟ್ಟು ಬೋರಲಾಗಿ ಬೀಳುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತಿತ್ತು. ನನ್ನ ಹುಟ್ಟೂರಾದ ಬರಗೂರಿನಿಂದ ಹದಿನೈದು ಮೈಲಿದೂರದಲ್ಲಿದ್ದ ತಾಲ್ಲೂಕು ಕೇಂದ್ರವಾದ ಸಿರಾಕ್ಕೆ ಹೋಗುವುದೇ ದುಸ್ತರವಾಗಿದ್ದ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ, ಬೆಂಗಳೂರು ಬರಗೂರಿಗೆ ಬರುವುದಾಗಲಿ, ಬರಗೂರು ಬೆಂಗಳೂರಿಗೆ ಹೋಗುವುದಾಗಲಿ ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯ ಎಂಬ ಆತಂಕದಲ್ಲಿ ಹಬ್ಬಿದ ನಿರಾಶೆಯ ಹೊಗೆಯಲ್ಲೂ ಕಣ್ತೆರೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಕನಸಿನ ಛಲಕ್ಕೆ ಈಗಲೂ ನನಗೆ ಆಶ್ಚರ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಕನಸು ಕಮರಿದ್ದರೆ ನನ್ನ ನೋವಿನಲ್ಲಿ ನಗೆ ಚಿಗುರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ನಗೆಯಲ್ಲಿರುವ ಹೊಗೆಯಂಚಿನ ಅನುಭವ ಆಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಹಳ್ಳಿಗಾಡಿನ ಹುತ್ತದಲ್ಲಿ ಬುಸುಗುಡುವ ಹಾವು ನೋವುಗಳನ್ನು ಪುಂಗಿಕನಸುಗಳಲ್ಲಿ ತಮಣಿಗೊಳಿಸುವ ತೀವ್ರತೆ ನನ್ನಂಥವರನ್ನು ಇಲ್ಲೀವರೆಗೆ ಬದುಕಿಸಿದೆ. ಹಳ್ಳಿಯನ್ನು ಕೇವಲ ಕಾಡಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತ ಹಳ್ಳಿಗಾಡೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾ ಕೀಳರಿಮೆಗೆ ತಳ್ಳುವ ಹುಸಿವೈಭವಕ್ಕೆ ಮಾರಿಕೊಳ್ಳದೆ ಹಳ್ಳಿಯಲ್ಲೇ ಬಳ್ಳಿ ಹಬ್ಬಿಸುತ್ತಾ ಆನಂದಪಡುವ ಮನಸ್ಥಿತಿ ಆತಂಕಗಳನ್ನು ಕಡಿಮೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ಹಳ್ಳಿಗೆ ದಿಲ್ಲಿಯ ಕನಸು ಬೀಳುವುದನ್ನು ತಡೆದರೆ ಅದೊಂದು ಕ್ರೌರ್ಯವೇ ಸರಿ. ಚರಿತ್ರೆಯ ಚಕ್ರಗತಿಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವ ಯಾರೂ ಹಳ್ಳಿಯನ್ನಾಗಲಿ ದಿಲ್ಲಿಯನ್ನಾಗಲಿ ವಿನಾಕಾರಣ ವೈಭವೀಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಪರಸ್ಪರ ಜನ್ಮ ವೈರಿಗಳ ಜಾಗದಲ್ಲಿಟ್ಟು ಹುಸಿ ಸಂತೋಷದಲ್ಲಿ ಹಾದಿ ತಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಚರ್ಚೆ ಒತ್ತಟ್ಟಿಗಿರಲಿ; ಬರಗೂರಿಗೆ ಬೆಂಗಳೂರು ಒಂದು ಕನಸಾಗಿ ಕಾಡಿದ್ದನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಒಂದು ಹಾದಿಯಾಗಿ ಈ ಚರ್ಚೆಯ ಸೂಚನೆ ನೀಡಿದ್ದೇನೆ ಎಂದು ಗೊತ್ತಾದರೆ ಸಾಕು.

ಹಳ್ಳಿಯ ಶಾಲಾಬಾಲಕನೊಬ್ಬನಿಗೆ ಬೆಂಗಳೂರೆಂದರೆ ನೆನಪಿಗೆ ಬರುವ ಕನಸಿನ ಕಟ್ಟಡವೆಂದರೆ ವಿಧಾನಸೌಧ! ದಿ. ಕೆಂಗಲ್ ಹನುಮಂತಯ್ಯನವರು ಮುಖ್ಯಮಂತ್ರಿಗಳಾಗಿದ್ದಾಗ ಕಟ್ಟಿಸಿದ, ಕಾರಾಗೃಹದ ಖೈದಿಗಳು ಕಟ್ಟಿದ ಈ ವಿಧಾನಸೌಧವನ್ನು ಪಠ್ಯಪುಸ್ತಕದ ಚಿತ್ರದಲ್ಲಿ ನೋಡಿ, ಓದಿ, ಕೇಳಿ, ಕುತೂಹಲಗೊಂಡ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಅದೆಷ್ಟು ಹಕ್ಕಿಗಳು ಹಾರಾಡಿದ್ದವು! ಎಷ್ಟು ಪ್ರಯತ್ನಪಟ್ಟರೂ ಹಕ್ಕಿರೆಕ್ಕೆಗಳು ಸಿರಾದ ಸೀಮೋಲ್ಲಂಘನೆ ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗದೆ ಸುಸ್ತಾಗಿ ಎದೆಗೂಡಿನ

ಮೂಲೆಯಲ್ಲಿ ಮುದುಡಿಕೊಂಡಾಗ–ಕಂಡದ್ದು ಬರಿ ಕತ್ತಲೆ. ಕಂಬನಿ ಮಿಡಿಯುವ ಕನಸುಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರ ಹೇಳಲಾರದೆ, ಮೌನ, ತನಗೆ ತಾನೆ ಹೆಪ್ಪುಗಟ್ಟುತ್ತ ಶೀತವಾಗಿ ಕೊರೆಯುತ್ತಿದ್ದಾಗ, ಸಿರಾದ ಸಂತೆ, ಸಂತೋಷದ ಬಾಗಿಲನ್ನು ತೆರೆಯಿತು. ಒಮ್ಮೆ ಕಡಲೆಕಾಯಿ ಹೇರಿಕೊಂಡು ಸಂತೆಗೆ ಬಂದ ಎತ್ತಿನಗಾಡಿಯಲ್ಲಿ ಸಿರಾಕ್ಕೆ ಬಂದ ನಾನು 'ಬೊಂಬಾಯಿ ನೋಡು ಕಲ್ಕತ್ತ ನೋಡು' ಎಂದು ಬಣ್ಣದ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಕರೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಪೆಟ್ಟಿಗೆಯೊಳಗೆ ವಿಧಾನಸೌಧವನ್ನು ಕಂಡು ಪುಳಕಿತಗೊಂಡೆ. ಎಂಥ ಮಾಯಾ ಪೆಟ್ಟಿಗೆ! ಒಂದಾದ ಮೇಲೊಂದರಂತೆ ಚಿತ್ರಗಳನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತ ಒಂಟಿಕಣ್ಣಿಗೆ ಹಬ್ಬ ತುಂಬುತ್ತ, ಒಂಟಿ ಕಾಲಿನ ಕನಸುಗಳ ಕಂಬನಿಯನ್ನು ಒರೆಸಿದ ಸಾಂತ್ವನ ಶಕ್ತಿ ಅದರಲ್ಲಿತ್ತು. ಅದರಂತೆಯೇ ಹಂಬಲಗಳನ್ನೂ ವಿಸ್ತರಿಸಿತ್ತು. ಪೆಟ್ಟಿಗೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿದ ಸೌಧವನ್ನು ಎದುರು ನಿಂತು ಎಂದು ನೋಡಬಹುದು ಎಂಬ ಹಂಬಲ ಹಬ್ಬಿ ನರನಾಡಿಗಳಲ್ಲಿ ಮಿಡಿಯುತ್ತಿರುವಾಗ ಮುಂದಿನ ಶಿಕ್ಷಣಕ್ಕೆಂದು ಜಿಲ್ಲಾಕೇಂದ್ರವಾದ ತುಮಕೂರಿಗೆ ಬಂದ ನನಗೆ ಬೆಂಗಳೂರಿಗೆ ಹತ್ತಿರದಲ್ಲಿದ್ದೇನೆಂಬ ಆನಂದ. ಪ್ರೌಢಶಾಲೆಯ ಶಿಕ್ಷಣಕ್ಕಾಗಿ ಹಳ್ಳಿಯಿಂದ ಇಷ್ಟು ದೂರ ಬಂದಿದ್ದೇನೆಂಬ ಸಾಹಸದ ಸಂತೋಷ. ಹಳ್ಳಿಯಿಂದ ಒಂದಿಂಚು ಹೊರಗೆ ಸಂಚರಿಸಿದಾಗಲೂ ಆಗುವ ಸೀಮೋಲ್ಲಂಘನ ಸಂತೋಷವನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿಯೇ ತಿಳಿಯಬೇಕು. ತುಮಕೂರಿನಿಂದ ಬೆಂಗಳೂರಿಗೆ ಕೇವಲ ನಲವತ್ತಾರೇ ಮೈಲಿಯೆಂದು ತಿಳಿದಾಗ ರಾಜಧಾನಿಗೆ ಎಂದಾದರೂ ಕಾಲಿಡಬಹುದು. ವಿಧಾನಸೌಧವನ್ನು ಕಣ್ಣಿಗೆ ತುಂಬಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು ಎಂದು ಕಾಯುತ್ತಲೇ ಶಬರಿಮನವಾದ ನನಗೆ ಆಸೆ ಕೈಗೂಡಿದ್ದು ೧೯೬೭ರಲ್ಲಿ. ತುಮಕೂರಿನ ಕಾಲೇಜು ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಯಾಗಿದ್ದಾಗ ಬೆಂಗಳೂರು ಕಲಾಮಂದಿರಕ್ಕೆ ಯುವಲೇಖಕನಾಗಿ ನನಗೆ ಶ್ರೀ ಎ.ಎಸ್. ಮೂರ್ತಿಯವರಿಂದ ಆಹ್ವಾನ. 'ಯುವಲೇಖಕನಾಗಿ' ಬೆಂಗಳೂರನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸುವಾಗ ಅದೊಂದು ಐತಿಹಾಸಿಕ ಘಟನೆಯೆಂಬಷ್ಟು ಎದೆಬಡಿತ ! ಕನಸಲ್ಲಿ ಕಾಡಿಸುತ್ತಿದ್ದ ವಿಧಾನಸೌಧದ 'ದಿವ್ಯದರ್ಶನ' ಕ್ಕಾಗಿ ಕ್ಷಣಕ್ಷಣವೂ ಕಾತರಿಸುತ್ತ ಬಂದವನು, ಆಟೋಗಳ ಅಬ್ಬರ, ಜನಜಂಗುಳಿಯ ಬಣ್ಣ ಬಣ್ಣದ ಬಿರುಸು ಮತ್ತು ಧಿರಸುಗಳನ್ನು ಕಂಡು ದಿಕ್ಕೆಟ್ಟಂತೆ ನಿಂತೆ. ಧೈರ್ಯಮಾಡಿ ಒಂದು ಆಟೊ ಹತ್ತಿದೆ. ಅದು ವಿಧಾನಸೌಧದೆದುರು ಬರ್‍ರೆಂದು ಹೋಗುವಾಗ ಜೀವ ಹಿಡಿದು ಕೂತಿದ್ದವನ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಆ ಸೌಧದ ಒಂದು ಕ್ಷಿಪ್ರ, ನೋಟವಷ್ಟೇ ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು. ಮತ್ತೆ ಆ ಜಾಗಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ ನಿಧಾನವಾಗಿ ನೋಡಲು ಆಗ ಸಾಧ್ಯವಾಗದೆ ಮಾಯಾ ಸೌಧವಾಗಿಯೇ ಉಳಿದ ಈ 'ಕಣ್ಕಟ್ಟಡ'ವನ್ನು ಕಂಡದ್ದು ಎಂ.ಎ. ಓದಲು ಬಂದಾಗಲೇ.

ವಿಧಾನಸೌಧದ ಒಂದೊಂದು ಕಂಬವನ್ನು ಕಣ್ಣಲ್ಲಿ ಕಣ್ಣಿಟ್ಟು ನೋಡುತ್ತ ಸುತ್ತ ಮುತ್ತ ಸುತ್ತುತ್ತ, ಒಳಗೆಲ್ಲ ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗದೆ ಒಳಗೇ ತಳಮಳಿಸುತ್ತ ಇದ್ದಾಗ ಎರಡು ವರ್ಷ ಕಳೆದಿತ್ತು. ವಿಧಾನಸೌಧದ ಒಳಗಿನ ದರ್ಶನ ಸ್ವಲ್ಪಸ್ವಲ್ಪವೇ ಆಗುತ್ತ ಹೋದಂತೆ ಹೊರಗಿನ ವೈಭವ ವ್ಯಂಗ್ಯವಾಗತೊಡಗಿತ್ತು. ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಟ್ಟಿದ

ಕನಸಿನ ಪೊರೆ ಹರಿಯುತ್ತ ಶಿಲ್ಪಸೌಂದರ್ಯವನ್ನು ಮೀರಿದ ಮನೋಧರ್ಮವೊಂದು ವಿಧಾನಸೌಧಕ್ಕೆ ನೆಟ್ಟ ನೋಟವಾಗಿ, ಬಿಟ್ಟ ಬಾಣವಾಗಿ, ರೂಪುಗೊಳ್ಳತೊಡಗಿತ್ತು. ಸೌಂದರ್ಯಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಅರ್ಥವೂ ವಿಸ್ತಾರವಾಗತೊಡಗಿತ್ತು. ಒಳಗೆ ಹುನ್ನಾರಗಳನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಹೊರಗೆ ವಯ್ಯಾರ ಬೀರುವ ವಂಚನೆಗೆ ವಾಸಸ್ಥಾನವಾಗುತ್ತಿರುವಂತೆ ಕಂಡ ವಿಧಾನಸೌಧದ ಶಿಲ್ಪಕಲ್ಪನೆಯ ಸತ್ವ ಮರೆಯಾಗಿ ಕನಸುಗಳಿಗೆ ಕೊಳ್ಳಿಯಿಡುವ ಕತ್ತಲ ಕುಣಿತ ಕಂಡು, ಹಳ್ಳಿ–ದಿಳ್ಳಿಗಳ ನಡುವೆ ಬತ್ತಿದ ಬಳ್ಳಿಯಾಗಿದ್ದು, ನನ್ನೊಳಗೆ ಒಂದು ಹೊಸ ಚರಿತ್ರೆಯೇ ಹುಟ್ಟತೊಡಗಿದ್ದು, ಎಂಥ ವೈರುಧ್ಯ! ವಿಧಾನಸೌಧ ನನಗೆ ಕಲಿಸಿದ ದೊಡ್ಡ ಪಾಠವೆಂದರೆ– ಬದುಕು ವೈರುಧ್ಯಗಳ ಒಂದು ಒಕ್ಕೂಟ–ಎಂಬ ಕಟುವಾಸ್ತವ.

ವಿಧಾನಸೌಧದದ ಬಗ್ಗೆ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದ ಕನಸು ಇಂದು ಕಣ್ಣು ಕಳೆದುಕೊಂಡ ಒಂದು ಕೊರಗಾಗಿರಬಹುದಾದರೂ, ವಿಧಾನಸೌಧ ಉಕ್ಕಿಸಿದ ವಿಷಾದ ಹೊಸ ನೋಟಗಳ ನಾಂದಿಯನ್ನು ಹಾಡಿದೆ. ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೊಂದರ ಒಳಹೊರಗನ್ನು ವಿವೇಕದಿಂದ ಕಾಣುವ ನೋಟದ ಜೊತೆಗೆ ಜೀವನದ ವಿವಿಧ ಮಗ್ಗಲುಗಳು ಪಡೆಯುತ್ತಿರುವ ವಿಧಾನಕ್ಕೂ 'ವಿಧಾನ'ಸೌಧಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧ ಕಲ್ಪಿಸುವ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಒತ್ತಾಸೆಯಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದೆ. ಸಂತೋಷ–ಸಂಕಟ, ಉತ್ಸಾಹ–ವಿವೇಕಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟಿಗೆ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವ ಒಳಗೊಂದನ್ನು ಬೆಳೆಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ನನಗೆ ವಿಧಾನಸೌಧದ ಝಗಮಗಿಸುವ ಬೆಳಕಿನ ಗೆರೆಗಳನ್ನು ಕಾಣುತ್ತ ಖುಷಿಪಡುತ್ತಿರುವಾಗಲೇ ಒಳಗಿನ ಕತ್ತಲು ವಿಷಾದವಾಗಿ ಕಾಡಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತಿದೆ. ಭವ್ಯತೆ ಮತ್ತು ಮಾನವತೆಗಳು ಒಂದಾಗಲೂ ಸಾಧ್ಯವಾಗದ ಸನ್ನಿವೇಶಕ್ಕೆ ಒದಗಿದ ಸಂಕೇತದಂತೆ ಕಾಣುವ ವಿಧಾನಸೌಧ ನಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ರಾಜಕೀಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳ ಮೂಕಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತಿದೆ. ಸಾಕ್ಷಿಗಳು ಮೂಕವಾಗುವುದರ ಅಪಾಯ ಮೌನ ಮಾನಾಪಹರಣಕ್ಕೆ ಹಾದಿಯೇ– ಎಂಬ ಮೂಲಭೂತ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಏಳುತ್ತದೆ.

ಇಷ್ಟು ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ವಿಧಾನಸೌಧ ಏನೆಲ್ಲ ಕಂಡಿದೆ! ನನ್ನಂಥವರಿಗೆ ವಿಧಾನಸೌಧವನ್ನು ಕಾಣುವುದೇ ಕನಸಾಗಿದ್ದ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಈ ಹೊತ್ತು ಕಾಲನ ಭಯ ಕಾಡಿಸುತ್ತಿದೆ. ಕಟ್ಟಡದ ಭವ್ಯತೆಯ ಬದಲು ಒಳಗಿರುವ ಕುರ್ಚಿಯ ಕನಸು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ, ಅದು ಅನೇಕರಿಗೆ ನನಸಾಗಿ, ಕೆಲವರಿಂದ ಹೊಲಸಾಗಿ ಇತಿಹಾಸವಾಗಿದ್ದು ನಿಜವಾದರೂ ಉತ್ತಮವಾದದ್ದು ಅಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಲಾಗದು. ಕರ್ನಾಟಕ ರಾಜ್ಯ ಭೂಸುಧಾರಣೆಯ ಕಾನೂನು ಕನಸೊಡೆದದ್ದು ಇದೇ ಕಟ್ಟಡದಲ್ಲಿ. ಬಡವರಿಗೆ ತಲೆಯ ಮೇಲೊಂದು ಸೂರು ನಿರ್ಮಿಸುವ ಸಂಕಲ್ಪವಾದದ್ದು ಇದೇ ಸೌಧದಲ್ಲಿ. ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ತುಳಿಸಿಕೊಂಡು ಅಳಿಸಿಹೋಗುತ್ತಿದ್ದ ಸ್ತರಗಳು ಗಟ್ಟಿಸ್ವರಗಳಾಗಿ ವಿಧಾನಸಭೆಯಲ್ಲಿ ದನಿಸಿದ್ದು ಇದೆ ವಿಧಾನಸೌಧದಲ್ಲಿಯೇ. ಹೀಗೆ ಜಾತಿ ಮತ್ತು ವರ್ಗಗಳಿಂದ ಹಿಂದುಳಿದವರು, ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತರು, ದಲಿತರು,

ಮಹಿಳೆಯರು ಅಲ್ಪಸ್ವಲ್ಪ ಸಾಂತ್ವನಗೊಳ್ಳುವಂಥ ಕೆಲಸಗಳು ರೂಪುಗೊಂಡ ಸೌಧವಾದದ್ದರಿಂದಲೇ ಪೂರ್ಣ ಕುರೂಪ ಆವರಿಸಿಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಒಳಗೆ ಆವರಿಸಿಕೊಂಡ ಭ್ರಷ್ಟತೆ, ಚಿಲ್ಲರೆ ತಂತ್ರಗಾರಿಕೆ, ಅಧಿಕಾರದ ಅಹಂಕಾರ, ಆಶ್ವಾಸನೆಗಳ ಮಹಾಪೂರ ಮುಂತಾದುವನ್ನು ಮರೆಯುವಂತಿಲ್ಲ.

ವಿಧಾನಸೌಧದ ಮೆಟ್ಟಿಲುಗಳಿಗೂ ಮೌನಚರಿತ್ರೆಯೊಂದಿದೆ. ಅದರ ಮೇಲೆ ಕೂತು ಸಂಜೆಯಲ್ಲಿ ಬೆಳಗಿನ ಕನಸು ಕಾಣುವ ಪ್ರೇಮಿಗಳು, ಹಾಯೆಂದು ನಿಟ್ಟುಸಿರು ದೋಣಿ ಬಿಡುವ ದಂಪತಿಗಳು, ನೆನಪಿನಲ್ಲಿ ನೋಟ ಬೀರುವ ಹಿರಿಯರು– ಎಲ್ಲರೂ ಮೆಟ್ಟಿಲುಗಳ ಮಿತ್ರರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಅಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಸಮಾರಂಭಗಳ ವೈಖರಿಯೂ ವಿಭಿನ್ನವಾದದ್ದು. ಥರಾವರಿ ಮಾತುಗಳ ಮೇಲಾಟದಲ್ಲಿ ಮೆಟ್ಟಿಲುಗಳು ಮಾತು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಹೊಸ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಕಾಯುತ್ತಿರಬಹುದೇನೊ ಎಂಬ ಒಳಗಿನಾಸೆ ನನ್ನಂಥವರಿಗೆ. ಇನ್ನು ಒಳಗಡೆಯಾದರೂ ಅಷ್ಟೆ; ಥರಾವರಿ ಶೈಲಿಯ ಮನುಷ್ಯರು; ಮಾತುಗಾರರು. ಇಂಥವರ ನಡುವೆ ನಿರೀಕ್ಷೆ ಹೊತ್ತು ಬಂದು ಬಾಡಿದ ಮುಖಗಳು, ಶಾಸಕರ ಮಂತ್ರಿಗಳ ಮಾಮೂಲಿ ಪತ್ರ ಸಿಕ್ಕಿದರೂ ಸಂತೋಷ ಅರಳಿ ಜೀವಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರು ಪುನರ್ ನವೀಕರಣಗೊಳ್ಳುವ ರೀತಿಯೇ ವಿಚಿತ್ರವಾದದ್ದು; ವಿಶಿಷ್ಟವಾದದ್ದು. ಏನೋ ಆದೀತು, ಎಂಬ ಆಸೆಯಲ್ಲಿ ಉಸಿರಾಡುವ ಇವರ ಇಚ್ಛಾಶಕ್ತಿ ಒಂದು ಜೀವನದರ್ಶನವೇ ಸರಿ.

ಎದುರಿಗೆ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರನ್ನು ಸಾಕಷ್ಟು ಕಾಯಿಸುವ ನ್ಯಾಯಾಂಗದ ರಾಜ್ಯ ಶಿಖರವಾದ ಹೈಕೋರ್ಟು, ಹಿಂದುಗಡೆಯಲ್ಲಿ ಉದ್ಯೋಗಲೋಕದ ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ಹೊತ್ತು ನಿರುದ್ಯೋಗಿಗಳ ನಿರೀಕ್ಷಣಾ ಕೇಂದ್ರವಾದ ಲೋಕಸೇವಾ ಆಯೋಗ, ಒಂದು ಪಕ್ಕದಲ್ಲಿ ಆಶ್ವಾಸನೆಗಳನ್ನು ಅಚ್ಚುಮಾಡುವ ಸರ್ಕಾರಿ ಮುದ್ರಣಾಲಯ, ಇನ್ನೊಂದು ಪಕ್ಕದಲ್ಲಿ ಯಾಂತ್ರಿಕತೆಗೆ ಹೆಸರಾದ ಹುದ್ದೆಗೆ ವಾಸಸ್ಥಾನವಾದ ರಾಜ್ಯಪಾಲ ಭವನ – ಇಂಥ ನಾಲ್ಕು ದಿಕ್ಕುಗಳ ನಡುವೆ ನಮ್ಮ ವಿಧಾನಸೌಧ ನಿಂತಿದೆಯೆಂದರೆ ಬೇರೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವೇ ಬೇಕಿಲ್ಲ. ಉತ್ತಮ ಉದ್ದೇಶದಿಂದಲೇ ಬರೆಸಿದ 'ಸರ್ಕಾರದ ಕೆಲಸ ದೇವರ ಕೆಲಸ' ಎನ್ನುವುದು ವಿಧಾನಸೌಧಕ್ಕೆ ಒಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವಾಗಿರುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬೇಕು. ವಿಧಾನಸೌಧದವರು – ಅಂದರೆ ಸರ್ಕಾರದವರು ಯಾಕೆ ಸರಿಯಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿಲ್ಲವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರ – 'ಸರ್ಕಾರದ ಕೆಲಸ ದೇವರ ಕೆಲಸ'. ದೇವರು ಮಾಡಬೇಕಾದ ಕೆಲಸವನ್ನು ಇವರು ಮಾಡುವುದಾದರೂ ಹೇಗೆ? ಆದ್ದರಿಂದ ಕೆಲಸವನ್ನು ಕಾಣದ ದೇವರಿಗೇ ಬಿಟ್ಟು ತಂತಮ್ಮ ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರಬಹುದು!

೩–೪–೧೯೯೪

ಗಾಂಧೀಜಿ : ಒಂದು ನೋಟ

'ಗಾಂಧೀಜಿ' ಎಂಬುದು ಕೇವಲ ಒಂದು ಹೆಸರಾಗಿ ಉಳಿದಿಲ್ಲ. ಅದು ನಮ್ಮ ನೆಲದ ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ಮಾದರಿ. ಜನಮಾನಸದ ಸ್ಥಿರ ವಿನ್ಯಾಸಗಳ ಒಳಗಿಂದಲೇ ಹೊರಬಂದು ವಿಭಿನ್ನವಾಗಿ ನಿಲ್ಲುವ ಮತ್ತೆ ಒಳಹೋಗುತ್ತ ಮಾತಾಡುವ ವಿಶಿಷ್ಟ ಚಲನಶೀಲಗುಣ ಗಾಂಧೀಜಿಯವರನ್ನು 'ನಿಮ್ಮೊಳಗಿದ್ದೂ ನಿಮ್ಮಂತಾಗದ' ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲಿಸಿದೆ. ಹಿಂದೂ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ಹೂತು ಹೋಗಲಿಚ್ಛಿಸದೆ ಹೊರಬಂದು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಬಲ್ಲ ನಿಷ್ಠುರತೆಯಿದ್ದ ಗಾಂಧೀಜಿ ಹಿಂದೂಧರ್ಮವನ್ನು ಪೂರ್ಣ ನಿರಾಕರಿಸಲಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಂದು ಹಿಂದೂ ಮೂಲಭೂತವಾದಿಯಾಗಲಿಲ್ಲ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಳಂಕಗಳನ್ನು ಕಾರುಣ್ಯದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡುತ್ತ, ಅವುಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಕಠಿಣ ನಿಲುವು ತಳೆದರೂ 'ಸಾಮಾಜಿಕ ಕ್ರಾಂತಿ' ಅವರ ಆದ್ಯತೆಯಾಗಲಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಬಯಸದೆ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾ ಹೋದರೆ ಗಾಂಧೀಜಿಯವರದು ವಿಘಟಿತ ಅಥವಾ ದ್ವಂದ್ವಮೂಲ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಎಂದು ತೀರ್ಮಾನಿಸುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯುಂಟು. ಆದರೆ ನನಗನ್ನಿಸುವುದೆ ಹೀಗೆ: ಯಾವುದೇ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವದು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಆ ಸಂದರ್ಭ ಒದಗಿಸುವ ಸವಾಲುಗಳೊಂದಿಗೆ ನಡೆಸುವ ಮುಖಾಮುಖಿಯಲ್ಲಿ. ಗಾಂಧೀಜಿಯವರ ಸ್ವಾಭಿಮಾನ ಕೆರಳಿದ್ದು ಸ್ವದೇಶಮೂಲ ಭಾವಸ್ಫೋಟದಲ್ಲಿ: ವೈಚಾರಿಕ ವಿಧಾನ ರೂಪುಗೊಂಡದ್ದು ಬ್ರಿಟಿಷ್ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ಸವಾಲುಗಳ ಮುಖಾಮುಖಿಯಲ್ಲಿ. ಆದ್ದರಿಂದ ಚಿಂತನೆ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ – ಆರ್ಥಿಕ ಸಂಗತಿಗಳಿಗೆ ಮುಖ್ಯ ಸ್ಥಾನವಿದ್ದರೂ ಕೇಂದ್ರ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿದ್ದದ್ದು ಬ್ರಿಟಿಷ್ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಗೆ ಎದುರಾದ ಹೋರಾಟದ ನೆಲೆ. ಅವರ ಆರ್ಥಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ದೇಶೀಯ ನೆಲೆಗಳಿಗೂ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಗೆ ಎದುರಾಗಿ ಪರ್ಯಾಯವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಿಯೆಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಗಾಂಧೀಜಿಯವರ ಚಿಂತನೆಗಳು ಬೆಳೆಯುವುದು ವಸಾಹತುಶಾಹಿಗೆ ಪರ್ಯಾಯವಾದ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಮೂಲಕ ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವಿಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು.

ಗಾಂಧೀಜಿಯವರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ವಿರೋಧಿ ಚಳವಳಿಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮೂರು ಮುಖ್ಯ ಮಾದರಿಗಳು ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ೧. ಗಾಂಧೀಜಿ ನೇತೃತ್ವದ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ವಿರೋಧಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಚಳವಳಿ. ೨. ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ನೇತೃತ್ವದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಳವಳಿ ೩. ಕಮ್ಯೂನಿಸ್ಟರ ಸಮತಾವಾದಿ ಚಳವಳಿ.

ಈ ಮೂರು ಮಾದರಿಗಳಲ್ಲಿ ಅವರವರ ಆದ್ಯತೆಗಳು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಇದರರ್ಥ ಉಳಿದ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಇವರು ನಿರಾಕರಿಸಿದರು ಎಂದಲ್ಲ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ವಿರೋಧಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಚಳವಳಿ ಗಾಂಧೀಜಿಯವರ ಮುಖ್ಯ ಆದ್ಯತೆಯಾದರೆ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆ ವಿರೋಧಿ ಚಳವಳಿ ಡಾ॥ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರ ಆದ್ಯತೆ. ಸಮತಾವಾದಿ ಚಳವಳಿಗೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೆಂದರೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಶಕ್ತಿಗಳ ವಿರೋಧವಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಭೂಮಾಲೀಕವರ್ಗ ಮತ್ತು ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಗಳ ವಿರೋಧವೂ ಹೌದು. ಈ ಮೂರು ಮಾದರಿಗಳಲ್ಲೂ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಕಲ್ಪನೆಯಿದೆ. ಆದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥಗ್ರಹಿಕೆ ಮತ್ತು ಆದ್ಯತೆಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿನ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಹೀಗೆಂದು ಮೇಲಿನ ಮೂರು ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಪರಸ್ಪರ ವಿರೋಧೀ ನೆಲೆಗಳೆಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಇವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡ ವಿಭಿನ್ನ ಹಾಗೂ ವಿಶಿಷ್ಟ ಚಿಂತನಾ ವಿನ್ಯಾಸಗಳು; ಚರಿತ್ರೆಯ ಅನಿವಾರ್ಯ ಆಯಾಮಗಳು.

ಹೀಗೆ ನಾವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳದೆ ಒಬ್ಬರನ್ನು ನಾಯಕ ಇನ್ನೊಬ್ಬರನ್ನು ಖಳನಾಯಕ ಎಂದು ವಿಂಗಡಿಸುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಆರೋಗ್ಯಕರವಲ್ಲ ಅದು ಸಾಧುವೂ ಅಲ್ಲ.

ಗಾಂಧೀಜಿ ಮತ್ತು ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರ ಚಿತ್ರಗಳನ್ನು ನೋಡಿದಾಗ ನನಗೆ ನಮ್ಮ ಚರಿತ್ರೆಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವೊಂದು ಅನಾವರಣಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಗಾಂಧೀಜಿ ಅರೆಬೆತ್ತಲೆಯಾಗಿದ್ದಾರೆ; ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಪೂರ್ಣ ಸೂಟುಧಾರಿಯಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಪೂರ್ಣ ಸೂಟುಧಾರಿಯಾಗಿದ್ದ ಗಾಂಧೀಜಿ ಅರೆಬೆತ್ತಲೆಯಾದದ್ದು, ಅರೆಬೆತ್ತಲೆಯಾಗಿ ಬೆಳೆದ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಪೂರ್ಣ ಸೂಟುಧಾರಿಯಾಗಿದ್ದು ನಮ್ಮ ಚರಿತ್ರೆಯ ಚಲನಶೀಲತೆಗೆ ಒದಗಿದ ಒಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವೆಂದೇ ನಾನು ಭಾವಿಸುತ್ತೇನೆ. ಪೂರ್ಣ ಸೂಟುಧಾರಿಯಾಗಿದ್ದ ಗಾಂಧೀಜಿಗೆ ಬಟ್ಟೆ ಬರೆಯಿಲ್ಲದ ದೀನದಲಿತರನ್ನು ಕಂಡಾಗ ಕಾಡಿದ್ದು ಪಾಪಪ್ರಜ್ಞೆ, ಅವರು ಮೇಲರಿಮೆಯ ಪೊರೆ ಕಳಚುವಂತೆ ಸೂಟನ್ನು ಕಿತ್ತೆಸೆದರು. ಆದರೆ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರು ಹುಟ್ಟಿದ್ದು ಅರೆಬೆತ್ತಲೆಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ. ಕೀಳರಿಮೆ ಕಿತ್ತುತಿನ್ನುವ ಕತ್ತಲಲ್ಲಿ. ಅವರು ಸೂಟುಧಾರಿಯಾಗುವುದರಲ್ಲೇ ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ವಾಭಿಮಾನವಿದೆ. ಇರುವುದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಗಾಂಧೀಜಿ, ಇಲ್ಲದುದನ್ನು ಪಡೆದ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ – ಇಬ್ಬರೂ ನಮ್ಮ ಚರಿತ್ರೆಯ ಸಾರ್ಥಕ ಸಂಕೇತಗಳು. ಪಾಪಪ್ರಜ್ಞೆಯಿಂದ ಕೆಳಗಿಳಿಯುವ ಸಾರ್ಥಕತೆ ಮತ್ತು ಜಾಗೃತ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಿಂದ ಮೇಲೇರುವ ರಚನಾತ್ಮಕತೆ – ಈ ಎರಡು ಕ್ರಿಯಾ ಮಾದರಿಗಳಲ್ಲಿ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡ ಗಾಂಧೀಜಿ ಮತ್ತು ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರು ಕಡೆಗೆ ಮಾಡಿಸಿದ್ದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸತ್ಯದ ದರ್ಶನ. ಇಲ್ಲಿ ಕೆಳಗಿಳಿದವರು ಖಂಡಿತ ಕೆಳಗಿಳಿದು ಸಣ್ಣವರಾಗಲಿಲ್ಲ. ಮೇಲೇರಿದವರು ಖಂಡಿತ ಹುಸಿ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯ ಮೇಲರಿಮೆ ಪಡೆಯಲಿಲ್ಲ. ಇಬ್ಬರೂ ನಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಲನಶೀಲತೆಯ ವೈರುಧ್ಯದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿ

ಬೆಳೆದ ಚಲನಶೀಲ ಮಾದರಿಗಳಾದರು; ಅಷ್ಟೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾನು ಇಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಉಡುಪಿನ ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ಸಾಂಕೇತಿಕ ಅರ್ಥದ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಬೇಕೇ ಹೊರತು ಅದರಾಚೆಗಿನ ಚರ್ಚೆಗಳಿಗಲ್ಲ. ಒಂದು ಸಣ್ಣ ಸಂಗತಿಯೂ ಹೇಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯ ಒಳಸುಳಿಯ ಭಾಗವಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವೆಂದು ವಿವರಿಸಲು ಈ ಉಡುಪಿನ ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದೇನೆ. ಇದು ಗಾಂಧೀಜಿಯವರನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಹಾಯಕವಾಗುತ್ತದೆ.

ಗಾಂಧೀಜಿಯವರಿಗೆ ಸೂಟುಬೂಟುಗಳನ್ನು ವರ್ಜಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದ ಪಾಪಪ್ರಜ್ಞೆಯೇ ಅವರ ಮನೋಧರ್ಮದ ಮುಖ್ಯಭಾಗವಾಗಿದೆ. ಅವರ ಸತ್ಯಾಗ್ರಹದ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುವುದು ಇದೇ ಪಾಪಪ್ರಜ್ಞೆ, ತಮಗೆ ತಾವೆ ದಂಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅವರ ಗುಣ, ಒಂದು ಮನೋಮೌಲ್ಯವಾಗಿ ಬೆಳೆದದ್ದು ಈಗ ಇತಿಹಾಸದ ಒಂದು ಭಾಗ. ಗಾಂಧೀಜಿಯವರ ಉಪವಾಸ ಸತ್ಯಾಗ್ರಹಗಳು ಏನನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದವೆಂಬುದನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶ ಗೋಚರಿಸುತ್ತದೆ. ಅವರು ಮತ್ತೊಬ್ಬರ ಮನಃಪರಿವರ್ತನೆಗಾಗಿ ಸತ್ಯಾಗ್ರಹವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಅಂದರೆ ಮತ್ತೊಬ್ಬರಲ್ಲಿ ಕಾಡಿಸಬೇಕಾದ ಪಾಪಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ತಮ್ಮೊಳಗೆ ಆಹ್ವಾನಿಸಿಕೊಂಡು ಅನುಭವಿಸುವ ಪರಿಯಿದು. ಈ ಮೂಲಕ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ವಿರೋಧಿ ವಲಯದಲ್ಲಿ ಪಾಪಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಮೂಡಿಸುವುದು ಸತ್ಯಾಗ್ರಹದ ಒಳ ಒತ್ತಾಸೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಪಾಪಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಜಾಗೃತ ಪ್ರಜ್ಞೆಗಳ ನಡುವೆ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣ ಸಂಚಾರ ಸೇತುವಾಗುವುದೇ ಗಾಂಧೀಜಿಯವರ ವಿಶಿಷ್ಟ ವಿಧಾನ. ಈ ಸಂಕಟಮಯ ಸಂಚಾರದಲ್ಲಿ 'ಜಾಗೃತ ಪಾಪಪ್ರಜ್ಞೆ'ಯಾದದ್ದು ಗಾಂಧಿವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ವಿಸ್ಮಯ ಎನಿಸುತ್ತದೆ. ಅವರ ಬದುಕು ಇದಕ್ಕೊಂದು ಸ್ವಯಂಸಾಕ್ಷಿ.

ನಮ್ಮ ದೇಶದ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಮೂಹಿಕ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆಗೆ ಕಾರಣವಾದ ಗಾಂಧೀಜಿ ಮಾದರಿ ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಸಿಗಲಾರದು ಎಂಬಷ್ಟು ಸ್ವಂತಿಕೆಯದು. ಅವರನ್ನು ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸುವಾಗ ಈ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಖಂಡಿತ ಮರೆಯಲಾಗದು.

ಬುದ್ಧ : ನಮಗೆಷ್ಟು ಬೇಕು?

ಬುದ್ಧ – ನಮ್ಮ ನೆಲದ ಬೆಳಕು. ಸಾವಿರಾರು ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆ ತನ್ನ ಚಿಂತನೆಗಳ ಮೂಲಕ ವಿಶಿಷ್ಟ ಕನಸು ಕಂಡ ಚೇತನ.

ಇಂದು ಬುದ್ಧನ ಹೆಸರು ಹಿಂದೆಂದಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಕೇಳಿ ಬರುತ್ತಿದೆ. ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳೆನಿಸಿಕೊಂಡ ಅನೇಕರು ಬುದ್ಧನಿಗೆ ಬೆನ್ನು ಬಿದ್ದಿದ್ದಾರೆ. ಬುದ್ಧನ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಆದರ್ಶ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇದೆಲ್ಲ ಆರೋಗ್ಯಕರ ಅಂಶವೇ ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದೇ ವ್ಯಕ್ತಿ– ತತ್ವಗಳು ಅಂತಿಮ ಎಂಬ ಸನ್ನಿವೇಶ ನಮ್ಮಲ್ಲಿದೆಯೆ ಎಂಬುದು ಮುಖ್ಯಪ್ರಶ್ನೆ. ಅದರಲ್ಲೂ 'ಧರ್ಮ'ದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಮಾಜದ ಪುನರ್‌ನಿರ್ಮಾಣಕ್ಕೆ ಆಶಿಸಿದ ಅದ್ಭುತ ಚೇತನಗಳು ಅಂತಿಮವಾಗಬಹುದೆ? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆ ನಮ್ಮನ್ನು ಕಾಡಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಬುದ್ಧನ ವಿಷಯದಲ್ಲಂತೂ ಈ ಅಂಶ ಮುಖ್ಯವಾಗುವ ಘಟ್ಟಕ್ಕೆ ಬಂದಿದೆ.

ವೈದಿಕ ಧರ್ಮದ ವರ್ಣಪದ್ಧತಿಯ ನಿಷ್ಠೆ, ಜಾತಿಪದ್ಧತಿಯ ಘೋಷಣೆ, ಜಡನೆಲೆಯ ತಾಂತ್ರಿಕ ಆಚರಣೆ– ಇವುಗಳ ಎದುರು ಬೌದ್ಧಧರ್ಮ ಅತ್ಯಂತ ಚಲನಶೀಲವಾದದ್ದು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಸರಿಸಾಟಿಯಿಲ್ಲ ಎಂಬಷ್ಟು ವಿಶೇಷವಾದದ್ದು. ಬುದ್ಧನ ಚಿಂತನೆಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಮಹತ್ವ ಪಡೆದದ್ದು ನಮ್ಮ ಚರಿತ್ರೆಯ ಮುಖ್ಯಾಂಶಗಳಲ್ಲೊಂದು. ಬುದ್ಧನು ತನ್ನ 'ಪಂಚಶೀಲ'ಗಳಲ್ಲಿ ಸುಳ್ಳನ್ನು ಹೇಳಬಾರದು, ಕಾಮತೃಷೆಗೆ ಒಳಗಾಗಬಾರದು, ಮದ್ಯಪಾನ ಮಾಡಬಾರದು ಎಂದಷ್ಟೇ ಹೇಳಲಿಲ್ಲ. ಹಿಂಸೆ ಮತ್ತು ಆಸ್ತಿಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಆತನ ಚಿಂತನೆ ಸಂತತನದ ಜೊತೆಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಆರ್ಥಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಆತನನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಿದೆ. ಬುದ್ಧ ಯಾವುದೇ ಜೀವಿಯ ಹತ್ಯೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿದ; ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಹತ್ಯೆಗೆ ಸಹಕರಿಸುವುದನ್ನೂ ವಿರೋಧಿಸಿದ. ಇತರರ ಆಸ್ತಿಯನ್ನು ಕದಿಯುವುದು, ವಶಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಈತನಿಗೆ ಸಲ್ಲದ ಸಂಗತಿ. ಮೋಸ ಹಾಗೂ ಹಿಂಸೆಗಳಿಂದ ಅನ್ಯರ ಆಸ್ತಿಯನ್ನು ವಶಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ಬುದ್ಧ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಖಂಡಿಸಿದ. ಖಾಸಗಿ ಆಸ್ತಿಯ ಕ್ರೋಡೀಕರಣವೇ ಪರಮ ಧ್ಯೇಯವಾಗುತ್ತಿರುವ ಇಂದಿನ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧನ ಈ ಚಿಂತನೆ ಪ್ರಸ್ತುತವಾದುದು. ಪಂಚಶೀಲಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಈತ ವಿಧಿಸಿದ ಅಷ್ಟಾಂಗ ಮಾರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ, ಯಾವುದೇ ಸಂತರು ಹೇಳುವಂಥ ಪರಿಶುದ್ಧ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕ ನಡೆ, ಧ್ಯಾನ – ಇತ್ಯಾದಿಗಳು ಸೇರ್ಪಡೆಯಾಗಿವೆಯಾದರೂ ಸಮ್ಯಕ್‌ದೃಷ್ಟಿ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯ ಮೂಲಕ ಮೂಢನಂಬಿಕೆಗಳ ವಿಮೋಚನೆ, ಸಮ್ಯಕ್‌ವಚನದ ಮೂಲಕ ಸತ್ಯಪರ ಬಿಚ್ಚುಮಾತು, ಸಮ್ಯಕ್‌ಮನಸ್ಸಿನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಜಾಗೃತ, ಕ್ರಿಯಾಶೀಲ ಮನಸ್ಸು– ಇವುಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಚಿಂತಿಸಿದ್ದು ಅತ್ಯಂತ ಗಮನೀಯವಾದುದು.

ಧರ್ಮ ಎನ್ನುವುದು ಮೂಢನಂಬಿಕೆಗಳ ಆಗರವಾಗುತ್ತ ಜಡಮನಸ್ಸು ಮುಖ್ಯವೆಂಬ ಸ್ಥಿತಿ ಮುಟ್ಟಿರುವಾಗ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲ ಜಾಗೃತ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ತುಡಿಯುತ್ತ ಮೂಢನಂಬಿಕೆಗಳಿಂದ ವಿಮೋಚನೆ ಪಡೆಯಬೇಕೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಸಂಗತಿಯಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ವ್ರತಾಚರಣೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಬುದ್ಧ ತೋರಿಸಿದ ವಿರೋಧ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಮಹತ್ವದ್ದಾಗಿದೆ. ಬಹಿರಾಚರಣೆ, ಪೌರೋಹಿತ್ಯ ಶಕ್ತಿಪೂಜೆಗಳಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆಯಿಡುವುದರಿಂದ ಯಾವುದೇ ನೆರವು ಸಿಗುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ತನ್ನ 'ನಿರ್ವಾಣ ತತ್ವ'ದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ ಬುದ್ಧ ಆತ್ಮರತಿ, ಅನುಮಾನ ಹಾಗೂ ಅಸ್ಥಿರತೆಗಳ ವಿರೋಧಿಯೂ ಹೌದು. ಅಹಂಕಾರ, ಅಜ್ಞಾನಗಳು 'ಸಜ್ಜನರ ಮೈಗಂಟಿದ ಮುಳ್ಳು, ಮಾನವನ ಪರಮವೈರಿ' ಎಂದು ಭಾವಿಸುವ ಬುದ್ಧ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲ ಮನಸ್ಸಿನ ಒಂದು ಪ್ರತೀಕ.

ಆದರೆ ಈ ಬುದ್ಧ ಈಗ ಹೇಗೆ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತಿದ್ದಾನೆ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ನನ್ನಂಥವರನ್ನು ಕಾಡಿಸುತ್ತಿದೆ. ಬೌದ್ಧಧರ್ಮವನ್ನು ಅದು ಹುಟ್ಟಿದ ಈ ನೆಲದಿಂದಲೇ ಉಚ್ಚಾಟನೆ ಮಾಡಿದ ವೈದಿಕ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿಯ ಹುನ್ನಾರಗಳನ್ನು ಖಂಡಿಸುವುದು ಸೂಕ್ತವಾದರೂ ಬುದ್ಧನನ್ನೂ ಬುದ್ಧಧರ್ಮವನ್ನೂ ಪುನರ್‌ಸ್ಥಾಪಿಸಲು ವೈದಿಕ ಮಾದರಿಗಳನ್ನೇ ಅನುಸರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆಯೆ ಎಂಬ ಅನುಮಾನ ನನ್ನನ್ನು ಕಾಡಿಸುತ್ತಿದೆ. ಬಹಿರಾಚರಣೆ ಹಾಗೂ ಪೌರೋಹಿತ್ಯ ಶಕ್ತಿ–ಪೂಜೆಗಳು ಬೇಡವೆಂದ ಬುದ್ಧನಿಗೇ ಈಗ ಅವುಗಳು ಸಲ್ಲುತ್ತಿವೆ. ಬುದ್ಧನ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಮಂತ್ರರೂಪದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ ಪ್ರದರ್ಶನವೇ ವೈದಿಕಮಾದರಿ ಅಥವಾ ಯಾವುದೇ ಜಡ ಧರ್ಮದ ಆದರ್ಶ. ಹಾಗಾದರೆ ಬುದ್ಧನನ್ನು ಹೇಗೆ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ? ಸಮಾರಂಭಗಳಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಮಂತ್ರ, ಮದುವೆಗಳಿಗೆ ಬುದ್ಧಮಂತ್ರ, ಶಂಕುಸ್ಥಾಪನೆಗೆ ಬುದ್ಧಮಂತ್ರ– ಹೀಗೆ ಮಾಡುತ್ತ ಹೋದರೆ 'ಬುದ್ಧ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ'ಯನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದಂತಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆ?

ಬೌದ್ಧಧರ್ಮವನ್ನು ವೈದಿಕ ಧರ್ಮದ ಜೊತೆಗಿಟ್ಟು ನೋಡುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯೇ ಇಂಥ ಜಡನೆಲೆಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ವೈದಿಕ ಆಚರಣೆಗಳ ವಿರೋಧ ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯ ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಂತೋಷಪಡುವುದಾದರೆ ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಮತ್ತೆ ಹುಸಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ವಿನ್ಯಾಸಗಳಿಗೇ ಜೋತು ಬೀಳುತ್ತಿದ್ದೇವೆಂದು ಹೇಳಲೇಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಧಾರ್ಮಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮವನ್ನು ಪರ್ಯಾಯವೆಂದು ಭಾವಿಸುವವರ ಬಗ್ಗೆ ಅನುಮಾನಪಡಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅಂಥವರಿಗೆ ಅವರೇ ಹಾಕಿಕೊಂಡ ಧರ್ಮದ ಮಿತಿಯಿದೆ.– ಆದರೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಳವಳಿಗಳು ಬುದ್ಧನನ್ನು 'ಆಚರಣೆ' ಹಂತದಲ್ಲಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ಹೊರಟರೆ ಅದು ಚಳವಳಿಗೆ ಒಡ್ಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಮಿತಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಬುದ್ಧನೇ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ 'ಜಾಗೃತ–ಕ್ರಿಯಾಶೀಲ ಮನಸ್ಸಿನ ಕಲ್ಪನೆ'ಗೆ ವಿರೋಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಷ್ಟಕ್ಕೂ ಎಲ್ಲ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಗೂ ಬುದ್ಧನೇ ಪರಿಹಾರವೆಂದು ಭಾವಿಸುವುದು ಒಂದು ಭ್ರಮೆ. ಬುದ್ಧನ ಚಿಂತನೆಗಳು ನಮ್ಮ ಹೋರಾಟದ ಹಾಗೂ ಸಮಾಜ ಬದಲಾವಣೆಯ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟು ಉಪಯುಕ್ತವೆಂದು ಪರಿಭಾವಿಸಿ ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಐತಿಹಾಸಿಕ ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿ ಬುದ್ಧನನ್ನು ನಮ್ಮ ಅದ್ಭುತ ಚೇತನವೆಂದು ಗೌರವಿಸುವುದು ನಮ್ಮ ಚಳವಳಿಗಳ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯಾಗಬೇಕು.

ಮತ್ತೊಂದು ವಿಪರ್ಯಾಸವನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಪ್ರಗತಿಪರ ಸಂಘಟನೆ ಹಾಗೂ ಹೋರಾಟಗಳಲ್ಲಿ ಇದ್ದವರೇ ಬುದ್ಧನ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮಾತನಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ವೈದಿಕ ಜಡತೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ನೆಲೆಯೂ ಇದಕ್ಕಿದೆ. ಇದು ಸಹಜ ಹಾಗೂ ಸರಿ. ಆದರೆ ಪ್ರಗತಿಪರ ಸಂಘಟನೆ ಹಾಗೂ ಹೋರಾಟಗಳಲ್ಲಿ ಇದ್ದೂ ನಿಷ್ಕ್ರಿಯಾವಸ್ಥೆ ತಲುಪುತ್ತಿರುವ 'ಚಿಂತಕ'ರಿಗೆ ಬುದ್ಧ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಿಯವಾಗುತ್ತಿರುವುದು ಮತ್ತು ಈ ಚಿಂತಕ ನೆಲೆಯನ್ನು ಚಳವಳಿಗಳು 'ಆಚರಣೆ'ಯಾಗಿಸಹೊರಡುವುದು ಒಂದು ವಿಪರ್ಯಾಸ. ಸಮಾಜ ಬದಲಾವಣೆಯ ಮಾತಾಡಿ ಸುಸ್ತಾದಂತೆ ಕಾಣುವವರೇ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಬುದ್ಧನಲ್ಲಿ ತನ್ಮಯರಾಗುತ್ತಿರುವುದು ಕುತೂಹಲದ ಸಂಗತಿ. ಇಂಥವರನ್ನು 'ಸಂತತನ'ವೊಂದು ಮುಸುಕಿದಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತಿದೆ. ಭಕ್ತಿಪಂಥದ ಸಂತತನ, ಗಾಂಧಿಯಂಥ ಹೋರಾಟಗಾರರಲ್ಲಿ ಕಂಡ ಸಂತತನ ಬೇರೆಯೇ ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ಬುದ್ಧನ ಹೆಸರಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತಿರುವ ಸಂತತನದ ಮುಖ, ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆಗೆ ಒದಗಿದ ವಿಶ್ರಾಂತಿಯಾಗಿ ಕಂಡರೆ ಆಶ್ಚರ್ಯಪಡಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಸಂದರ್ಭದ ಸಾಮಾಜಿಕ–ಆರ್ಥಿಕ ಚಳವಳಿಗಳೆಲ್ಲ ಬುದ್ಧಚಿಂತನೆಯ ಎದುರು ನಿಷ್ಪ್ರಯೋಜಕವೆಂಬ ಭಾವನೆ ಬಲಿಯತೊಡಗಿದರೆ, ಅದು ನಿಜಕ್ಕೂ ಆತಂತಕಾರಿಯಾದುದು; 'ಕ್ರಿಯಾಶೀಲ ಮನಸ್ಸು' ಬೇಕೆಂದ ಬುದ್ಧ 'ನಿಷ್ಕ್ರಿಯಾನೆಲೆ'ಗಳ ಕಣ್ಮಣಿಯಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತ ಜಡಧಾರ್ಮಿಕ ನೆಲೆಗಳಿಗೆ ಪರ್ಯಾಯವಾಗುವ ಬದಲು, ಸಮಾಜ ಬದಲಾವಣೆಯ ಸಾಮಾಜಿಕ–ಆರ್ಥಿಕ ಹೋರಾಟಗಳಿಗೇ ಪರ್ಯಾಯವಾಗುವಂತಾದರೆ, ಅದೊಂದು ವಿಷಾದದ ವಿಪರ್ಯಾಸ.

ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರು ಬೌದ್ಧಧರ್ಮವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ್ದು, ವಿರೋಧ ಹಾಗೂ ವಿಷಾದದ ಕ್ರಮವೆಂದೇ ನನ್ನ ಗ್ರಹಿಕೆ. ಹಿಂದೂಧರ್ಮದ ಬಗ್ಗೆ ಇದ್ದ ವಿರೋಧದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಒಂದು ವಿಷಾದದ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಬೌದ್ಧಮತಾವಲಂಬಿಯಾದರು. ಹಿಂದೂಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಸಾಯಲಾರೆ ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡರು. ಆದರೆ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಇಂದು ಪ್ರಸ್ತುತವಾಗಿರುವುದು ಬೌದ್ಧಮತಾವಲಂಬಿಯಾದುದಕ್ಕೊ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಹೋರಾಟ ನಡೆಸಿದ್ದಕ್ಕೊ? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆ ಮುಖ್ಯವಾದುದು. ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸರ್ವಾಧಿಕಾರವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿದ ಹೋರಾಟಗಾರರನ್ನಾಗಿಯೇ ಸಮಕಾಲೀನ ಚಳವಳಿಗಳು ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತ ಬಂದವು. ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಹೋರಾಟದ ಒಂದು ಐತಿಹಾಸಿಕ ಒತ್ತಾಸೆಯಾಗಿ ಒದಗಿ ಬಂದರು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರಲ್ಲಿರುವ ಬುದ್ಧ, ಅವರ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಒಂದು ಭಾಗವೇ ಹೊರತು ಪೂರ್ಣ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವಲ್ಲ. ಹೀಗೆಂದಾಗ ಬುದ್ಧನ ಮಹತ್ವ ಕಡಿಮೆಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ನನ್ನ ಉದ್ದೇಶವೂ ಅಲ್ಲ. ಯಾವುದೇ ಐತಿಹಾಸಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿ–ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಗಳು ಎಲ್ಲಕಾಲಕ್ಕೂ ನೂರಕ್ಕೆ ನೂರು ಸಂಗತ ಎಂದು ನಾವು ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಅವರ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಸಮಕಾಲೀನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರೇರಕವಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ಹೊಸರೂಪಗಳ ಹುಡುಕಾಟಕ್ಕೆ ತೊಡಗುವುದು ಪ್ರಸ್ತುತವಾದುದು. ಜಡ ಹಾಗೂ ನಿಷ್ಕ್ರಿಯೆಗಳ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧನ 'ಬಳಕೆ'ಯಾಗುತ್ತಿರುವುದು ನನ್ನಂಥವರಿಗೆ ಆತಂಕಕಾರಿಯಾದುದು.

ಬುದ್ಧ–ಬಳಕೆದಾರರ ಸರಕಾಗಬಾರದು. ಕ್ರಿಯಾಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರತೀಕವಾಗಬೇಕು. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಬುದ್ಧನೇ ಅಂತಿಮ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವುದು ಆತ್ಮವಂಚನೆ. ಸಮಕಾಲೀನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಿವಿಧ ಚಿಂತಕರ ಸಮಚಿತ್ತದ ಸಂಯೋಜನೆಯೇ ಒಂದು ಸಮಸ್ಯೆ. ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಎದುರಿಸಿ ರೂಪಧಾರಣೆ ಮಾಡುವುದೇ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಒಂದು ಒಳಹೋರಾಟ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಎರಡು ಮುಖ್ಯ ಅಂಶಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಗಮನ ಸೆಳೆಯಬಯಸುತ್ತೇನೆ.

೧. ಬುದ್ಧ – ದೇವರ ಬಗೆಗೆ ವಹಿಸಿದ 'ಮೌನ' ಐತಿಹಾಸಿಕ. ದೇವರ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಕುರಿತ ಬಹುಬಗೆಯ ಆಲೋಚನೆಗಳ ನಡುವೆ ಬುದ್ಧನ ಈ ಮೌನ, ಬೌದ್ಧಧರ್ಮಕ್ಕೆ, ಬುದ್ಧನ ಚಿಂತನೆಗಳಿಗೆ ಸಮಕಾಲೀನ ಪ್ರಸ್ತುತತೆಯನ್ನು ತಂದುಕೊಟ್ಟಿತು. ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿ ಹೀಗಿರುವಾಗ ಬೌದ್ಧಾಚರಣೆಗಳ ಮೂಲಕ ಬುದ್ಧನೇ, ದೇವರಾಗುವಂತೆ ಮಾಡುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ. ಅಂದು ದೇವರ ಬಗ್ಗೆ ವಹಿಸಿದ 'ಮೌನ'ದ ಜೊತೆಗೆ, ಇಂದು ಧರ್ಮದ ಬಗೆಗೂ ನಾವು 'ಮೌನ'ವಹಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ದೇವರು ಮತ್ತು ಧರ್ಮದ ಬಗ್ಗೆ 'ಮೌನ' ವಹಿಸುವುದೇ ಧರ್ಮನಿರಪೇಕ್ಷತೆಯ ಮುಖ್ಯ ನೆಲೆಯೆಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಇದರರ್ಥ – ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ರೂಪಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದು, ಧರ್ಮವನ್ನು ಕುರಿತ 'ಮೌನ' ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಸರವಾಗುವಂತೆ ಮಾಡಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುವುದು.

೨. ಬುದ್ಧನ ಬಗೆಗಿನ ಇತ್ತೀಚಿನ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನನ್ನನ್ನು ಕಾಡುತ್ತಿರುವ ಪ್ರಶ್ನೆ–ನಾವು ಬುದ್ಧರಾಗಬೇಕೆ? ಸಿದ್ಧಾರ್ಥರಾಗಬೇಕೆ?–ಎಂಬುದು. ಬುದ್ಧ–ಒಂದು ಉನ್ನತಸ್ಥಿತಿ. ನಾವು ಸಿದ್ಧಾರ್ಥರಾಗದೆಯೇ ಬುದ್ಧರಾಗ ಹೊರಟ ವಿದ್ಯಾವಂತರನ್ನು ಕಾಣುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ – ಬುದ್ಧರಾಗುವ ಬದಲು ಸಿದ್ಧಾರ್ಥರಾಗಬೇಕು–ಇದು ನನ್ನ ಅನಿಸಿಕೆ. ಸಿದ್ಧಾರ್ಥ ರಾಜಕುಮಾರನಾಗಿ ಪಾಪಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ಒಳಗಾದವನು. ತನಗೆ ಇರುವ ಸವಲತ್ತುಗಳು ಸಾಮಾನ್ಯರಿಗೆ ಇಲ್ಲದ್ದನ್ನು ಕಂಡು ಸಂಕಟಪಟ್ಟ; ರೋಗರುಜಿನಗಳಿಗೆ ಆತಂಕಿಸಿದ; ಮುಪ್ಪನ್ನು ನೋಡಿ ಮರುಗಿದ; ಸಾವನ್ನು ಕಂಡು ದಿಗ್ಭ್ರಾಂತನಾದ. ಇದರ ಫಲವಾಗಿ ಪಾಪಪ್ರಜ್ಞೆ ಕಾಡಿತು. ತನ್ನ ಅರಮನೆಯ ಬದುಕು ಬೆಂಕಿಯಾಗಿ ಸುಡತೊಡಗಿತು. ಕಾಡುವ ಒಳತೋಟಿಯಲ್ಲಿ ಹೊರನಡೆದ. ಹುಡುಕಾಟಕ್ಕೆ ಮುಂದಾದ. ಈ ಪಾಪಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಸ್ಥಿತಿ ಇಂದಿನ 'ಬುದ್ಧಿಜೀವಿ'ಗಳನ್ನು ಮೊದಲು ಕಾಡಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಇಂದು ಬುದ್ಧನ ಬಗ್ಗೆ ಚಿಂತಿಸುತ್ತಿರುವವರು ಜನಸಾಮಾನ್ಯರಲ್ಲ; ಅಷ್ಟಿಷ್ಟು ಸವಲತ್ತುಗಳನ್ನು ಪಡೆದು 'ಸುಖಿ'ವಾಗಿರುವ ವಿದ್ಯಾವಂತರು; ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು. ಇಂಥ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳೇ ಇಂದು 'ಬುದ್ಧಜೀವಿ'ಗಳಾಗ ಹೊರಟಿದ್ದಾರೆ. ಎಲ್ಲರೂ ಬುದ್ಧರಾಗುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಬುದ್ಧಬದುಕೇ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಧಾನವಾಗುವುದೂ ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಇಂಥ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ 'ಬುದ್ಧಜೀವಿ'ಗಳು ಮೊದಲು ಸಿದ್ಧಾರ್ಥರಾಗಬೇಕು. ಈ ಮೂಲಕ ಇಲ್ಲದವರ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗಳು ಕಾಡಿಸಬೇಕು. ಸಿದ್ಧಾರ್ಥರಾಗುವ ಮೂಲಕ ಬುದ್ಧನಿಗೆ ಗೌರವ ಸೂಚಿಸಬೇಕು.

ಕನ್ನಡಾಭಿಮಾನದ ಕಟುವಾಸ್ತವ

ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಸವಾಲು ಒಡ್ಡುವ ಅಂಶಗಳಿಗೆ ದೊಡ್ಡ ಇತಿಹಾಸವೇ ಇದೆ. ಸವಾಲು ಮತ್ತು ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ವಿವಿಧ ವಲಯಗಳು ವಿವಿಧ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಂಡು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತ ಬಂದಿವೆ. ಕೆಲವು ವಲಯಗಳಿಗೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮತ್ತು ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕಲ್ಪನೆಯೇ ಅಪ್ರಸ್ತುತವಾಗಿ ಕೇವಲ ಅಬ್ಬರದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡಾಭಿಮಾನವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತ ಬಂದಿವೆ. ಇನ್ನು ಕೆಲ ವಲಯಗಳೂ ಅಬ್ಬರ ಮಾಡದಿದ್ದರೂ ಅದೇ ನೆಲೆಯನ್ನು ಮೃದು ಮುಖವಾಡದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಾರ ಮಾಡುತ್ತಿವೆ. ಈ ಎಲ್ಲ ವಲಯಗಳ ಕಾರ್ಯವಿಧಾನ ಹಾಗೂ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಾದರೂ ಕನ್ನಡಪರ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಇವರನ್ನು ಅನುಮಾನದಿಂದ ನೋಡಲಾಗದು, ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಕನ್ನಡ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆಗೆ ಇವರೆಲ್ಲ ತಮ್ಮದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕೊಡುಗೆ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಎಷ್ಟೋ ಜನ ತಮ್ಮ ಮುಗ್ಧ ಕನ್ನಡಾಭಿಮಾನದ ಸಲುವಾಗಿ ಕಾನೂನನ್ನು ಎದುರು ಹಾಕಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆಯನ್ನು ಮೆರೆಯುತ್ತಲೇ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ.

ಆದರೆ ಕನ್ನಡ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆಗೆ ಅಬ್ಬರದ ಅಭಿಮಾನವಷ್ಟೇ ಸಾಕೆ, ಅರಿವಿನ ಅಭಿಮಾನವೂ ಬೇಕೆ– ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ತುಂಬಾ ಮುಖ್ಯವಾದುದು. ಕೆಲವು ಕನ್ನಡಪರ ಚಿಂತನಶೀಲರು ಅಬ್ಬರದ ಅಭಿಮಾನಿಗಳಿಗಿಂತ ವಿಭಿನ್ನವಾಗಿಯೇನೂ ಚಿಂತಿಸಲಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಬ್ಬರ ಮಾಡಲಿಲ್ಲ ಎಂಬುದೊಂದೇ ಗುಣವಾಗುವ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಅಬ್ಬರವಿಲ್ಲದೆ ಏನೂ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅದು ಅಬ್ಬರದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ನಿಂತುಹೋಗದೆ ಅರಿವು ಅಂತಃಶಕ್ತಿಯಾಗಬೇಕು. ಆಗ ಅಬ್ಬರಕ್ಕೂ ಒಂದು ಹದ ಬರುತ್ತದೆ. ಅರ್ಥ ಒದಗುತ್ತದೆ. ನಾವಿಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ– ಕನ್ನಡಪರ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆಗಾಗಿ ಮುಗ್ಧ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಸಿದ್ಧವಾದ ಅಭಿಮಾನಿವೃಂದಕ್ಕೆ ಎಂಥ ಚಿಂತನಾ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಒದಗಿಸಿದ್ದೇವೆ? ಕನ್ನಡಾಭಿಮಾನಕ್ಕೆ ವಿವೇಕ ಮತ್ತು ಔಚಿತ್ಯವನ್ನು ತರಲು ಚಿಂತಕರೆನಿಸಿಕೊಂಡವರು ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಶ್ರಮಿಸಿದ್ದೇವೆ? ಸೌಜನ್ಯ ಮತ್ತು ಸ್ನೇಹದಿಂದಲೇ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತ ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಕನ್ನಡಾಭಿಮಾನವನ್ನು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣಗೊಳಿಸಿದ್ದೇವೆ?

ನನಗನ್ನಿಸುತ್ತದೆ–ಕನ್ನಡ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲರು ಮತ್ತು ಕನ್ನಡ ಚಿಂತನಶೀಲರು ಆತ್ಮಾವಲೋಕನದಿಂದ ಹತ್ತಿರವಾಗಿ ಕನ್ನಡಾಭಿಮಾನಕ್ಕೆ ಅರಿವಿನ ಹದವನ್ನು ತಂದುಕೊಡಬೇಕಾಗಿದೆ. ಕನ್ನಡಾಭಿಮಾನದ ಗ್ರಹಿಕೆಯಲ್ಲಿರುವ ಗೊಂದಲಗಳನ್ನು ನಿವಾರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಕನ್ನಡದ ಅಭಿಮಾನವೆನ್ನುವುದು ಕೇವಲ ಭಾಷೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದಲ್ಲ. ಭಾಷೆಯು ಒಂದು ಜೀವನ ವಿಧಾನ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಂವಿಧಾನ. ಆದ್ದರಿಂದ ಭಾಷಾಭಿಮಾನ ಗಟ್ಟಿಗೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ ಬದುಕಿನ ಜೊತೆಗೆ ಭಾಷೆಗಿರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿವಿಧ ವಿನ್ಯಾಸಗಳನ್ನೂ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸಿ ಮಾತನಾಡುವ ಮಾದರಿಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಜನರ ಜೀವನ ವಿಧಾನ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿನ್ಯಾಸಗಳು ಗೌಣವಾಗುತ್ತವೆ. ಆಗ ಕನ್ನಡಾಭಿಮಾನವು ಅಂಕಿಗಳ ಮಟ್ಟದಲ್ಲೇ ಮೈಮರೆಯುವ ಆತಂಕ ಎದುರಾಗುತ್ತದೆ. ಸಿನಿಮಾಭಿಮಾನವೊಂದೇ ಕನ್ನಡಾಭಿಮಾನವೆಂಬ ತಪ್ಪು ಗ್ರಹಿಕೆಯೂ ಮನೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಕನ್ನಡಾಭಿಮಾನವೆನ್ನುವುದು ಅಂಕಿ ಹಾಗೂ ಸಿನಿಮಾಭಿಮಾನದಂಥ ಅಂಶಗಳನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡು ಅದರಾಚೆಗೆ ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಪ್ರಜ್ಞೆ. ನಾಮಫಲಕ, ಕನ್ನಡ ಸಿನಿಮಾ, ಕನ್ನಡ ಅಂಕಿ ಮುಂತಾದ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಆದ್ಯತೆಯಿರಬೇಕೆಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಎರಡು ಮಾತಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇದಿಷ್ಟರಲ್ಲೇ ನಿಂತು ಕನ್ನಡಪರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಜನಮನದಲ್ಲಿ ಗಟ್ಟಿಗೊಳಿಸದೆ ಇದ್ದರೆ ಕನ್ನಡಾಭಿಮಾನ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಜೊತೆಗೆ ಆದ್ಯತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಇಲ್ಲಿ ಅಡಗಿದೆ. ಕನ್ನಡದ ಸಾಂಕೇತಿಕ ಕೆಲಸಗಳಿಗೆ ಮೊಟ್ಟಮೊದಲ ಆದ್ಯತೆ ಕೊಟ್ಟು ಕನ್ನಡದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ಕಟ್ಟಕಡೆಯ ಆದ್ಯತೆಗೆ ತಳ್ಳಿದ ಸ್ಥಿತಿ–ಗತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಕನ್ನಡಾಭಿಮಾನದ ಕೊರತೆ ಅಡಗಿದೆ. ಸಾಂಕೇತಿಕ ಕೆಲಸಗಳೇ ಕನ್ನಡಾಭಿಮಾನದ ಅಂತಿಮ ರೂಪಗಳೆಂಬತೆ ಬಿಂಬಿಸುತ್ತ ಬಂದ ಭ್ರಮೆ ಅನೇಕರನ್ನು ಹಾದಿ ತಪ್ಪಿಸಿದೆ. ಸಾಂಕೇತಿಕ ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಂತೆ ಸಾಧನಾತ್ಮಕ ದಿಕ್ಕಿಗೆ ಸಾಗುವ ಚಿಂತನಾ ಕ್ರಮವನ್ನು ಮೂಡಿಸಿ, ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕಗೊಳಿಸುವುದು ಕನ್ನಡಾಭಿಮಾನದ ನಿಜ ನೆಲೆಯಾಗಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಕನ್ನಡಾಭಿಮಾನಕ್ಕೆ ಕರ್ನಾಟಕದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಕನಿಷ್ಠ ಅರಿವಾದರೂ ಇರಲೇಬೇಕು. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಇಲ್ಲದೆ ಕನ್ನಡಪ್ರಜ್ಞೆ ಬೆಳೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇವತ್ತು ಕನ್ನಡಾಭಿಮಾನವನ್ನು ಗಟ್ಟಿಗೊಳಿಸಲು ಮತ್ತು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣಗೊಳಿಸಲು ನಾಡಿನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಅಂತರಂಗಕ್ಕೆ ತರುವ ಕೆಲಸವಾಗಬೇಕು. ಇಲ್ಲಿಂದ ಮುಂದೆ ಚರ್ಚೆಯ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ತಾನಾಗಿಯೇ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತೆರೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಮೇಲ್ಮೈ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡಾಭಿಮಾನದ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಪ್ರಚುರಪಡಿಸುತ್ತಿರುವವರು ಒಮ್ಮೆ ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರ, ಪಶ್ಚಿಮ ಬಂಗಾಳ, ಕೇರಳ ಮುಂತಾದ ರಾಜ್ಯಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಮುಂಬೈಯಲ್ಲಿರುವ ಹಿಂದಿ ವೈಭವದ ನಡುವೆಯೂ ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದಲ್ಲಿ ಮರಾಠಿ ಉಳಿದು ಬೆಳೆಯುತ್ತಿದೆ. ಪಶ್ಚಿಮ ಬಂಗಾಳದಲ್ಲಿ ಬಂಗಾಳಿ ಭಾಷೆ ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿದೆ. ಕೇರಳದಲ್ಲಿ ಮಲೆಯಾಳಿ ಎಲ್ಲರ ಧರ್ಮದವರ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಭಾಷೆಯಾಗಿ ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಇದೆಲ್ಲ ಸಾಧ್ಯವಾದುದು ಹೇಗೆ? ಕೇವಲ ಭಾಷಾಭಿಮಾನದಿಂದಲೆ ಅಥವಾ ಅದಕ್ಕೊಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕಾಳಜಿಯ ಒತ್ತಾಸೆ ಇತ್ತೆ? ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದಲ್ಲಿ ಹಿಂದಿ ಸಿನಿಮಾಗಳ ಅಬ್ಬರದ ನಡುವೆಯೂ ಸ್ಥಳೀಯ

ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮಾದರಿಗಳು ಬೆಳೆಯುತ್ತಿವೆ. ಪಶ್ಚಿಮ ಬಂಗಾಳ ತನ್ನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಇಚ್ಛಾಶಕ್ತಿಯನ್ನಾಗಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಕೇರಳವೂ ಅಷ್ಟೆ. ಮುಸ್ಲಿಮರೆಲ್ಲ ಮಲೆಯಾಳಿಯಲ್ಲೇ ಮಾತನಾಡುವ ಸಹಜ ವಾತಾವರಣ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗಿದೆ. ನಾವು ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತರನ್ನು ಅನ್ಯರೆಂದು ನೋಡುವಂಥ ಕನ್ನಡಾಭಿಮಾನವನ್ನು ಕಲಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಅನೇಕ ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತರು ಅನ್ಯರಾಗಿ ಉಳಿಯುವುದರಲ್ಲಿ ಆನಂದ ಕಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಒಂದಾಗುವ ಆನಂದದಲ್ಲಿ ಈಗ ನಾವು ಕನ್ನಡಾಭಿಮಾನವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಅವರವರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮನೆಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು ಹೊರ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡೀಕರಣಗೊಳ್ಳುವಂಥ ಪರಿಸರದ ನಿರ್ಮಾಣ ಇಂದಿನ ಅಗತ್ಯ. ಆದರೆ ಆದದ್ದೇನು? ಧಾರ್ಮಿಕ ಮತ್ತು ಭಾಷಾ ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತರಿಗೆ ಕನ್ನಡ ಕಲಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ನಡೆಯಲಿಲ್ಲ. ಅವರಲ್ಲೂ ಅಗತ್ಯ ಪ್ರಮಾಣದ ಆಸಕ್ತಿ ಮೂಡಲಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಈ ಕಂದಕವನ್ನು ದುರುಪಯೋಗ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ನಡೆದು ಕನ್ನಡಾಭಿಮಾನಕ್ಕೆ ಕೋಮುವಾದದ ಸೋಂಕು ಹತ್ತಿಸಿರುವುದೂ ಉಂಟು.

ಎಲ್ಲರೂ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು– ಕನ್ನಡ ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಧರ್ಮದ ಭಾಷೆಯಲ್ಲ, ಅದು ಯಾವುದೇ ಧರ್ಮದವರಿಂದ ದೂರವಿರಬೇಕಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಯಾವ ಧರ್ಮದವರೂ ದೂರವಿಡಬೇಕಿಲ್ಲ. ಕನ್ನಡ ಜಾತ್ಯತೀತ ಭಾಷೆ ಆದ್ದರಿಂದ ಕನ್ನಡಾಭಿಮಾನವು ಜಾತ್ಯತೀತ ಹಾಗೂ ಧರ್ಮನಿರಪೇಕ್ಷ ನೆಲೆಯ ಒಂದು ಗಟ್ಟಿ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿ ಬೆಳೆಯಬೇಕು. ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿರುವ ಎಲ್ಲ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಭಾಷಿಕರನ್ನು ತನ್ನ ಪ್ರೀತಿಯ ಪರಿಸರಕ್ಕೆ ಕರೆತರಬೇಕು. ನಮ್ಮ ನೆಲದಲ್ಲಿ ಭಾಷಾ ಸಮಸ್ಯೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಮಸ್ಯೆ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಮಸ್ಯೆ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಿಯೇ ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತರು, ಹಿಂದುಳಿದ ವರ್ಗಗಳು ಮತ್ತು ದಲಿತರನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಂಡು ಕನ್ನಡಾಭಿಮಾನದ ಗಟ್ಟಿತನವಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಅರಿಯಬೇಕು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಮೇಲ್ವರ್ಗದ ಮಾದರಿಗಳು ಯಾವತ್ತೂ ಸ್ಥಳೀಯ ಭಾಷೆ, ಸ್ಥಳೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಪರವಾಗಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅವರು ಆಡಳಿತ ಮತ್ತು ಶಿಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಮಾಧ್ಯಮಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ವಾದ ಬಿತ್ತುತ್ತಾರೆ. ತಮ್ಮ ಬಂಡವಾಳಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಪ್ರಪಂಚದ ಅಂತಿಮ ಸತ್ಯಗಳೆಂಬಂತೆ ಪ್ರಚುರಪಡಿಸುತ್ತ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರುತ್ತಾರೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸ್ಥಳೀಯ ಜನರಾಗಲಿ, ಹಿಂದುಳಿದವರಾಗಲಿ, ದಲಿತರು, ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತರಾಗಲಿ ಅವರಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಎಲ್ಲರೂ ಅವರು ಹೇಳುವ ಏಕ ಮಾದರಿಗೆ ಒಳಪಡಬೇಕು. ಇದಕ್ಕೆ ಮಾಹಿತಿ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನದ ಉದ್ಯಮಪತಿಗಳು ಉತ್ತಮ ಉದಾಹರಣೆ. ಆದರೆ ಕನ್ನಡಾಭಿಮಾನ ಹಾಗಲ್ಲ, ಅದು ಸ್ಥಳೀಯ ಜನರು ಮತ್ತು ಅವರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಗೌರವಿಸುತ್ತಲೇ ಬೆಳೆಯುವ ಮತ್ತು ಬೆಳೆಸುವ ಜನಪರವಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕನ್ನಡಾಭಿಮಾನವೆನ್ನುವುದು

ಮೇಲ್ವರ್ಗದ ಮಾದರಿಗಳಿಗೆ ಮೋಸ ಹೋಗದೆ ಸಮಾಜದ ಎಲ್ಲ ಜನವರ್ಗಗಳನ್ನೂ ಒಳಗೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ನಿರಂತರ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಆಗಬೇಕು. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಈ ಎಲ್ಲಾ ಜನವರ್ಗಗಳ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯನ್ನು ರಕ್ಷಿಸಬೇಕಾದ ಶಕ್ತಿಯಾಗಬೇಕು.

ನಾಡಿನ ಒಳಗೆ ಕನ್ನಡಾಭಿಮಾನ ಬೆಳೆಯಬೇಕಾದ ಒಂದು ಬಗೆಯನ್ನು ಹೀಗೆ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುತ್ತಿರುವಾಗ ಗಡಿನಾಡು ಮತ್ತು ಹೊರನಾಡು ಕನ್ನಡಿಗರ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವ ಕನ್ನಡಾಭಿಮಾನದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಗತ್ಯ. ಕರ್ನಾಟಕ ಒಳಭಾಗಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸುವ ಕನ್ನಡಾಭಿಮಾನದ ನೆಲೆಗಳನ್ನೇ ಗಡಿನಾಡು ಮತ್ತು ಹೊರನಾಡುಗಳಿಗೆ ವಿಸ್ತರಿಸುವ ಬದಲು ಅಲ್ಲಿನ ಸ್ಥಳೀಯ ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ಸ್ವರೂಪದ ಮೂಲಕ ಕನ್ನಡಾಭಿಮಾನದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದು ಒಳಿತು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಗಡಿನಾಡು ಮತ್ತು ಹೊರನಾಡ ಕನ್ನಡಿಗರ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಒಳಭಾಗದ ಕನ್ನಡಿಗರ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಗಿಂತ ವಿಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಗಡಿನಾಡೆಂದರೆ ಎರಡು ಭಾಷೆಗಳ, ಎರಡು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ, ಎರಡು ಸರ್ಕಾರಗಳ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡ ಬದುಕು. ಗಡಿಗೆ ಹತ್ತಿರದ ಒಳಭಾಗ ಮತ್ತು ಹೊರಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಆಯಾ ರಾಜ್ಯದ ಭಾಷೆ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿರಬಹುದು. ಇಲ್ಲದೆಯೂ ಇರಬಹುದು. ಗಡಿಭಾಗಗಳ ಪುನರ್ವಿಂಗಡಣೆ ಮಾಡಿದ ಮೇಲೂ ತನ್ನದೇ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಈ ಸ್ಥಿತಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ವಾಸ್ತವದ ಒಡಲಲ್ಲೇ ಕನ್ನಡಾಭಿಮಾನ ಹುಟ್ಟಿ ಆಕಾರ ಪಡೆಯಬೇಕು. ಅಭಿವೃದ್ಧಿಮೂಲ ಅಭಿಮಾನ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾಗಬೇಕು. ವಿಚಿತ್ರವೆಂದರೆ ಗಡಿಗಳ ಪುನರ್ವಿಂಗಡಣೆಗಾಗಿ ವಿವಿಧ ರಾಜ್ಯಗಳ ನಡುವೆ ಕಿತ್ತಾಟಗಳು ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದರೂ ಪರಿಹಾರೋಪಾಯಕ್ಕೆ ಮೂಲ ಭೂಮಿಕೆಯಾಗುವ ಗಡಿನಾಡು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ನೀತಿಯೊಂದು ರೂಪುಗೊಂಡಿಲ್ಲ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ನೀತಿಯು ಗಡಿ ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ಪರಿಹಾರಕ್ಕೆ ಕಾರ್ಯಸಾಧ್ಯವಾದ ಮೂಲ ಮಾರ್ಗಸೂಚಿಯನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳಬೇಕು. ಗಡಿವಾಸ್ತವದ ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ಮನವರಿಕೆ ಮಾಡಿಕೊಡಬೇಕು.

ಹೊರನಾಡು ಕನ್ನಡಿಗರು ಒಳಗೆ ಕನ್ನಡವನ್ನು ಕಾಯ್ದುಕೊಂಡು ಹೊರಗೆ ಆಯಾ ರಾಜ್ಯದ ಭಾಷಾ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಭಾಗಿಯಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ತಮ್ಮೊಳಗೆ ತಾವು ಕಳೆದುಹೋಗದಂತೆ ಕಾಯ್ದುಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಕನ್ನಡ ಒಂದು ಸಾಧನವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವರಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವ ಕನ್ನಡಾಭಿಮಾನದ ನೆಲೆಗಳು ಕರ್ನಾಟಕದ ಒಳಭಾಗದ ಒತ್ತಾಸೆಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ವಿವಿಧ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸದೆ ಸರಳರೇಖಾತ್ಮಕ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡಾಭಿಮಾನವನ್ನು ಬೆಳೆಸುವುದು ವಾಸ್ತವಕ್ಕೆ ಹೊರತಾದ ಪ್ರಯತ್ನವಾಗುತ್ತದೆ.

ಒಟ್ಟಾರೆ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಕನ್ನಡಾಭಿಮಾನವು ಎರಡು ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಕೊರತೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಒಂದು ಕಡೆ ಕನ್ನಡಾಭಿಮಾನಕ್ಕೆ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಖಚಿತತೆಯ ಕೊರತೆ. ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆ ಎಲ್ಲ ಸರ್ಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ಎದ್ದು ಕಾಣುವ ಇಚ್ಛಾಶಕ್ತಿಯ ಕೊರತೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಹೋರಾಟಗಾರರು ಮತ್ತು ಚಿಂತನಶೀಲರೆನಿಸಿಕೊಂಡವರು ಅಗತ್ಯ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಹತ್ತಿರವಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ. ಕೆಲವರಿಗೆ ಅದು ಬೇಕಿಲ್ಲದೆಯೂ ಇರಬಹುದು ಅಥವಾ ನಮ್ಮ ಸನ್ನಿವೇಶವೇ ಹೀಗಿರಬಹುದು. ಇನ್ನು ಚಿಂತನಶೀಲರೆನ್ನಿಸಿಕೊಂಡವರಲ್ಲೂ ಕನ್ನಡಾಭಿಮಾನ ಕುರಿತು ಸಮಾನ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ನೆಲೆಗಳಿಲ್ಲ. ಇಂಥ ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ಮೀರುವುದರಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡಾಭಿಮಾನದ ಸಾರ್ಥಕತೆಯಿದೆ.

ನಮ್ಮ ಪರಿಸರವನ್ನು ಹುಸಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಹುಸಿ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆ, ಹುಸಿ ಸ್ವಾಭಿಮಾನಗಳು ಆವರಿಸುತ್ತ ಕನ್ನಡಾಭಿಮಾನಕ್ಕೆ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ರೂಪ ಕೊಡುವ ಬದಲು ಸಂಕುಚಿತ ರೂಪ ಕೊಡುತ್ತಿವೆ. ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ಆತ್ಮಕ್ಕೆ ಇರುವ ಮಾಧ್ಯಮವೆಂದರೆ ಜನಭಾಷೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಅರಿಯದ ಸರ್ಕಾರಗಳು ಕನ್ನಡವನ್ನು ಜನಕೇಂದ್ರಿತ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿಲ್ಲ. ಕನ್ನಡಾಭಿಮಾನಕ್ಕೆ ಕೊರಳಾಗಿರುವ ಕೆಲವರ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಕರುಳಿಲ್ಲ. ಮೇಲ್ಪದರದ ಅಬ್ಬರವೇ ಅಭಿಮಾನವೆಂಬ ಅನೇಕರ ಭಾವನೆ ಬದಲಾಗಿಲ್ಲ. ಮೇಲ್ಪದರವನ್ನು ಮೀರಿದ ಆಳ – ಅಗಲಗಳ ಅರಿವಿನ ಮೂಲದಿಂದ ಕನ್ನಡಾಭಿಮಾನವನ್ನು ಕಟ್ಟಬೇಕೆಂಬ ಸಂಕಲ್ಪಕ್ಕಿಂತ ಅನ್ಯಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ಮಗ್ನವಾದ ಚಿಂತನಪರರಿಗೂ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಬರವಿಲ್ಲ. ಕನ್ನಡ ಹೋರಾಟಗಾರರೂ ನಿಜ ಚಿಂತನಶೀಲರೂ ಒಟ್ಟಾಗಿ ಆತ್ಮೀಯ ಸಂವಾದ ನಡೆಸುವ ಸನ್ನಿವೇಶ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗಿಲ್ಲ. ಬಂಡವಾಳಗಾರರು ಕನ್ನಡವನ್ನು ಕಡೆಗಣ್ಣಿನಿಂದ ನೋಡುತ್ತಿರುವಾಗ ಕೆಲವರಿಗೆ ಕನ್ನಡವೇ ಬಂಡವಾಳವಾಗುತ್ತಿದೆ. ಇಷ್ಟೆಲ್ಲ ವಿರೋಧಾಭಾಸ ಸಮಸ್ಯೆ ಹಾಗೂ ಸವಾಲುಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಗಟ್ಟಿತನದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡಾಭಿಮಾನವು ಜನಕೇಂದ್ರಿತ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಾಗಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತ ಹೋಗಬೇಕು. ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ಸಾರ್ಥಕ ಸಾಧನವಾಗಬೇಕು, ರೋಚಕತೆಯ ಜಾಗವನ್ನು ರಚನಾತ್ಮಕತೆ ತುಂಬಬೇಕು.

ಮಾಹಿತಿ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನದ ಮಾಯಾಬಜಾರ್

ನಮ್ಮ ಬೇಕು-ಬೇಡಗಳನ್ನು ಕೇಳದೆ, ಹೇಳದೆ ಮಾಹಿತಿ-ತಂತ್ರಜ್ಞಾನವು ತನ್ನ ಮಾಯಾಜಾಲವನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ನಾವು ನಿಂತಿದ್ದೇವೆ. ಕಾಲದ ಕಾಳಜಿಗಳನ್ನು ಯಾರು ಅಥವಾ ಯಾವುದು ಕಬಳಿಸಬಹುದು, ರೂಪಿಸಬಹುದು, ವಿಸ್ತರಿಸಬಹುದು ಎಂಬ ಅಂಶ ಕಾಲದ ಕೈಯ್ಯನ್ನು ಮೀರಿ ಹೇರಲ್ಪಡುವ ಸನ್ನಿವೇಶವೂ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುವುದುಂಟು. ಹೀಗಾಗಿ ನಾವು ನಿಂತಿರುವ ಕಾಲ ನಮ್ಮದಾಗಬಹುದು; ನಮ್ಮದಾಗದೆಯೂ ಇರಬಹುದು ಅಥವಾ ನಮ್ಮದೆಂಬ ಭ್ರಮೆಯನ್ನು ಮೂಡಿಸಬಹುದು. ಮುಂದುವರೆದ ದೇಶಗಳ ವಿವಿಧ ಹುನ್ನಾರಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಒದಗುವ ಸರ್ಪದರ್ಪವು ಅಭಿವೃದ್ಧಿಶೀಲ ದೇಶಗಳ ದಿಕ್ಕನ್ನೇ ಬದಲಾಯಿಸಬಹುದು.

ಮಾಹಿತಿ-ತಂತ್ರಜ್ಞಾನವು ವಿಜೃಂಭಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಿರುವ ಈ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ, ಕನ್ನಡವು ಕಾಲಗರ್ಭ ಸೇರುವಂತಾಗಬಾರದು ಎಂಬ ಕಾಳಜಿ ಹಾಗೂ ಕಳಕಳಿ ಎಂದಿಗಿಂತ ತೀವ್ರವಾಗಬೇಕಾಗಿದೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ತಾತ್ವಿಕ ಅಂಶವನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಬಯಸುತ್ತೇನೆ:

ಮಾಹಿತಿ-ತಂತ್ರಜ್ಞಾನವು ಇವತ್ತಿನ ಬಹುಮುಖ್ಯ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಆವಿಷ್ಕಾರ. ಇದು ವಾದದ ವಿಷಯವೇ ಅಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇವತ್ತು ವಿಜ್ಞಾನವು ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳ ಕೈಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಇದೆಯೆ?-ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಬಹುಮುಖ್ಯವೆಂದು ನಾನು ಭಾವಿಸುತ್ತೇನೆ. ವಿಜ್ಞಾನದ ಸಂಶೋಧನೆಗಳನ್ನು ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳೇ ನಡೆಸುತ್ತಾರಾದರೂ ಸಂಶೋಧನೆಗೆ ಸ್ವತಂತ್ರ ನೆಲೆ ಇರುತ್ತದೆಯೆಂದು ಹೇಳಲಾಗದು. ದೇಶದಲ್ಲಿ ಮೇಲುಗೈ ಪಡೆಯುವ ರಾಜಕೀಯ ಶಕ್ತಿಗಳ ನೀತಿ ನಿರೂಪಣೆಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಶೋಧದ ದಿಕ್ಕು ನಿಯಂತ್ರಣಕ್ಕೊಳಪಡುವ ಅನಿವಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ನಾವಿದ್ದೇವೆ. ರಾಜಕೀಯಾಧಿಕಾರದ ಕೇಂದ್ರಶಕ್ತಿಗೆ ಅಣುಬಾಂಬು ಬೇಕೆಂದರೆ ವಿಜ್ಞಾನ ಅದರ ಆವಿಷ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಶ್ರಮಿಸುತ್ತದೆ. ಕೃಷಿಮೂಲಕ್ಕೆ ಮಹತ್ವ ಕೊಟ್ಟರೆ ವಿಜ್ಞಾನದ ಶೋಧ ಆ ದಿಕ್ಕು ಹಿಡಿಯುತ್ತದೆ. ಇದು ಒಂದು ಮುಖ.

ವಿಚಿತ್ರವೆಂದರೆ- ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ರಾಜಕೀಯ ಶಕ್ತಿಕೇಂದ್ರವೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತೇವೊ, ಆ ಶಕ್ತಿಯ ಕೇಂದ್ರ ನಮ್ಮ ದೇಶದಲ್ಲೇ ಇರುತ್ತದೆಯೆಂಬ ಗ್ಯಾರಂಟಿಯಿಲ್ಲ. ಈ ರಾಜಕೀಯ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ ಕೇಂದ್ರ ಅಮೇರಿಕಾದಲ್ಲಿರಬಹುದು; ಬ್ರಿಟನ್ನಿನಲ್ಲಿರಬಹುದು. ಅಂದರೆ ನಮ್ಮ ಮುಖ್ಯ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಆವಿಷ್ಕಾರಗಳ ದಿಕ್ಕನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ ಶಕ್ತಿ ಮುಂದುವರೆದ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳ ರಾಜಕೀಯದಲ್ಲಿ ಕೇಂದ್ರೀಕೃತವಾಗಿದೆ. ಇದರ ಫಲವಾಗಿ, ಮುಂದುವರೆದ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳ ಆಧುನಿಕ-

ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಮಾದರಿಗಳು ಹಿಂದುಳಿದ ಅಥವಾ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಶೀಲ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳ ಆದರ್ಶವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುವ ವಿಪರ್ಯಾಸ ನಮ್ಮೆದುರಿಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮುಂದುವರೆದ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳ ಮಾದರಿಗಳು ಆದರ್ಶಗಳಲ್ಲಿ ಆತಂಕಗಳು ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿದಾಗ, ಅಭಿವೃದ್ಧಿಶೀಲ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳ ತಳಮಳ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಮುಂದುವರೆದ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಸ್ಥಳೀಯ ಅಗತ್ಯಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ಅರಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅಂತಃಶಕ್ತಿ ಲಭ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಬಾಹ್ಯಶಕ್ತಿಯನ್ನೇ ಅಂತಃಶಕ್ತಿಯೆಂದು ಭ್ರಮಿಸಿ ಪ್ರಚುರಪಡಿಸುವ 'ಜಾಹಿರಾತುದೇಶ'ಗಳಾಗಿ ನಾವು ಮಾರ್ಪಡುತ್ತೇವೆ. ಸ್ಥಳೀಯ ಸನ್ನಿವೇಶಕ್ಕೆ ಮುಂದುವರೆದ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಮಾದರಿಗಳು ಎಷ್ಟು ಬೇಕು, ಎಷ್ಟು ಬೇಡ ಎಂಬ ವಿವೇಚನಾ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಒತ್ತೆಯಿಟ್ಟು ದೇಶದ ಭೂಪಟವನ್ನು ಜಾಹಿರಾತು ಪುಟವನ್ನಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸಿ ಪುಣ್ಯಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ; ಬಹುಮುಖಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಲಯವುಳ್ಳ ನಮ್ಮ ದೇಶದ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಗೆ ವಿಜ್ಞಾನದ ಬಹುಮುಖತೆ ಅಗತ್ಯವೆಂಬುದನ್ನು ಮರೆತು, ವಿಜ್ಞಾನದ ಏಕಮುಖತೆಗೆ ಮಾತನ್ನು ಮಾರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ.

ವಿಜ್ಞಾನದ ಏಕಮುಖತೆ ನಮ್ಮ ಮುಂದಿರುವ ಒಂದು ಸಮಸ್ಯೆಯಾದರೆ 'ವಿಜ್ಞಾನದ ಉದ್ಯಮೀಕರಣ' ಬಹುಮುಖ್ಯ ಆತಂಕವಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ, ವಿಜ್ಞಾನದ ಉದ್ಯಮೀಕರಣವು ಈಗ ಒಂದು ಅಂತರರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಆತಂಕ. ಯಾಕೆಂದರೆ, ಇಂದು, ಮುಂದುವರೆದ ಮತ್ತು ಹಿಂದುಳಿದ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳನ್ನು ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ 'ಉದ್ಯಮ' ನೆಲೆಗಳು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತಿವೆ. ಯಾವ ಉದ್ಯಮವು ಯಾವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಜಾಹಿರಾತಿನ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆದು– ವೈಭವೀಕರಿಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆಯೋ, ಆ ಉದ್ಯಮ 'ಅಂತರರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಅನಿವಾರ್ಯ' ಎಂಬ ಖ್ಯಾತಿಯನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಮಾಹಿತಿ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನವೂ ಇದಕ್ಕೆ ಹೊರತಾಗಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆಂದ ಕೂಡಲೆ ಮಾಹಿತಿ – ತಂತ್ರಜ್ಞಾನದ ಮಹತ್ವವನ್ನು ನಾನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುತ್ತಿಲ್ಲ. ಅದರಿಂದಾಗುವ ಅನುಕೂಲಗಳನ್ನು ಗೌಣಗೊಳಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ. ಯಾವುದೇ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನ ಉದ್ಯಮೀಕರಣ ಹಾಗೂ ವೈಭವೀಕರಣಗಳಿಗೆ ಒಳಗಾದಾಗ ಉಂಟಾಗುವ ಆತಂಕಗಳನ್ನು ನಾವು ಎದುರಿಸದೆ, ಕೇವಲ ಏಕಮುಖಿಗಳಾಗುವ ಕೈಂಕರ್ಯಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಬಾರದು –ಎಂಬ ಎಚ್ಚರ ಅಗತ್ಯ.

ಇಪ್ಪತ್ತನೇ ಶತಮಾನವನ್ನೂ ಪ್ರವೇಶಮಾಡದೆ ಇರುವ ಕೋಟ್ಯಾಂತರ ಜನರುಳ್ಳ ಬಹುಮುಖೀ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಇಪ್ಪತ್ತೊಂದನೇ ಶತಮಾನದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಏಕಮುಖೀ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಹೇರುವ ಮುಂದುವರೆದ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳ 'ಉದ್ಯಮೀಕರಣ ಹುನ್ನಾರ'ವನ್ನು ನಾವು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು, ನಮ್ಮ ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ, ಆಧುನಿಕ ವಿಜ್ಞಾನ–ತಂತ್ರಜ್ಞಾನಗಳನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡು ಜನಮುಖಿಯಾಗಬೇಕು. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಮುಂದುವರೆದ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳ ವಿಜ್ಞಾನದ ಏಕಮುಖತೆ ಮತ್ತು ಹಿಂದುಳಿದ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಬಹುಮುಖತೆಗಳ ನಡುವೆ ದೊಡ್ಡ ಕಂದಕವೇರ್ಪಡುತ್ತದೆ.

ಆಗ ನಾವು ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಹುಸಿ ಮಾದರಿಗಳಲ್ಲಿ ಹೊಸ ವರ್ಣಾಶ್ರಮವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವ ಅಪಾಯವಿದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಅಕ್ಷರವಂಚಿತ ಲಕ್ಷ ಲಕ್ಷ ಜನರು

ಮಾತೃಭಾಷೆಗೂ ಮಾತಾಗಲಾಗದೆ ಮೂಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರತೀಕವಾಗಿ ಬದುಕುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಮೂಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಮಾತಾಗುವುದೇ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ಪ್ರಧಾನ ಆಶಯ. ಈ ಆಶಯಕ್ಕೆ ಆಧುನಿಕ ವಿಜ್ಞಾನ– ತಂತ್ರಜ್ಞಾನಗಳು ಸ್ಪಂದಿಸಬೇಕು. ಮೇಲ್ವರ್ಗದ ಮುಂದುವರೆದ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಮಧ್ಯಮವರ್ಗ ಕೆಳಮಧ್ಯಮವರ್ಗ ಹಾಗೂ ಕೆಳವರ್ಗದ ಹಿಂದುಳಿದ ಜೀವನ ಮಾದರಿಗಳಿಗೆ ಅಳವಡಿಸುವುದು ಸುಲಭದ ಕೆಲಸವಲ್ಲ. ತಪ್ಪಿದರೂ ಹೊಸ ವರ್ಣಾಶ್ರಮಕ್ಕೆ ದಾರಿಯಾಗುವ ಆತಂಕವಿದೆ.

ಹೀಗೆ ಹಿಂದುಳಿದ ದೇಶಗಳು ತಮಗೆ ತಾವೇ ದ್ವೀಪಗಳಾಗುವ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲೂ ನಾವಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ರಾಜಕೀಯ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಮೀರಿಬೆಳೆಯುತ್ತಿರುವ ವಿಜ್ಞಾನದ ಏಕಮುಖತೆ ಮತ್ತು ಉದ್ಯಮೀಕರಣದ ಸವಾಲುಗಳನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಎದುರಿಸುತ್ತ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ಆಶಯಗಳಿಗೆ ಅಳವಡಿಸುವ ಬದ್ಧತೆ ಇಂದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ನಾಡಿನ ಜನಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಜನಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಉತ್ತೇಜಿಸುವ ವಿಧಾನಕ್ಕೆ ಆಧುನಿಕ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನ ಪೂರಕವಾಗಬೇಕಾಗಿದೆ. ಆದರೆ, ಇಂದು ಮಾಹಿತಿ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಪ್ರಚಾರದ ಮಾದರಿಯನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ಆಶೋತ್ತರಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಆಸಕ್ತಿಯಿರುವಂತೆ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಮಾಹಿತಿ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನದ ಉದ್ಯಮಪತಿಗಳು ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ದಾಸರಂತೆ ವರ್ತಿಸುತ್ತಿರುವ ನೌಕರಶಾಹಿಯಿಂದ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರಿಂದ ಆಯ್ಕೆಯಾದ ಸರ್ಕಾರಗಳೂ ಹಾದಿ ತಪ್ಪುತ್ತಿವೆ; ಭ್ರಮೆಗಳನ್ನು ಬಿತ್ತುತ್ತಿವೆ.

ಮಾಹಿತಿ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕನ್ನಡತನ ತರುವ ಬದಲು ಜನಸಾಮಾನ್ಯರಿಗೆ ಆಂಗ್ಲತನದ ಭ್ರಮೆ ಹಿಡಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಪೂರ್ಣಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿದೆ. ಜನಸಾಮಾನ್ಯರು ಆಂಗ್ಲಭಾಷೆಯನ್ನು ಕಲಿಯಬಾರದೆಂದಾಗಲಿ ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಪರಿಣಿತಿ ಪಡೆಯಬಾರದೆಂದಾಗಲಿ ನಾನು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಮಾಹಿತಿ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ಆಂಗ್ಲಭಾಷೆ ಮಾತ್ರ ಎಂಬ ಭ್ರಮೆಯನ್ನು ಬಿತ್ತುವ ಮೂಲಕ ಉದ್ಯಮಪತಿಗಳು ಘೋರ ಅಪರಾಧವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಅಂತರರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಮಾಹಿತಿ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನ ಬಳಕೆಗೆ ಆಂಗ್ಲಭಾಷೆಯ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಒಪ್ಪಿ ಆಂತರಿಕ ಆಡಳಿತ ಮತ್ತು ಉಪಯೋಗದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡಕ್ಕೇ ಆದ್ಯತೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಕನ್ನಡ ಕಡ್ಡಾಯ ಎಂಬ ಸ್ಪಷ್ಟನಿಲುವು ತಾಳದ ನೌಕರಶಾಹಿ ಮತ್ತು ಸರ್ಕಾರಗಳ ತಪ್ಪುಹೆಜ್ಜೆ ಕರ್ನಾಟಕವನ್ನು ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯತ್ತ ಕೊಂಡೊಯ್ಯುವ ಬದಲು ಅಂತಃಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಕುಗ್ಗಿಸುತ್ತಿದೆ. ಈಗಾಗಲೇ ಆಂಗ್ಲಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ತೇರ್ಗಡೆಹೊಂದಲು ಕಡುಕಷ್ಟಪಡುತ್ತಿರುವ ನಗರ ಮತ್ತು ಗ್ರಾಮೀಣ ಪ್ರದೇಶದ ಬಡವರ್ಗದ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳ ತಲೆಯ ಮೇಲೆ ಭ್ರಮೆಯ ಬಂಡೆ ಹಾಕಿ 'ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಆನಂದ' ಪಡಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಆದರೆ ಮೇಲ್‌ಮಧ್ಯಮವರ್ಗದಿಂದ ಕೆಳಗಿರುವವರೆಲ್ಲ ಈಗ ಕೀಳರಿಮೆಯಿಂದ ನರಳತೊಡಗಿದ್ದಾರೆ.

ಮಾಹಿತಿ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಕಲಿಯುವುದರಲ್ಲಿ ತಪ್ಪಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಈ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನದ ಗುತ್ತಿಗೆದಾರರು ಭಾಷೆ, ಶಿಕ್ಷಣ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ದಿಕ್ಕನ್ನೇ ಬದಲಾಯಿಸಹೊರಟಿರುವುದು ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಸರಿ? ಇದರಿಂದ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ

ಉಂಟಾಗುವ ಆಂತರಿಕ ತಳಮಳಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ಉತ್ತರಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳದಿದ್ದರೆ ಉಂಟಾಗುವ ಅಸಮಾನತೆಯ ಆತಂಕ ಅಗಾಧವಾದುದು. ಹಳ್ಳಿಶಾಲೆಗಳಿಗೆ ಕಂಪ್ಯೂಟರ್ ಕೊಡುವುದು, ಕಲಿಸುವುದು, ಉತ್ತಮ ಹೆಜ್ಜೆಯಾದರೂ ಅದು ಅಂತಿಮ ಉತ್ತರವಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಸ್ಥಳೀಯ ಭಾಷೆ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಶಿಕ್ಷಣಗಳ ಮೇಲೆ ಸವಾರಿ ಮಾಡದಂತೆ ಮಾಹಿತಿ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನವನ್ನು ತಡೆದಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ಅದು ಹೊಸ ಭ್ರಮೆಗಳನ್ನು ಹಳ್ಳಿ ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಬಿತ್ತುತ್ತದೆ.

ಈಗ ಭಾಷೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಬಿತ್ತುತ್ತಿರುವ ಭ್ರಮೆಯನ್ನೇ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳೋಣ. ಮಾಹಿತಿ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನದ ಗುತ್ತಿಗೆದಾರರು (ಪರಿಣಿತರಲ್ಲ,) ಚೈನಾ, ಜಪಾನ್, ಜರ್ಮನಿ, ಮುಂತಾದ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಆಂಗ್ಲಭಾಷೆಗೆ ಆದ್ಯತೆ ಸಿಕ್ಕಿದ್ದು, ನಮ್ಮ ನಾಡಿನಲ್ಲೂ ಆಂಗ್ಲಭಾಷಾ ಮಾಧ್ಯಮಕ್ಕೇ ಆದ್ಯತೆ ಕೊಡಬೇಕೆಂದು ವಾದ ಮಂಡಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಈ ಯಾವ ದೇಶಗಳಲ್ಲೂ ಆಂಗ್ಲಭಾಷೆಗೆ ಬೇರೆಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಮೀರಿದ ಆದ್ಯತೆ ಸಿಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಮಾಹಿತಿ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನವನ್ನು ತಂತಮ್ಮ ದೇಶಭಾಷೆಗೇ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಈ ದೇಶಗಳು ಹೊರ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಿಗೆ ತಂತ್ರಾಂಶಗಳನ್ನು ರಫ್ತುಮಾಡುವ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕಾಗಿ ಆಂಗ್ಲಭಾಷೆಯ ಪರಿಣತರನ್ನು ಸಿದ್ಧಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಆಂಗ್ಲಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಆಯ್ದವರಿಗೆ ಪರಿಣತಿಕೊಡುವ ಈ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಆಂಗ್ಲಮಾಧ್ಯಮ ಎಂಬಂತೆ ನಮಗೆ ತಪ್ಪಾಗಿ ತಿಳಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ.

ತುಂಬಾ ಕಷ್ಟಕರವಾದ ಲಿಪಿಯುಳ್ಳ ಚೀನಿಭಾಷೆಯನ್ನು ಮಾಹಿತಿ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿ ಅಳವಡಿಸಲಾಗಿದೆ. ಜರ್ಮನಿಯಲ್ಲಿ ಜರ್ಮನಿ ಭಾಷೆಯೇ ಮಾಹಿತಿ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನದ ಭಾಷೆ; ಜಪಾನಿನಲ್ಲಂತೂ ಸ್ಪಷ್ಟಭಾಷಾ ನೀತಿ ಇದೆ. ಆಂತರಿಕ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆಲ್ಲ ಜಪಾನಿ ಭಾಷೆಯ ಮಾಹಿತಿ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನವಿದೆ. ಉತ್ಪಾದನೆ ಮಾಡಿ ರಫ್ತುಮಾಡಲು ಆಂಗ್ಲಭಾಷೆಯ ಪರಿಣತರಿದ್ದಾರೆ. ಈ ದೇಶಗಳ ವಿವೇಕವನ್ನು ಮರೆಮಾಚಿ ನಮಗೆ 'ಸುಳ್ಳು' ಹೇಳಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಅಮೇರಿಕಾದಂಥ ಬಲಾಢ್ಯದೇಶಗಳ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಅಸಮತೋಲನಗಳ ಆಗರವಾದ ನಮ್ಮ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಏಕಾಏಕಿ ಅಳವಡಿಸುವ ಉದ್ಯಮದ ಒತ್ತಡವೇ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತಿದೆ.

ಒಂದು ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸಬಯಸುತ್ತೇನೆ. ಆಂಗ್ಲಮಯ ಅಮೇರಿಕಾದಲ್ಲಿ ಮಾಹಿತಿ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನದ ಫಲಾನುಭವಿಗಳು ಶೇ. ೬೦ರಷ್ಟಿದ್ದರೆ ಇಂಡಿಯಾದಲ್ಲಿ ಶೇ. ೪ ರಿಂದ ೫ ಎಂದು ಅಂದಾಜು ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಜನರ ನೆಲೆಯಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ, ಅಮೇರಿಕಾದಲ್ಲಿ ಕಂಪ್ಯೂಟರಿನ ಅಂತರ್‌ಜಾಲದ ಬಳಕೆಯು ೩೨ನೇ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿದ್ದರೆ ಜಪಾನಿನಲ್ಲಿ ಒಂದನೇ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿದೆ. ಇದು ಇತ್ತೀಚಿನ ಎರಡು ತಿಂಗಳ ಸಮೀಕ್ಷೆಯ ಖಚಿತ ಮಾಹಿತಿ. ಅಂದರೆ ಸ್ಥಳೀಯ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ವೃದ್ಧಿಯಾದ ತಂತ್ರಾಂಶ ಮತ್ತು ಅಂತರ್‌ಜಾಲದ ಉಪಯೋಗ ಪಡೆಯುವ ಜಪಾನ್ ಇಡೀ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಮೊದಲಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿದೆ. ನಾವು ಮಾಹಿತಿ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಕರ್ನಾಟಕ ಮತ್ತು ಬೆಂಗಳೂರಿಗೆ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲೇ ವಿಶಿಷ್ಟಸ್ಥಾನವಿದೆ ಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಇದು ಉದ್ಯಮಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಸ್ಥಾನಮಾನವೇ ಹೊರತು

ಭಾಷೆ, ಶಿಕ್ಷಣ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಾಹಿತಿ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ದೊರಕಿದ ಸ್ಥಾನಮಾನವಲ್ಲ. ಈ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ಅಗತ್ಯಕ್ರಮ ಕೈಗೊಂಡಾಗ ಮಾಹಿತಿ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ದೇಶೀಯ ಮಹತ್ವ ಬರುತ್ತದೆ. ಈಗ ಕರ್ನಾಟಕದ ಪಾಲಿಗಿರುವುದು ವಿದೇಶೀಯ ಮಹತ್ವ

ನಮ್ಮ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ಷೇತ್ರದ ಮೇಲೆ ಮಾಹಿತಿ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನ ಒಂದು ಉದ್ಯಮವಾಗಿ ಕಬಂಧ ಬಾಹುಗಳನ್ನು ಚಾಚುತ್ತಾ ಶಿಕ್ಷಣ ನೀತಿಯ ದಿಕ್ಕನ್ನು ತನಗೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ಬದಲಾಯಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಹವಣಿಸುತ್ತಿದೆ. ಸರ್ಕಾರ ವಿವೇಕ ಮತ್ತು ಔಚಿತ್ಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಬಳಸದಿದ್ದರೆ ರಾಜ್ಯದ ಇಡೀ ಶಿಕ್ಷಣವು ಮಾಹಿತಿ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನದ ಉದ್ಯಮನೀತಿಯಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುತ್ತದೆ.

ಮಾಹಿತಿ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನದ ಪರಿಣತಿಯು ಶಿಕ್ಷಣ ನೀತಿಯ ಭಾಗವಾಗಬೇಕೆಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಎರಡು ಮಾತಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಈಗ ಮಾಹಿತಿ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನದ 'ಮಾರಾಟ'ವೇ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತಿದೆ, ಜ್ಞಾನ ಗೌಣವಾಗುತ್ತಿದೆ. ವಿಜ್ಞಾನದ ಅನೇಕ ಜ್ಞಾನ ಶಾಖೆಗಳನ್ನು ಕಲಿಸಿದಂತೆ ಕಂಪ್ಯೂಟರನ್ನು ಕಲಿಸುವ ಬದಲು ಅದೊಂದೇ ಜ್ಞಾನ, ಅದೊಂದೇ ವಿಜ್ಞಾನ ಎಂಬ ಭ್ರಮೆ ಮೂಡಿಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಕನ್ನಡವನ್ನು ಕಡ್ಡಾಯ ಮಾಡದೆ ಕಂಪ್ಯೂಟರನ್ನು ಕಡ್ಡಾಯಮಾಡಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ. 'ಶಿಕ್ಷಣವೆಂದರೆ ಕಂಪ್ಯೂಟರ್' ಎಂಬಂತೆ ಮಾನಸಿಕ ಒತ್ತಡ ನಿರ್ಮಿಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಇದರಿಂದ ಇಡೀ ಶಿಕ್ಷಣಕ್ಷೇತ್ರ ಕೇವಲ ವೃತ್ತಿ ಶಿಕ್ಷಣವಾಗುವ ಅಪಾಯದತ್ತ ಸಾಗಿದೆ. ಒಂದು ಹಂತದವರೆಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ಶಿಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ಮಹತ್ವನೀಡಿ ಅನಂತರ ಮಾಹಿತಿ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನವನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡಂತೆ ವಿಜ್ಞಾನದ ವಿವಿಧ ಸಮಕಾಲೀನ ಶಾಖೆಗಳಲ್ಲಿ ಶಿಕ್ಷಣ ಕೊಡುವ ನೀತಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ಬದಲು ಎಲ್ಲ ಕಡೆಗೂ ಒಂದೇ ಮಂತ್ರದಂಡವನ್ನು ಬಳಸಿ ಇತರೆ ಜ್ಞಾನ ಶಾಖೆಗಳನ್ನು ಬಗ್ಗುಬಡಿಯಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಶಿಕ್ಷಣವೆಂದರೆ ಕೇವಲ ಉದ್ಯೋಗಮುಖಿಯಲ್ಲ. ಒಂದು ಹಂತದವರೆಗೆ ಪೂರ್ಣ ಜ್ಞಾನಮುಖಿಯಾಗಿರಬೇಕು. ಆನಂತರ ಉದ್ಯೋಗಮುಖಿಯಾಗಲಿ. ಅದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಕಂಪ್ಯೂಟರ್ ಕಲಿತವರಿಗೆಲ್ಲ ಉದ್ಯೋಗ ಸಿಗುತ್ತದೆಯೆಂಬ ಭ್ರಮೆಹಿಡಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯ ಶಿಕ್ಷಣದ ಒಂದು ಮುಖ್ಯಭಾಗವಾಗಿಸುವುದು ಸರಿಯೇ ಎಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಜರೂರಾಗಿ ಚಿಂತಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಒಮ್ಮೆ ಏರುಪೇರಾದ ಪಠ್ಯಕ್ರಮವನ್ನು ಸರಿಪಡಿಸಲು ದಶಕಗಳೇ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲೂ ಭಾಷಾಕಲಿಕೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಸ್ಥಗೊಳ್ಳುವ ಪಠ್ಯಕ್ರಮವನ್ನು ಸುಸ್ಥಿತಿಗೆ ತರುವ ಪ್ರಯತ್ನಕ್ಕೆ ಕಿಮ್ಮತ್ತು ಸಿಗುವುದೇ ಇಲ್ಲ.

ಭಾಷೆಯ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಬಂದಾಗ, ಮಾಹಿತಿ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನದ ಉದ್ಯಮಪತಿಗಳು ಆಂಗ್ಲಮಾಧ್ಯಮವನ್ನು ಕಡ್ಡಾಯಗೊಳಿಸುವ ಒತ್ತಡವನ್ನು ವಿವಿಧ ವೇದಿಕೆಗಳ ಮೂಲಕ ಹೇರಹೊರಟಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ ಆಶೋತ್ತರಕ್ಕಾಗಿ, ಬಡಪಾಯಿಗಳಾದ ಕೆಳವರ್ಗದವರ ಬಗ್ಗೆ ಕಾಳಜಿ ವಹಿಸಿದಂತೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಕೇವಲ ದೊಡ್ಡವರ ಮಕ್ಕಳೇ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಕಲಿಯಬೇಕೆ? ಜವಾನನ ಮಗ, ಚಾಲಕನ ಮಗ, ಕೂಲಿಯ ಮಗ

ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಕಲಿತು ಮುಂದೆ ಬರಬಾರದೆ ಎಂದೆಲ್ಲ ಪ್ರಶ್ನಿಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಕೆಲವು ರಾಜಕಾರಣಿಗಳೂ ದನಿಗೂಡಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಜನವರ್ಗಗಳ ಮಕ್ಕಳು ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಕಲಿಯಬಾರದೆಂದು ಯಾರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ? ನಾನಂತೂ ಖಂಡಿತ ಹಾಗೆ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಇವರೆಲ್ಲರೂ ಇಂಗ್ಲಿಷನ್ನು ಒಂದು ಭಾಷೆಯಾಗಿ ಚನ್ನಾಗಿ ಕಲಿಯಲು ಸರ್ವಪ್ರೋತ್ಸಾಹಗಳು ಇರಲಿ. ಆದರೆ ಇವರಿಗೆ 'ಇಂಗ್ಲಿಷ್' ಕಲಿಸುವ ಕ್ರಿಯೆಯ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತೆಗಿಂತ, ಅದನ್ನು ನೆಪ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಶಿಕ್ಷಣ ಮಾಧ್ಯಮದ ನೀತಿಯನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸುವುದು ಬೇಕಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಬದಲಾಯಿಸಿದರೆ ನಾಯಿಕೊಡೆಯಂತೆ ಹುಟ್ಟುವ ಆಂಗ್ಲಮಾಧ್ಯಮ ಶಾಲೆಗಳಿಗೆ ಡೊನೇಷನ್ ಕೊಟ್ಟು ಫಕ್ಕನೆ ಪ್ರಯೋಜನ ಪಡೆಯುವವರು ಜವಾನರ ಮಕ್ಕಳಲ್ಲ; ಕೂಲಿಕಾರರ ಮಕ್ಕಳಲ್ಲ; ಆರ್ಥಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಶಕ್ತಿಯಿರುವವರು.

ಇಷ್ಟಕ್ಕೂ ಆಂಗ್ಲಮಾಧ್ಯಮದಲ್ಲಿ ಓದಿದವರೆಲ್ಲ ಆಂಗ್ಲಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಪೂರ್ಣಪರಿಣತಿ ಪಡೆಯುತ್ತಾರೆಂದು ಹೇಳಲಾಗದು. ಆಂಗ್ಲಭಾಷೆಯನ್ನು ಒಂದು ಭಾಷೆಯಾಗಿ ಕಲಿಸುತ್ತಲೇ ಪರಿಣತಿ ಪಡೆಯುವಂತೆ ಮಾಡಬಹುದು. ಇದಕ್ಕಾಗಿ ಆಂಗ್ಲಭಾಷಾ ಕಲಿಕೆಯ ವಿಧಾನವನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಿ ಜಗತ್ತಿನೊಂದಿಗೆ ವ್ಯವಹರಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಪರಿಣತಿಯನ್ನು ಕೊಡಬೇಕು.

ಮಾಹಿತಿ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನದ ಕೆಲವು ಉದ್ಯಮಿಗಳು ತಾವು ಕೆಳವರ್ಗದ ಜನರ ಬಗ್ಗೆ ತೋರಿಸುತ್ತಿರುವ ಕಾಳಜಿಯ ಸಾಂಕೇತಿಕ ಸಮರ್ಥನೆಗಾಗಿ ಒಂದು ಕೆಲಸ ಮಾಡಬಹುದು. ಈಗಾಗಲೇ ಆಂಗ್ಲಮಾಧ್ಯಮದಲ್ಲಿ ಓದಿ ನಿರುದ್ಯೋಗಿಗಳಾಗಿರುವ ಕೆಳವರ್ಗದವರನ್ನು ಆದ್ಯತೆಯ ಮೇಲೆ ತಮ್ಮ ಕಂಪನಿಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡು ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಾಳಜಿಗೆ ಸಮರ್ಥನೆ ಕೊಡಬಾರದೇಕೆ? ಇವರನ್ನೆಲ್ಲ ಏಕಾಏಕಿ ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಬೇಡ. ಒಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಸಂದರ್ಶನ ನಡೆಸಿ ಆನಂತರ ಅವರಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಭಾವಂತರನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲಿ.

ಮಾಹಿತಿ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನದ ಯಶಸ್ವಿ ಉದ್ಯಮಿಯೊಬ್ಬರ ಪ್ರಕಾರವೇ – ನಾನೇ ಖುದ್ದು ಕೇಳಿದಂತೆ – ಈ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಏಳೆಂಟು ವರ್ಷಗಳವರೆಗೆ ಅಪಾರ ಉದ್ಯೋಗಾವಕಾಶವಿದೆ. ಹಾಗಿದ್ದಲ್ಲಿ ಕೆಳವರ್ಗ ಮತ್ತು ಹಿಂದುಳಿದ ವರ್ಗಗಳ ಮಕ್ಕಳು ಈಗ ಆಂಗ್ಲ ಪ್ರಾಥಮಿಕ ಶಾಲೆಗೆ ಸೇರಿ ಪರಿಣತರಾಗಿ ಹೊರಬರುವ ವೇಳೆಗೆ ಮಾಹಿತಿ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನದ ಉದ್ಯೋಗಾವಕಾಶದ ಬಾಗಿಲು ಮುಚ್ಚಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಈಗ ಲಭ್ಯವಿರುವ ಹಿಂದುಳಿದ ಹಾಗೂ ಕೆಳವರ್ಗದ ಆಂಗ್ಲಪರಿಣತ ನಿರುದ್ಯೋಗಿಗಳಿಗೆ ಆದ್ಯತೆಯ ಮೇಲೆ ಉದ್ಯೋಗಾವಕಾಶ ಕೊಡಿ ಎಂದು ನಾನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದು. ಇದೊಂದು ವಿತಂಡವಾದದಂತೆ ಕೆಲವರಿಗೆ ಕಾಣಬಹುದಾದರೂ ಹುನ್ನಾರಗಳನ್ನು ಹೊರಹಾಕಲು ಅಥವಾ ಹುನ್ನಾರವಲ್ಲವೆಂದು ಸಾಧಾರಗೊಳಿಸಲು ಈ ವಾದ ಅನಿವಾರ್ಯವೆಂಬುದು ನನ್ನ ಭಾವನೆ.

ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಸರ್ಕಾರದ ಕಾರ್ಯದರ್ಶಿಯೊಬ್ಬರು ನನಗೆ ಹೇಳಿದರು: 'ನೋಡಿ ಸರ್, ನಮ್ಮ ರಾಜ್ಯ ಬಡತನ ಮತ್ತು ನಿರುದ್ಯೋಗ ನಿವಾರಣೆಗೆ ಇರೊ ಒಂದೇ ಒಂದು ಅವಕಾಶ ಅಂದ್ರೆ ಮಾಹಿತಿ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನ. ಇದು ಕಟ್ಟಕಡೆಯ ಅವಕಾಶ. ಇದನ್ನು ಈಗ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳದೆ ಹೋದರೆ ಇನ್ನು ಯಾವತ್ತೂ ಬಡತನ ಹೋಗಲ್ಲ; ನಿರುದ್ಯೋಗ ನಿವಾರಣೆ ಆಗೊಲ್ಲ."

ಎಂಥ ರೋಮಾಂಚನಕಾರಿ ಹೇಳಿಕೆ ! ರಾಜ್ಯದ ಬಡತನ ಮತ್ತು ನಿರುದ್ಯೋಗ ನಿವಾರಣೆಗೊಂಡು ಸುಖೀ ಸಮಾಜ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗುವುದಾದರೆ ಯಾರಿಗೆ ಬೇಡ? ಆದರೆ ಕಟುವಾಸ್ತವದ ಅರಿವಿದ್ದವರ್‍ಯಾರೂ ಇಂಥ ಹೇಳಿಕೆಗಳಿಂದ ರೋಮಾಂಚನಗೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಮಾಹಿತಿ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಉದ್ಯೋಗವಕಾಶಗಳಿರುವುದು ನಿಜ. ಆದರೆ ಇದೊಂದೇ ಸರ್ವರೋಗ ಸಂಜೀವಿನಿಯಲ್ಲ.

ಮಾಹಿತಿ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸಮಕಾಲೀನ ಮಹತ್ವದ ಘಟಕವಾಗಿ ನಾವು ಸ್ವೀಕರಿಸಬೇಕೆ ಹೊರತು ಮಾಯೆ ಕವಿಸುವ ಬಜಾರಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸಬೇಕಿಲ್ಲ.

ಉದ್ಯೋಗವಕಾಶದಲ್ಲೂ ಮಾಹಿತಿ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನದ ಕಂಪನಿಗಳಿಗೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಲಾಭವಿದೆ. 'ಬಾಡಿಶಾಪಿಂಗ್' (Body Shopping) ನಿಂದ ಈ ಕಂಪನಿಗಳು ತಮ್ಮ ಗರಿಷ್ಠ ಪಾಲು ಪಡೆಯುತ್ತವೆಯೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತಿದೆ. 'ಬಾಡಿ ಶಾಪಿಂಗ್' ಎಂದರೆ ಕಂಪನಿಗಳು ನೇಮಕ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಉದ್ಯೋಗಿಗಳನ್ನು ಹೊರದೇಶದ ಕಂಪನಿಗಳಿಗೆ ಕಳಿಸಿಕೊಡುವ ಪದ್ಧತಿ. ಹೊರದೇಶದ ಕಂಪನಿಗಳು ಈ ಉದ್ಯೋಗಿಗಳಿಗೆ ಕೊಡುವ ಸಂಭಾವನೆಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಧಪಾಲು ನಮ್ಮ ದೇಶದ ಈ ಕಂಪನಿಗೆ ಸಂದಾಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಪಾಲಿನ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಪಸ್ವಲ್ಪ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿರಬಹುದಾದರೂ 'ಬಾಡಿಶಾಪಿಂಗ್'ನಿಂದ ಕಂಪನಿಗಳು ಲಾಭಮಾಡುತ್ತಿವೆಯೆಂಬುದು ಅದೇ ವಲಯದ ಖಚಿತ ಮಾತು. 'ಬಾಡಿ ಶಾಪಿಂಗ್'ನ ಕಾರಣಕ್ಕೂ ಈ ಉದ್ಯಮಪತಿಗಳು ಆಂಗ್ಲಮಾಧ್ಯಮದ ವಕ್ತಾರರಾಗಲು ಸಾಧ್ಯ. ಅಥವಾ ಹೊರರಾಜ್ಯದಿಂದ ಬರುವ ಮಾಹಿತಿ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನತಜ್ಞರ ಮಕ್ಕಳಿಗಾಗಿ ಹೊಸ ಆಂಗ್ಲಮಾಧ್ಯಮ ಶಾಲೆಗಳನ್ನು ತೆರೆಯಲು ಇವರಿಗೆ ಸರ್ಕಾರದ ಅನುಮತಿ ಬೇಕಾಗಿದ್ದು, ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಆಂಗ್ಲಮಾಧ್ಯಮದ ಪರವಾಗಿ 'ತಾತ್ವಿಕ' ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಮಾಡುತ್ತಿರಬಹುದು. ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ನನ್ನ ಈ ಮಾತು ದೂರದ ಊಹೆ ಎನ್ನಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ನನಗೆ ಬಂದಿರುವ ಒಂದು ಮಾಹಿತಿಯ ಪ್ರಕಾರ ಮಾಹಿತಿ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನದ 'ಟಾಸ್ಕ್ ಫೋರ್ಸ್' ಸಭೆಯಲ್ಲಿ ಈ ವಿಚಾರ ಚರ್ಚೆಯಾಗಿದೆ. ಈಗಿನ ನೀತಿಯ ಪ್ರಕಾರ ಸರ್ಕಾರವು ಕನ್ನಡ ಮಾಧ್ಯಮದ ಪ್ರಾಥಮಿಕ ಶಾಲೆಗಳ ಪ್ರಾರಂಭಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಅನುಮತಿ ಕೊಡುತ್ತಿದೆ. ಈಗಿರುವ ಆಂಗ್ಲಮಾಧ್ಯಮ ಶಾಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಡೊನೇಷನ್ ಜಾಸ್ತಿ, ಡೋನೇಷನ್ ಕೊಟ್ಟರೂ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ ಆಂಗ್ಲಮಾಧ್ಯಮ ಶಾಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಸೀಟು ಸಿಗುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬ ಅನುಮಾನ. ಸೀಟು ಸಿಕ್ಕಿದರೂ ಸಂಖ್ಯೆಯ ಒತ್ತಡದಿಂದ ನಿರೀಕ್ಷಿತ ಮಟ್ಟದ ಶಿಕ್ಷಣ ದೊರೆಯಲಾರದೆಂಬ ಅಪನಂಬಿಕೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಹೊರರಾಜ್ಯದಿಂದ ಮಾಹಿತಿ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನದ 'ಪ್ರತಿಭಾವಂತರನ್ನು' ಆಕರ್ಷಿಸಲು ಮತ್ತು ಬಂದವರಿಗೆ

ಅನುಕೂಲ ಮಾಡಿಕೊಡಲು ಸರ್ಕಾರವು ತನ್ನ ಶಿಕ್ಷಣಮಾಧ್ಯಮ ನೀತಿಯನ್ನು ಸಡಿಲಿಸಿ ಹೊಸ ಆಂಗ್ಲಮಾಧ್ಯಮ ಶಾಲೆಗಳಿಗೆ ಅನುಮತಿ ಕೊಡುವಂತೆ ಮಾಡಬೇಕು – ಇದಿಷ್ಟು ಟಾಸ್ಕ್‌ಫೋರ್ಸ್ ಸಭೆಯಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಚರ್ಚೆಯೆಂದು ಬಲ್ಲ ಮೂಲದ ಮಾಹಿತಿ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಇದು ನಿಜವಿದ್ದಲ್ಲಿ 'ಕೆಳವರ್ಗದವರ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ನಡೆಸುವ ಮೇಲ್ವರ್ಗದವರ ಮೇಲಾಟ' ಎನ್ನಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. (ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಈ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಇಳಿದಿರಲಾರರು ಎಂದೇ ಭಾವಿಸೋಣ!)

ಮಾಹಿತಿ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನದ ಬಗ್ಗೆ ಬರುತ್ತಿರುವ ಟೀಕೆಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರವಾಗಿ 'ದೂರದರ್ಶನ, ದೂರವಾಣಿಗಳ ಆಗಮನವಾದ ಹೊಸದರಲ್ಲಿ ಇದೇ ರೀತಿ ವಾದ–ವಿವಾದಗಳು ನಡೆದು ಕಡೆಗೆ ಅವುಗಳು ಮನೆಮನೆಯ ಅನಿವಾರ್ಯಗಳಾದವು' ಎಂಬ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯೂ ನಡೆಯುತ್ತಿದೆ. ಮಾಹಿತಿ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ದೂರದರ್ಶನ ದೂರವಾಣಿಯಂಥ 'ಮಾಧ್ಯಮ'ಗಳಿಗೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ದೂರದರ್ಶನದಿಂದ ಕೆಲವು ಕೆಟ್ಟಪರಿಣಾಮಗಳಿರಬಹುದಾದರೂ ಕುಟುಂಬ ಮನರಂಜನೆಯ ಮಾಧ್ಯಮವಾಗಿ ಅದಕ್ಕೆ ಮನ್ನಣೆ ಸಿಕ್ಕಿದೆ. ದೂರವಾಣಿ ಉಪಯುಕ್ತ ಸಂಪರ್ಕ ಸಾಧನವಾಗಿದೆ. ಈ ಮಾಧ್ಯಮ ಹಾಗೂ ಸಾಧನಗಳು ಸರ್ಕಾರವನ್ನೇ ನಿಯಂತ್ರಿಸಿ ನೀತಿ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖ ಪಾತ್ರವಹಿಸುವಷ್ಟು ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿಯಾಗಿಲ್ಲ. ಸರ್ಕಾರವೇ ಇವುಗಳನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಣದಲ್ಲಿಡಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತ ಬಂದಿದೆ. ಆದರೆ ಮಾಹಿತಿ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನದ ಉದ್ಯಮಿಗಳಿಗೆ ಸರ್ಕಾರದ ನೀತಿ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರುವಷ್ಟು ಶಕ್ತಿ ಲಭ್ಯವಾಗುತ್ತಿದೆ.

ಮಾಹಿತಿ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನ ತನಗೆ ತಾನೇ ನಕಾರಾತ್ಮಕವಾದುದಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಸರ್ವರೋಗ ಸಂಜೀವಿನಿಯೆಂಬಂತೆ ಬಿಂಬಿಸುವುದು ಎಷ್ಟು ಅಪಾಯಕಾರಿಯೋ ಪೂರ್ಣ ನಕಾರಾತ್ಮಕವೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದು ಅಷ್ಟೇ ಅಪಾಯಕಾರಿ. ಮಾಹಿತಿ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನವನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರಲ್ಲಿ ಅದರ ಮಹತ್ವ ಅಡಗಿದೆ. ಕಚೇರಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಡತಗಳನ್ನು ಬಿಡುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವಾದರೂ ಅವುಗಳ ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು ಕಂಪ್ಯೂಟರ್‌ನಲ್ಲಿ ಜೋಪಾನ ಮಾಡಬಹುದು. ಕೆಲವೇ ಸೆಕೆಂಡುಗಳಲ್ಲಿ ಬೇಕಾದ ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು ಪಡೆಯಬಹುದು. ಜಗತ್ತಿನ ವಿವಿಧ ಜ್ಞಾನ ಶಾಖೆಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಕೂತಲ್ಲೇ ಸಂಪರ್ಕ ಸಾಧಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಸಮಾಜ, ಶಿಕ್ಷಣ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಭಾಷೆ ಸರ್ಕಾರ ಹೀಗೆ ಎಲ್ಲದರ ಮೇಲೂ ಸವಾರಿ ಮಾಡಲು ಅವಕಾಶವಾಗಬಾರದು ಎಂಬುದಷ್ಟೇ ನನ್ನ ಕಾಳಜಿ. ಅದು ಇವೆಲ್ಲದರ ಒಂದು ಭಾಗವಾಗಿ ಬೆಳೆಯಬೇಕೆ ಹೊರತು ಇವುಗಳೆಲ್ಲ ಅದರ ಭಾಗವಾಗಬಾರದು.

ಕೊನೆಯದಾಗಿ ಹೇಳುವುದಿಷ್ಟು: ಮಾಹಿತಿ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನದ ಮಹತ್ವಕ್ಕೆ ಮನ್ನಣೆ ಕೊಡುತ್ತಲೇ ಅದರ ಇತಿಮಿತಿಗಳನ್ನು ಗೊತ್ತುಮಾಡದಿದ್ದರೆ ಇತಿಹಾಸ ಕ್ಷಮಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

ಶರಣಾಗತಿಯ ಶತಮಾನ

ನಾವಿಂದು ಹೊಸ ಶತಮಾನದ ಹೊಸ್ತಿಲಲ್ಲಿ ನಿಂತಿದ್ದೇವೆ. ಕೆಲವರಿಗೆ ಹೊಸ್ತಿಲಲ್ಲಿ ತಳಿರು ತೋರಣಗಳ ಸಂಭ್ರಮದ ಸ್ವಾಗತ ಕಾಣಿಸುತ್ತಿದ್ದರೆ, ಅಸಂಖ್ಯಾತ ಜನ ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ನವವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಬುಸುಗುಡುತ್ತಿದೆ. ಹೂವು ಅರಳುತ್ತದೆಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಿರುವಲ್ಲಿ ಹಾವು ಹೆಡೆಯೆತ್ತುತ್ತಿದೆ. 'ಮುತ್ತೈದೆ ಸ್ವಾಗತ' ನೀಡಬೇಕಾದ ಹೊಸ್ತಿಲು, ಹುತ್ತವಾಗಿ ಬೆಳೆದು ಬಡವರನ್ನು ಬೆದರಿಸುತ್ತಿದೆ. ಬೆವರಿನ ಬೇರುಗಳಿಗೆ ಬೆಂಕಿಬಿದ್ದು ಬಂಡವಾಳದ ಬಿಂಕಕ್ಕೆ ಹೊಸ ವಯ್ಯಾರ ಒದಗಿ ಬಂದಿದೆ.

ಹೊಸ್ತಿಲು ದಾಟಿ ಹೊಸ ಶತಮಾನಕ್ಕೆ ಕಾಲಿಡಲು ಬಂದ ಕೋಟ್ಯಾಂತರ ಬೆವರಿನ ಜನ, ತವರಿನ ನೆನಪಲ್ಲಿ ತಿರುಗಿ ನೋಡುವಂತಾಗಿದೆ.

ತೊಟ್ಟಿಲ ಹೊತ್ಕೊಂಡು ತವರ್ಬಣ್ಣ ಉಟ್ಕೊಂಡು
ಅಪ್ಪ ಕೊಟ್ಟೆಮ್ಮೆ ಹೊಡಕಂಡು
ತೌರೂರ ತಿಟ್ಟತ್ತಿ ತಿರುಗಿ ನೋಡ್ಯಾಳೊ!

ಎಂಬ ಜನಪದ ಗೀತೆ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನೆನಪಾಗುತ್ತದೆ. ಇಪ್ಪತ್ತನೇ ಶತಮಾನದ ತವರಿನ ಹೆಣ್ಣು ಹೊಸ ಶತಮಾನದ ಮುಂದೆ ನಿಂತಾಗ ಉಕ್ಕಿ ಬರುವ ನೆನಪುಗಳು ಒಂದಲ್ಲ, ಎರಡಲ್ಲ, ನೂರಾರು. ಹಾಗಾದರೆ ಇಪ್ಪತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನ 'ತವರಿನಮನೆ'ಯೆ? ಇಪ್ಪತ್ತೊಂದನೆಯ ಶತಮಾನ 'ಗಂಡನಮನೆ'ಯೆ? ಹೊಸ ಕನಸುಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಿರುವ ಇಪ್ಪತ್ತೊಂದನೆಯ ಶತಮಾನ ಒಂದರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಡಹೆಣ್ಣಿನ 'ಗಂಡನ ಮನೆ'. ಹೊಸ ಕನಸುಗಳು ಭ್ರಮೆಗಳಾಗಿ ಗಂಡನ ಷಂಡತನ ಬಯಲಾಗುವ ಎಲ್ಲ ಲಕ್ಷಣಗಳಿರುವಾಗ–ನಿಜ–ಹೊಸ ಶತಮಾನ, ಬಡವರ ಪಾಲಿಗೆ ಬಂಜೆಭೂಮಿಯಾಗಿ ಕಾಣಿಸತೊಡಗಿದೆ.

ಒಂದು ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ, ಇಪ್ಪತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನ ತವರಿನ ತಿಟ್ಟನ್ನು– ಅಂದರೆ ಗುಡ್ಡವನ್ನು–ಹತ್ತುವ ಶತಮಾನ; ಇಪ್ಪತ್ತೊಂದನೆಯ ಶತಮಾನ ತಿಟ್ಟನ್ನು ಇಳಿಯುವ ಶತಮಾನ. ಇಳಿಯುವ ಶತಮಾನವನ್ನೇ ಹತ್ತುವ ಶತಮಾನವೆನ್ನುತ್ತಿರುವುದು ಇಂದಿನ ವಿಪರ್ಯಾಸ!

ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ, ಇಪ್ಪತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನವು ಹೊಸ ಆಶೋತ್ತರ ಹಾಗೂ ಹೋರಾಟಗಳ ಪರಿಸರವನ್ನು ರೂಪಿಸಿತ್ತು. ಬ್ರಿಟಿಷ್ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ವಿರೋಧದ ಹೋರಾಟ, ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ವಿರುದ್ಧದ ಸಂಘರ್ಷ, ಸಮಾನತೆಯ ಆಂದೋಲನ,

ಸ್ತ್ರೀಪರ ಸುಧಾರಣಾವಾದಿ ಕ್ರಿಯೆ – ಹೀಗೆ ಚಲನಶೀಲತೆಗೆ ಒತ್ತಾಸೆಯಾದ ನೆಲೆಗಳು ಜಾಗೃತಗೊಂಡಿದ್ದವು; ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಜಡನೆಲೆಗಳು ಬೆದರಿ ಬಸವಳಿಯತೊಡಗಿದ್ದವು. ಬ್ರಿಟಿಷರ ವಿರುದ್ಧದ ಹೋರಾಟ ನಡೆಯತೊಡಗಿದಾಗ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಉಪರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೂ ಪ್ರಬಲವಾಗಿ ಸ್ಥಳೀಯ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಉತ್ಕರ್ಷದಲ್ಲಿ ಬತ್ತಿ ಹೋಗದಂತೆ ಎಚ್ಚರವಹಿಸಲಾಗಿತ್ತು. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಪೂರ್ವದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ರಾಜಕೀಯ ಸರ್ವಾಧಿಕಾರವನ್ನು ಗಾಂಧೀಜಿಯವರ ನೇತೃತ್ವದಲ್ಲಿ ವಿರೋಧಿಸಿದರೆ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಸರ್ವಾಧಿಕಾರವನ್ನು ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ನೇತೃತ್ವದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಭಟಿಸಲಾಯಿತು. ದೇಶದೊಳಗಿನ ಆರ್ಥಿಕ ಸರ್ವಾಧಿಕಾರವನ್ನು ಸಮತಾವಾದಿಗಳು ವಿರೋಧಿಸಿದರು. ಹೀಗೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಪೂರ್ವ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಮೂರು ಆಯಾಮಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾದ 'ವಿರೋಧ' ಕೇವಲ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ, ರಾಜಕೀಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನಷ್ಟೇ ಪಡೆಯದೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿಣಾಮವನ್ನೂ ಬೀರಿದ್ದರಿಂದ ಹೊಸಪರಿಭಾಷೆ ರೂಪುಗೊಂಡಿತು. ಹೊಸ ಹೊಸ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡವು. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಕೈಗಾರಿಕೀಕರಣದ ಫಲವಾಗಿ ಕುಲಮೂಲ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಮುರಿಯಲಾಯಿತು. ಸಾಮೂಹಿಕ ಉತ್ಪಾದನಾ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ರೂಪುಗೊಂಡಿದ್ದರ ಫಲವಾಗಿ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಂತರ ಕಡಿಮೆಯಾಗತೊಡಗಿತು. ಯಾರು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯ, ಯಾರು ಹಿಂದುಳಿದ ವರ್ಗ ಎಂದೆಲ್ಲ ನೋಡದೆ ಒಟ್ಟಿಗೆ ಒಂದು ಸೂರಿನಡಿ, ಉತ್ಪಾದನಾ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸಬೇಕಾಗಿ ಬಂದದ್ದು ಒಂದು ಹೊಸ ಅಧ್ಯಾಯವೇ ಸರಿ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಬಲವಾಗುತ್ತ ಬಂದ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಯು ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಪ್ರಭುಗಳ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಮುಂದುವರೆಸುತ್ತ ಬಂದು ಅಸಮಾನತೆಯ ಹಾಸಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಭೋಗಭರತ ಚಕ್ರಿಯಾಗಿ, ಬಿಡುವಿನಲ್ಲಿ ಯೋಗ ಪಠಣ ಮಾಡಿದ್ದು ಈಗ ಇತಿಹಾಸ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಾನಂತರವೂ ಇದೇ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಮುಂದುವರೆದು ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ತೀವ್ರತೆಗೆ ಧಕ್ಕೆ ತಂದದ್ದಲ್ಲದೆ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಓಟಿನ ರಾಜಕೀಯಕ್ಕೆ ಸೀಮಿತಗೊಳಿಸಿದ್ದು ಶತಮಾನದ ಸಂಕಟ. ಈ ಸಂಕಟದ ನಡುವೆಯೂ ಸಂಘರ್ಷ, ಸಾಮರಸ್ಯ, ಸಂಭ್ರಮಗಳನ್ನು ಸಮತೋಲಗೊಳಿಸುವ ವಿವೇಕವೊಂದು ಇಪ್ಪತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಅಂತರಂಗದಲ್ಲಿ ಅರಳುತ್ತಲೇ ಇತ್ತು. ಹೀಗಾಗಿ ಇಪ್ಪತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಭೂಸುಧಾರಣೆ, ಲಿಂಗಸಮಾನತೆ, ಮೀಸಲಾತಿ, ಬ್ಯಾಂಕ್ ರಾಷ್ಟ್ರೀಕರಣ– ಮುಂತಾದ ಪ್ರಗತಿಪರ ಕ್ರಿಯೆಗಳು ಕೇವಲ ಹೋರಾಟದ ಅಂಶಗಳಾಗದೆ ಆಡಳಿತದ ನೀತಿಯಾಗಿ ರೂಪಾಂತರಗೊಂಡದ್ದು ಒಂದು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣ ಬೆಳವಣಿಗೆ. ಇದು ಸಾಮಾಜಿಕ–ಆರ್ಥಿಕ ಜಡ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ನೆಲೆಗಳ ನಿರಾಕರಣೆಯಿಂದ ಸಾಧ್ಯವಾಗತೊಡಗಿತ್ತು.

ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರವೂ ಇದಕ್ಕೆ ಹೊರತಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಹೊಸ ವಸ್ತು–ವಿನ್ಯಾಸಗಳ ಮೂಲಕ ಸಮಕಾಲೀನತೆಯನ್ನೇ ಸಂವೇದನೆಯಾಗಿಸಿಕೊಂಡ ಸೃಜನಶೀಲ ಸಂಭವಗಳು ಇಪ್ಪತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಭಾಗವಾಗಿದೆ. ಹಿಂದಿನ

ಹತ್ತಾರು ಶತಮಾನಗಳನ್ನು ಹೊಸ ಅರ್ಥ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ವಿಶಿಷ್ಟ ನೋಟಗಳು, ನಿರಂತರ ಹುಡುಕಾಟಗಳು. ಸಾಹಿತ್ಯಾದಿ ಕಲೆಗಳ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಚಿಂತನಶೀಲ ವಾಗ್ವಾದಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದವು; ಜನಪರತೆಗೆ ಮೌಲ್ಯದ ಮಹತ್ವ ದೊರಕಿಸಿಕೊಟ್ಟವು. ದಂತಗೋಪುರಕ್ಕೆ ಲಗ್ಗೆ ಹಾಕಿದ ಸ್ಫೋಟಗುಣದ ಚಿಂತನೆಗಳು ಗುಡಿ ಗೋಪುರಗಳಾಚೆಯ ಅಪ್ಪಟ ಮನುಷ್ಯನಿಗಾಗಿ ಅನ್ವೇಷಣೆ ನಡೆಸಿದವು. ಸ್ಫೋಟಗುಣದ ಜೊತೆಗೆ ಸಂತಗುಣವೂ ಸೇರಿ ಎಲ್ಲ ರೀತಿಯ ವೈಪರೀತ್ಯಗಳನ್ನು ಹದಕ್ಕೆ ತರುವ ಒಳಹೋರಾಟವು ರೂಪುಗೊಂಡು ಸಮತೋಲನವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವ ಒತ್ತಡವಾದದ್ದು, ಇಡೀ ಶತಮಾನದ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟತೆ. ಆದರೆ ಇಪ್ಪತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಕೊನೆಯದಶಕ ಇಪ್ಪತ್ತೊಂದನೆಯ ಶತಮಾನಕ್ಕೆ ಪೀಠಿಕೆ ಹಾಕತೊಡಗಿದಾಗ, ಮುಂದಿನ ಪಠ್ಯರಚನೆಯೇ ಬದಲಾಗತೊಡಗಿತು.

ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯೋತ್ತರ ಭಾರತದಲ್ಲಿ – ತೊಂಬತ್ತರ ದಶಕ, ಅಮಾನವೀಯತೆಗೆ ಅಟ್ಟಹಾಸದ ಕಿರೀಟ ತೊಡಿಸಿತು; ಸಾಮರಸ್ಯವನ್ನು ಸೆರೆಮನೆಗೆ ತಳ್ಳಿತು; ಮಂದಿರ–ಮಸೀದಿಗಳ ನಡುವೆ ವಿಷ ಬಾಣಗಳನ್ನು ಬಿಡುತ್ತಾ ಅವನ್ನೇ ರಾಮಬಾಣಗಳೆಂದು ಕರೆಯಿತು. ವಾಲ್ಮೀಕಿ ರಾಮಾಯಣದ ಜಾಗದಲ್ಲಿ 'ಇಟ್ಟಿಗೆ ರಾಮಾಯಣ'ವನ್ನು ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಿಸಲಾಯಿತು. ನಮಗೆ ಆದರ್ಶವಾಗಬೇಕಾದ ಕನಕದಾಸರ 'ರಾಮಧಾನ್ಯಚರಿತೆ'ಯ 'ರಾಗಿ ರಾಮ'ನಿಗೆ ಬದಲಾಗಿ 'ಕೋಮುರಾಮ'ನನ್ನು ಆದರ್ಶವಾಗಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಕ್ಕೆ ರಾಜಕೀಯ ಬಣ್ಣವೂ ಲಭ್ಯವಾಗಿ ವಿಜೃಂಭಿಸಿದ್ದು, ವಿಷಾದಕರ ಬೆಳವಣಿಗೆ. ಜೊತೆಗೆ ಎಲ್ಲ ಧರ್ಮಗಳಲ್ಲೂ ಮೂಲಭೂತವಾದಿಗಳು ದನಿ ಮಾಡತೊಡಗಿದ್ದು ದುರಂತದಾಯಕ.

ಇನ್ನು, ಆರ್ಥಿಕ ಉದಾರೀಕರಣದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ 'ಉಳ್ಳವರ ಉದರೀಕರಣ'ಕ್ಕೆ ನಾಂದಿ ಹಾಡಿದ್ದು ಶತಮಾನದ ಹಿನ್ನಡೆ ಎನ್ನಬೇಕಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಲೀವರೆಗಿನ ಸಮಾನತೆಯ ಚಿಂತನೆಗಳು, ಸಮತೋಲನ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು, ತಮ್ಮ ಶಕ್ತಿ ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳತೊಡಗಿದ್ದು ಶತಮಾನದ ಮೊದಲ ಮೌನಭೂಕಂಪ. ಸೋವಿಯತ್ ರಷ್ಯಾದ ವಿಘಟನೆಯ ನಿಜ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಹುಡುಕದೆ, ಸಮಾಜವಾದಿ ಆಶಯಗಳ ವಿರೋಧಕ್ಕೆ ಅದನ್ನೊಂದು ಕುಂಟು ನೆಪವಾಗಿಸಿಕೊಂಡು 'ಸುಧಾರಣೆ' ಎಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೆ 'ಬಡವರ ಪರ' ಎನ್ನುವ ಬದಲು 'ಬಂಡವಾಳಿಗರ ಪರ' ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದ್ದು, ಒಂದು ಬೌದ್ಧಿಕ ದಿವಾಳಿತನ.

ಹೊಸ ಶತಮಾನದ ಹೊಸ್ತಿಲಲ್ಲಿರುವ ನಾವು ಹಳೆಯ ಶತಮಾನದ ಕೊನೆಯ ದಶಕದ ಬುತ್ತಿಯನ್ನು ನೆತ್ತಿಯ ಮೇಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ನಿಂತಿದ್ದೇವೆ. ಈ ಬುತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಹಸಿವನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸುವ ಅನ್ನವಿಲ್ಲ, ಸುಟ್ಟು ಬೂದಿಮಾಡುವ ಬಾಂಬುಗಳಿವೆ. ಇವು, ಮನುಷ್ಯರ ಭಾವ–ಬಾಂಧವ್ಯಗಳನ್ನು, ಬಡವರ ಬದುಕನ್ನು, ಸಮಾನತೆ–ಸಾಮರಸ್ಯಗಳ ಬೆಳಕನ್ನು, ಪುಡಿಪುಡಿ ಮಾಡಲು ಹೊಂಚು ಹಾಕುತ್ತ ಕೂತಿವೆ.

ಬುತ್ತಿ ಬಿಚ್ಚಿದರೂ ಅಪಾಯ, ಬಿಚ್ಚದಿದ್ದರೂ ಅಪಾಯ. ಯಾವಾಗ ಸಿಡಿಯುವುದೋ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲದ-ಗುರಿಯಿಲ್ಲದ ಪ್ರಯಾಣ.

ಈಗ ನೋಡಿ-ನಮ್ಮೆದುರು ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ಕೇಳಿ ಬರುತ್ತಿರುವ ಮಂತ್ರ 'ಜಾಗತೀಕರಣ'. ಬಹುರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಕಂಪನಿಗಳ ಆಗಮನಕ್ಕಾಗಿ ಭಾರತದ ಬಾಗಿಲಲ್ಲಿ ಪೋಣಿಸಿದ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ಆತ್ಮಗಳ ತೋರಣ! ಉದಾರೀಕರಣದ ಮೂಲಕ ಜಾಗತೀಕರಣಕ್ಕೆ ಪ್ರಾರ್ಥನಾಗೀತೆ ಬರೆದ ತೊಂಬತ್ತರ ದಶಕದ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಸರ್ಕಾರದ ಕೆಲಸವನ್ನು ಸ್ವದೇಶಿ ಶ್ಲೋಕ ಪಠಣಕಾರರಾದ ಬಿ.ಜೆ.ಪಿ.ಯವರು ಉಗ್ರವಾಗಿ ಮುಂದುವರೆಸುತ್ತಿರುವುದು ಈಗ ಕಣ್ಣೆದುರಿಗಿನ ಸತ್ಯ. ಜಾಗತೀಕರಣವು ಕೈಗಾರಿಕೀಕರಣವಲ್ಲ ಎಂಬ ಅಂಶವನ್ನು ನಾವು ಮೊದಲೇ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಕಳೆದ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಕಾಲಿಟ್ಟ ಕೈಗಾರಿಕೀಕರಣ ಗುಡಿಕೈಗಾರಿಕೆಗಳಿಗೆ ಧಕ್ಕೆ ತಂದಿರಬಹುದಾದರೂ ಮೊದಲೇ ಹೇಳಿದಂತೆ ಕುಲಮೂಲ ಉತ್ಪಾದನಾ ವಿಧಾನವನ್ನು ಉಲ್ಲಂಘಿಸಿತು, ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಮಿಶ್ರ ಆರ್ಥಿಕ ಪದ್ಧತಿಯ ಚೌಕಟ್ಟಿನೊಳಗೆ ದೇಶದ ಆರ್ಥಿಕ ಹಕ್ಕನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ಆದರೆ ಈಗ ಬಂದಿರುವ ಜಾಗತೀಕರಣವು ಕೈಗಾಕೀಕರಣದ ಅನೈತಿಕ ವಿದೇಶಿ ವಸಾಹತುವಾಗಿದ್ದು, ಮೂಲಕೈಗಾರಿಕೀರಣದ ಪ್ರಜಾಸತ್ತಾತ್ಮಕ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಮುರಿಯುತ್ತಿದೆ.

ಕೈಗಾರಿಕೀಕರಣವು ಈ ನೆಲದ ಕಾನೂನಿನ ಇತಿಮಿತಿಯಲ್ಲಿ ಅನುಷ್ಠಾನಕ್ಕೆ ಬಂದರೆ ಜಾಗತೀಕರಣವು ಈ ನೆಲದ ಕಾನೂನಿನ ಇತಿಮಿತಿಗಳನ್ನು ಮೀರಿ, ತನಗೆ ಹೊಂದುವ ಕಾನೂನುಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತಿರುವುದು ತೀರಾ ಆತಂಕಕಾರಿ ಸಂಗತಿ. ಜಾಗತೀಕರಣವು ಕೈಗಾರಿಕೀಕರಣದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ 'ಸಾರ್ವಜನಿಕ ವಲಯ'ಗಳನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣ ವ್ಯರ್ಥವೆಂದು ಘೋಷಿಸುವ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಉತ್ತೇಜಿಸುತ್ತಿದೆಯಲ್ಲದೆ, ಸ್ಥಳೀಯ ಬಂಡವಾಳಕ್ಕೆ ಎದುರಾಗಿ ನಿಂತಿದೆ. ಮೀಸಲಾತಿ, ಸ್ಥಳೀಯರಿಗೆ ಉದ್ಯೋಗ, ಸರ್ಕಾರದ ಪ್ರಜಾಸತ್ತಾತ್ಮಕ ನಿಯಂತ್ರಣ - ಮುಂತಾದ ಹಕ್ಕುಗಳು ಮೂಲೆಗುಂಪಾಗುತ್ತಿವೆ. ಸಂವಿಧಾನಾತ್ಮಕ ಆಶಯಗಳಿಗೆ ಈ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಬೆಲೆಯಿಲ್ಲವೆ ಎಂದು ಕೇಳುವಂಥ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗುತ್ತಿದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಸಂವಿಧಾನವು ಅಡಕಗೊಳಿಸಿಕೊಂಡ ನೀತಿಗಳನ್ನು, ಮಾರ್ಗದರ್ಶಿ ಸೂತ್ರಗಳನ್ನು ಜಾಗತೀಕರಣ ಮಣ್ಣುಪಾಲಾಗಿಸುತ್ತಿದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ-ಆರ್ಥಿಕ ಪರಿಣಾಮಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಸ್ಥಳೀಯ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಮೇಲೆ ಹಲ್ಲೆ ನಡೆಯುತ್ತಿದೆ. ಇಂದಿನ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಇಲ್ಲದೆ ಉದ್ಯೋಗವಿಲ್ಲ ಎಂಬ ವಾದವನ್ನು ಉದ್ಯಮಪತಿಗಳು ಮಂಡಿಸುತ್ತ ದಿಕ್ಕು ತಪ್ಪಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಭಾಷೆ, ಶಿಕ್ಷಣ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಲ್ಲಾ ವಿಷಯಗಳಿಗೂ ಉದ್ಯಮದ ವಿಷಗಾಳಿ ಬೀಸಿ ಉಸಿರುಕಟ್ಟುತ್ತಿದೆ. ಸ್ಥಳೀಯ ಭಾಷೆ- ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಜೀವಚೈತನ್ಯವನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಡದೆ ಅನ್ಯಭಾಷೆ- ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಅಗತ್ಯ ಹಾಗೂ ಔಚಿತ್ಯಪೂರ್ಣ ಆಸಕ್ತಿ ಬೆಳೆಸಿಕೊಳ್ಳುವುದನ್ನು ವಿವೇಕಿಗಳಾರೂ ವಿರೋಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

ಆದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ಹೊರತಾದ ಭ್ರಮೆಗಳನ್ನು ಬಿತ್ತಲಾಗುತ್ತಿದ್ದು ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಉದ್ಯಮಪತಿಗಳು ಅಪಹರಣ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ.

ಜಾಗತೀಕರಣವೊಂದೇ ಹೊಸ ಶತಮಾನದ ಆತಂಕವಲ್ಲ. ಸ್ವದೇಶೀಕರಣದ ಕಲ್ಪನೆಯೂ ಆತಂಕ ಹುಟ್ಟಿಸುವಷ್ಟು ಭಯಾನಕವಾಗಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿದೆ. ಸ್ವದೇಶೀಕರಣದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಈ ದೇಶದಲ್ಲಿರುವ ಬಹುಸಂಸ್ಕೃತಿ ಪರಂಪರೆಗೆ ಕಿಚ್ಚು ಹಚ್ಚಲಾಗುತ್ತಿದೆಯೇ ಹೊರತು ಅನ್ಯದೇಶೀಯ ಆರ್ಥಿಕ ದಾಳಿಯನ್ನು ತಡೆಯುತ್ತಿಲ್ಲ. ಆರ್ಥಿಕ ದಾಳಿಯೊಂದಿಗೆ ಬೀಸುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಗಾಳಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಸರಿಯಾದ ಕಲ್ಪನೆಯೇ ಇಲ್ಲ. ಧರ್ಮಗಳ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ಒಡೆದು ವಿಷಗೋಡೆಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ಹುನ್ನಾರ ಕಡಿಮೆಯಾಗುವ ಬದಲು ಬಲಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದೆ. ಸನಾತನ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನೇ ಧರ್ಮವೆಂದು ಕರೆದು, ಅವುಗಳನ್ನೇ ಅಂತಿಮ ನೀತಿಯನ್ನಾಗಿ ಹೇಳುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಢಾಳಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಿದೆ. ಕೈಗಾರಿಕೀಕರಣವು ಹೇಗೆ ಜಾಗತೀಕರಣವಾಗಬಾರದೊ ಹಾಗೆಯೇ ಸ್ವದೇಶೀಕರಣವು ಕೇಸರೀಕರಣವಾಗಬಾರದು. ಆದರೆ ಕೋಮುವಾದಿ ಕೇಸರೀಕರಣವನ್ನೇ ಸ್ವದೇಶೀಕರಣ ಎಂದು ನಂಬಿಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ.

ಬ್ರಿಟಿಷ್ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ವಿರುದ್ಧದ ಸ್ವದೇಶೀಕರಣಕ್ಕೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ–ಉಪರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಗಳ ಗಟ್ಟಿನೆಲೆಯಿತ್ತು. ಆದರೆ ಈಗ ನವವಸಾಹತುಶಾಹಿಯನ್ನು ಇಂದಿನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಿರುವ ಸ್ವದೇಶೀಕರಣಕ್ಕೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿ–ಉಪಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ನಿಜದ ನೆಲೆಯಿಲ್ಲ. ಇಂದು ಹುಸಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹುನ್ನಾರದಲ್ಲಿ ಸ್ವದೇಶೀಕರಣದ ಕಲ್ಪನೆ ಹುಟ್ಟಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿದೆ. ನವವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಜಾಗತೀಕರಣಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಸ್ವದೇಶದಲ್ಲಿರುವ ಬೇರೆ ಧರ್ಮೀಯರನ್ನು, ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬಹುಮುಖತೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ವಿಕೃತಾನಂದಪಡುತ್ತಿದೆ. ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರಬೇಕಾಗಿದ್ದ ಜಾಗತೀಕರಣ ಮತ್ತು ಸ್ವದೇಶೀಕರಣಗಳು ತಂತಮ್ಮ ನೆಲೆಗಳ ಏಕಮುಖತೆಯನ್ನು ಹೇರುತ್ತಾ ಸ್ವಭಾವದಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿರುವುದು ಒಂದು ವೈರುಧ್ಯವಾಗಿದೆ; ಇಂದು ಶರಣಾಗತಿಯ ಸನ್ನಿವೇಶ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುತ್ತಿದೆ. ಈ ಮಾತನ್ನು ಹೀಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತೇನೆ:

ಜಾಗತಿಕ ಗ್ರಾಮದ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಗ್ರಾಮಗಳು ಸೊರಗಿ ಶರಣಾಗುತ್ತಿವೆ. ಬಹುರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಕಂಪನಿಗಳ ಎದುರು ನಮ್ಮ ಬೃಹತ್ ಕೈಗಾರಿಕೆಗಳು ಸಣ್ಣ ಕೈಗಾರಿಕೆಗಳಂತಾಗಿ ಶರಣಾಗುತ್ತಿವೆ. ಏಕಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸ್ವದೇಶಿ ಕಲ್ಪನೆಯ ಎದುರು ಬಹುಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸ್ಥಳೀಯ ಸತ್ವ ಶರಣಾಗುವ ಆತಂಕ ಕಾಣಿಸುತ್ತಿದೆ. ಭೂಸುಧಾರಣೆ, ರಾಷ್ಟ್ರೀಕರಣ, ಮೀಸಲಾತಿ, ಸಮಾನತೆ ಮುಂತಾದ ನೀತಿ ನಿಯಮಗಳು ಹಿನ್ನೆಲೆಗೆ ತಳ್ಳಲ್ಪಡುತ್ತಿವೆ. ಧಾರ್ಮಿಕ ಮೂಲಭೂತವಾದಕ್ಕೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಾಮರಸ್ಯ ಮತ್ತು ನಿಜಭಕ್ತಿಯ ನೆಲೆಗಳು ಶರಣಾಗುತ್ತಿವೆ. ಹುಸಿ ಆಧುನಿಕತೆ ಮತ್ತು ಹುಸಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ನಿಜ ಆಧುನಿಕತೆ ಮತ್ತು ಜನಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಮೇಲೆ ಸವಾರಿ ಮಾಡುತ್ತಿವೆ.

ಶತಮಾನೋತ್ಸವ ವರ್ಷ : ೨೦೧೪-೨೦೧೫

ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತಿನ ನೂರರ ಸಂಭ್ರಮಕ್ಕೆ ಕಿರೀಟಪ್ರಾಯವಾದ ಯೋಜನೆ ಕನ್ನಡದ ನೂರು ಮೌಲಿಕ ಗ್ರಂಥಗಳ ಮರುಮುದ್ರಣ. ಈ ಪುಸ್ತಕಗಳ ಆಯ್ಕೆಯಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಿವಿಧ ಘಟ್ಟಗಳು, ಚಳುವಳಿಗಳು ಹಾಗೂ ವಿವಿಧ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಸಂವೇದನೆಗಳನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಕಾರಗಳಿಗೂ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯವಿರುವಂತೆ ಸಹ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಪ್ರತಿಭೆ, ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ನ್ಯಾಯಗಳನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಅಮೂಲ್ಯ ಕನ್ನಡ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಓದುಗರು ಪ್ರೀತಿ ಅಭಿಮಾನಗಳಿಂದ ಬರಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವರೆಂದು ನಂಬಿದ್ದೇನೆ.

ಪುಂಡಲೀಕ ಹಾಲಂಬಿ
ಅಧ್ಯಕ್ಷರು, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು

ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು
ಪಂಪ ಮಹಾಕವಿ ರಸ್ತೆ, ಚಾಮರಾಜಪೇಟೆ
ಬೆಂಗಳೂರು-೫೬೦೦೧೮